

AULA MAGNA

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

COPILAȘ, EMANUEL

Lume și tehnică. Claude Karnoouh la 80 de ani / Emanuel

Copilaș. - Timișoara : Editura Universității

de Vest, 2020

Conține bibliografie

Index

ISBN 978-973-125-705-1

Editor: Marilena Tudor

Redactor: Irina Sercău

Tehnoredactare: Liliana Olaru

© 2020 Editura Universității de Vest, pentru prezenta ediție

Editura Universității de Vest

Calea Bogdăneștilor, nr. 32A

300389, Timișoara

E-mail: editura@e-uvt.ro

Tel.: +40 - 256 592 681

EMANUEL COPILAȘ
(COORD.)

LUME ȘI TEHNICĂ.
CLAUDE KARNOOUIH
LA 80 DE ANI



Editura Universității de Vest
Timișoara, 2020

CUPRINS

ÎN LOC DE INTRODUCERE: <i>Claude Karnoouh sau despre redescoperirea intelectualilor care deranjează</i>	7
--	---

ÎN TRE HEIDEGGER ȘI MARX. CONTRADICȚII (IN)SURMONTABILE ȘI PUNERI ÎN PERSPECTIVĂ

Gabriel Chindea – <i>Karl Marx și Martin Heidegger: o sinteză imposibilă? Scurtă analiză în cheie marxistă a filozofiei lui Claude Karnoouh</i>	13
Ionel Bușe – <i>Claude Karnoouh și destinul nihilist al modernității</i>	37
Emanuel Copilaș – <i>A gândi împotriva epocii. O introducere în filosofia politică a lui Claude Karnoouh</i>	51
Lucian Sârbu – <i>Adio diferenței, bun venit segmentare!</i>	73
Alexandru Polgár – <i>Decizia împotriva Capitalului</i>	87
Ana Petrache – <i>De la moartea politicianului la estetica națională: o abordare teologico-politică</i>	159

INCURSIUNI ANTROPOLOGICE ȘI LITERARE ÎN OPERA LUI CLAUDE KARNOOUH

Ana Bazac – <i>Statica și dinamica istorică: o epistemologie fatalistă?</i>	171
Arthur Suciu – <i>Claude Karnoouh. Ipoteza baudelairiană</i>	199
Bruno Drweski – <i>Între reptilă, umanoid, hominizare și umanizare</i> ..	209
Horia Vincențiu Pătrașcu – <i>Funcțiile limbajului</i>	219

ROMÂNIA ȘI EUROPA DE EST: DE LA FANTOMELE TRECUTULUI LA VORTEXUL PREZENTULUI

Michael Shafir – <i>Intelectuali evrei în România: identitate, identificare și autoidentificare</i>	239
---	-----

Gelu Sabău – Ștefan Zeletin. Prima naționalizare a paradigmei marxiste?	267
Aurelian Giugăl – <i>România la centenar sau despre perpetuarea inegalităților economice, politice și sociale</i>	287
Attila Meleg – <i>Migrația și hegemonia unui nou bloc de dreapta. O propunere intelectuală despre analiza ascensiunii naționalismului de dreapta în Europa de Est</i>	303

ZEITGEIST

Florin Platon – <i>The Virtuous Fascism</i>	319
Aurel Codoban – „...vremuri nomade ne semnează soarta”	335
Gilbert Danco – <i>Noua Sfântă Treime: Capital, Producție, Profit</i>	343
Claudiu Gaiu – <i>1989: Progresul împotriva popoarelor</i>	355

OMAGII PERSONALE, AMINTIRI ȘI POSIBILE CONCLUZII

Paul Cernat – <i>Singurătatea și curajul unui gânditor critic</i>	369
Vasile Ernu – <i>Profesorul francez cu accent de Maramureș</i>	375
Nicolas Plagne – <i>Ce vă datorez. Urare de aniversare către un prieten și un mentor</i>	379
Jean Pierre Page – <i>Omagiu lui Claude</i>	405
Georges Corm – <i>Claude Karnoouh – o mărturisire</i>	413

AUTORI	415
---------------------	-----

INDEX	423
--------------------	-----

ÎN LOC DE INTRODUCERE.

CLAUDE KARNOOUIH SAU DESPRE REDESCOPERIREA INTELECTUALILOR CARE DERANJEAZĂ

Acum mulți ani, o profesoară specială care nu mai este de un deceniu printre noi – doamna conferențiar Gabriela Colțescu – îmi spunea despre un alt intelectual de marcă, în compania căruia sper să rămânem întotdeauna: „este de o stângă care deranjează”. Nu am înțeles pe loc prea bine la ce anume se referea, deși aveam anumite intuiții, care între timp mi-au fost confirmate.

Nu era vorba despre cel pe care îl omagiem în acest volum, la rândul său un intelectual valoros, incisiv și incomod. Dar, treptat, am ajuns la concluzia că expresia doamnei Colțescu i se potrivește mai bine lui Claude Karnoouh decât celui căruia îi era inițial destinată. Profesorul Karnoouh deranjează pe foarte multă lume, inclusiv, sau mai ales, în mediile de stânga în care este îndeobște cunoscut. În același timp, este apreciat de foarte multă lume. Această apreciere se învață însă cu răbdare și perseverență. Aparent, nimic nu este mai ușor decât a te indigna relativ la anumite ieșiri ale celui pe care îl sărbătorim aici, unele chiar destul de personale, și a îl eticheta în consecință. Numai că aparența împiedică uneori accesul la esență, deși, așa cum ne învață marele Hegel, face în mod intim parte din ea. Dincolo de aparență, pentru cine are inspirația să caute, punând pe plan secund prima impresie – deseori contradictorie –, se găsește un intelectual fin, intransigent, lipsit ocazional de răbdare, dar și un prieten empatic având un foarte pronunțat simț al umorului și o conștiință politică deseori mai adâncă și mai cuprinzătoare decât a interlocutorului. „Cine este împotmolit în particularități nu vede în alții decât particularități” – scria Hegel într-un text din tinerețe (Hegel, 1967, 135). Cine nu, mai percepe și câte o frântură de universal.

Unul dintre principalele merite intelectuale ale profesorului Karnoouh – și nu mă refer acum la opera importantă pe care a dat-o și continuă să o dea – este acela că, după ce e foarte probabil să te

șocheze inițial, te constrânge să gândești. Îți arată vulnerabilitățile poziției pe care te situezi și comoditatea intelectuală invariabilă de care dai dovadă. Îți arată, din perspective cu care nu rezonzi neapărat, cum poți să revii îmbogățit asupra a ceea ce știi sau crezi că știi, respectiv cum poți depăși acest permanent chestionabil „știut”. Îți arată că noi drumuri sunt întotdeauna deschise și caută să te sustragă permanent tendinței intelectului de a „sedentariza” gândirea. Te redă, în moduri nebănuite, fluxului dialectic al rațiunii. Te obligă să te depășești, sau măcar să te simți prost. Toți avem nevoie de genul acesta de experiențe, cât mai des posibil.

*

Prezentul volum este divizat în cinci părți. „Între Heidegger și Marx. Contradicții (in)surmontabile și puneri în perspectivă”, include contribuții semnate de către Gabriel Chindea, Ionel Bușe, subsemnatul, Lucian Sârbu, Alexandru Polgár și Ana Petrache – și încearcă să identifice diferite tipuri de compatibilități, respectiv limite, ale relației dintre Heidegger și Marx, doi dintre gânditorii centrali din formația intelectuală a profesorului Karnoouh. Următoarea secțiune, „Incursiuni antropologice și literare în opera lui Claude Karnoouh”, efectuează exact ceea ce anunță, prin intermediul capitolelor scrise de către Ana Bazac, Arthur Suci, Bruno Drweski și Horia Vincențiu Pătrașcu. În continuare, a treia parte, „România și Europa de Est: de la fantomele trecutului la vortexul prezentului”, se axează pe punerea în problemă a unei părți mai puțin privilegiate a Europei și, în cadrul acesteia din urmă (Europa de Est), a României. Investigațiile din cadrul acestei diviziuni a volumului sunt atât istorice și culturale, cât și actuale, geopolitice și economice deopotrivă. Semnează aici Michael Shafir, Gelu Sabău, Aurelian Giugăl și Attila Melegh. A patra parte, intitulată scurt și percutant „Zeitgeist”, reunește analize referitoare la metamorfozele ideologice ale capitalului contemporan scrise de către Florin Platon, Aurel Codoban, Gilbert Danco și Claudiu Gaiu.

În sfârșit, a cincea și ultima parte, „Omagii personale, amintiri și posibile concluzii”, grupează intervenții mai degrabă eseistice și colocviale, diferite de cele preponderent academice din cadrul secțiunilor anterioare. Intervențiile finale aparțin lui Paul Cernat, Vasile Ernu, Nicolas Plagne, Jean Pierre Page și Georges Corm. Așa cum personalitatea și opera profesorului Karnoouh atrage diferite tipuri de admiratori,

am considerat că și prezentul volum nu are nimic de pierdut dacă beneficiază de texte diverse ca format și conținut, ba dimpotrivă. Eclectismul metodologic și ideologic al cărții nu se traduce însă câtuși de puțin printr-o relativizare a angajamentului critic al celui pe care-l omagiază. Asta pentru că meta-adevărul hegelian care este întregul este articulat uneori mai cu folos dinspre o particularitate emancipatorie obstinată decât dinspre diversul inconsistent al fenomenologiei în care are permanent tendința de a se (re)dizolva, recompunându-se mai apoi accidental și contingent în direcții aflate întotdeauna peste puterile noastre de anticipare. Sau, așa cum le spunea Hegel deseori studenților care participau la cursurile sale, spiritul poate lua în viitor forme care nu au fost niciodată contemplate în cadrul sistemului dialectic al maestrului (Hegel, 1984, 53, 99, 337, 540).

Le mulțumesc tuturor colaboratorilor acestui volum, în special foștilor studenți ai profesorului francez naturalizat în România care și-au amintit de el cu această ocazie, așa cum mulțumesc de asemenea și editurii Alexandria, care s-a oferit să îl publice și care, de altfel, este „responsabilă” pentru reactualizarea lui Claude Karnoouh în spațiul cultural românesc.

Timișoara, februarie 2020
Emanuel Copilaș

Bibliografie:

- Hegel, G.W.F. (1967) „Deosebirea dintre sistemul filozofic al lui Fichte și cel al lui Schelling”, în *Studii filozofice*, traducere de D.D. Roșca. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România.
- Hegel, G.W.F. (1984) *Hegel: The Letters*. Volum tradus și îngrijit de către Clark Butler și Christiane Seiler. Bloomington: Indiana University Press.

ÎNTRE
HEIDEGGER ȘI MARX.
CONTRADICȚII
(IN)SURMONTABILE
ȘI PUNERI ÎN PERSPECTIVĂ

KARL MARX ȘI MARTIN HEIDEGGER:
O SINTEZĂ IMPOSIBILĂ?
SCURTĂ ANALIZĂ ÎN CHEIE MARXISTĂ
A FILOZOFIEI LUI CLAUDE KARNOOUIH

Gabriel Chindea

ABSTRACT

The study analyzes Claude Karnoouh's philosophy from a Marxist perspective, focusing on its most important element: an attempt to synthesize Marx's critique of capital and Heidegger's critique of technology and modern science. The study begins with a presentation of Georg Lukács, the first great thinker to criticize the ideal of objectivity of science and modern technology and who linked this ideal to commodity production in capitalism. In contrast to Lukács, Karnoouh does not believe in the vocation of the proletariat to overcome capitalism. At the same time, in contrast to Marx, Karnoouh finds an indestructible unity between capitalist forces and capitalist relations of production, rather than a contradictory relation between them, that would make possible a communist revolution. Consequently, for Karnoouh modernity cannot be overcome, techno-capitalism is at the same time undefeatable and destructive and there is no future in the current historical dynamics. After introducing Karnoouh's main arguments in favor of these theses, as well as the relation between what he calls „the nihilism of modernity” and „postmodern capitalism”, characterized by an extraordinary growth of consumption, the article eventually raises a few questions. How relevant is today the critique of mass consumerism, when capitalism is increasingly impoverishing more social categories in the developed world? How should the modernization of society achieved by communists in the Soviet Union and its satellites be judged? Finally, how can one reconcile the metaphysical pessimism of Karnoouh with his call to relaunch the „class struggle”?

Key words: *modernity, capitalism, communism, critique of technology, critique of consumerism*

Nu e un secret pentru nimeni, o parte însemnată a operei lui Claude Karnoouh este angajată politic. Răspândită în numeroase cărți și articole (scrieri antropologice, însemnări de călătorie, reflecții filozofice, amintiri ș.a.), ea cheamă adeseori la acțiune, ca un ecou al celei de-a XI-a teze despre Feuerbach a lui Marx: „Filozofii n-au făcut decât *să interpreteze* lumea în diferite moduri; important este însă *a o schimba*” (Karnoouh, 2014, p. 119). Totuși, în mod paradoxal, lucrările lui Karnoouh sunt pătrunse în același timp de o îndoială profundă, metafizică, în ceea ce privește șansele de reușită și sensul istoric al unei asemenea schimbări.

Una dintre explicațiile acestui pesimism stă, după autor, în lipsa „subiectului istoric” capabil să transforme lumea: proletariatul în care Marx își pusese speranța a dispărut sau în orice caz nu mai există în forma clasică ce a dat naștere mișcărilor de luptă muncitorească din trecut. Coloanele nesfârșite de lucrători în salopete, uzinele mamut de altădată s-au evaporat, cel puțin în lumea dezvoltată, reorientată acum spre sectorul serviciilor ori al liniilor industriale robotizate. Cât privește noile figuri contestare cu care unii dintre contemporanii noștri se amăgesc că ar putea prelua ștafeta revoluției – imigranții clandestini din țările dezvoltate, tinerii revoltați din suburbiile metropolelor apusene, rezistența antiimperialistă din lumea a treia sau noul proletariat postmodern, „multitudinea” descrisă de Michael Hardt și Antonio Negri –, ele ar fi, după Karnoouh, fenomene fără greutate (Karnoouh, 2014, pp. 44-45 și 63-65). Căci structura profundă a lumii noastre – economică, socială, culturală – ar împiedica, de fapt, orice schimbare serioasă. Iar aici e vorba, în primul rând, de hiperconsumul de masă – real sau închipuit –, care ar nimici conștiința de clasă, înlocuind aspirațiile revoluționare ale exploataților cu un orizont conformist mic-burghez sau, în cel mai bun caz, cu violența lipsită de viziune politică a consumatorului frustrat (Karnoouh, 2014, pp. 127-129). Dar și mai grav e faptul că acest consumism pare a fi doar complementul unui productivism fără limite, atârnat de goana capitalistă după profit și înlesnit de însăși organizarea industrială a lumii moderne, bazată pe tehnică și știință.

Or, un asemenea complex de factori redutabil nu avea cum să fie anticipat de Marx. Fiu al Iluminismului, sedus de credința în progresul istoric, acesta n-ar fi intuit nici puterea capitalului de a face față forțelor ce i se opun, nici capacitatea lui productivistă infinită și, nu în

ultimul rând, nici răul pentru om și natură al acestei productivități fără măsură (Karnoouh, 2014, p. 94). În schimb, situația pare să fi fost mai bine înțeleasă de Heidegger, chiar dacă dintr-o altă perspectivă, când vorbește despre istoria metafizicii europene ca împlinindu-se în tehnica modernă, destin nihilist al lumii noastre (Karnoouh, 2014, pp. 100 și 129-130).

Este ceea ce explică, așadar, sinteza filozofică pe care ne-o propune Karnoouh în scrierile sale: o sinteză între critica capitalului și cea a tehnicii, între Marx și Heidegger (Karnoouh, 2014, p. 441). O alăturare cel puțin neașteptată la prima vedere, dacă ținem seama de tradițiile teoretice și politice diferite cărora cei doi filozofi le-au aparținut. Dacă adăugăm faptul că o asemenea sinteză vine în răspăr nu doar cu ideile marxismului de tip sovietic răspândit odinioară la noi, dar și cu școala heideggeriană românească, sensibilă mai curând la aspectele „transcendentale” ale filozofiei lui Heidegger decât la critica social-politică, putem înțelege extraordinarul unei asemenea abordări, pe care îmi propun, la rândul meu, s-o analizez dintr-o perspectivă marxistă în rândurile care urmează.

CAPITAL ȘI TEHNO-ȘTIINȚĂ. EZITĂRILE LUI GEORG LUKÁCS

Desigur, critica „tehn-capitalului” are deja o istorie. Chiar Claude Karnoouh amintește cu reverență faptul că sinteza dintre „fenomenologia marxistă a Capitalului și cea a heideggeriană a Tehnicii” a fost întrevăzută cu ani în urmă de Gérard Granel, ale cărui analize el doar încearcă să le continue și aprofundeze (Karnoouh, 2014, p. 441). De altfel, se poate spune că ideea unei convergențe – mai mult, a unei convergențe „în rău” – între capitalism și tehnica modernă și-a avut, de-a lungul vremii, partizanii printre numeroși marxiști.

Încă în anii 1930, bunăoară, comunistul catolic Pierre Pascal era scandalizat de „americanizarea” Uniunii Sovietice, datorată cultului idolatru al dezvoltării tehnologice, precum și de progresul economic obținut atunci „cu prețul unei teribile exploatare a clasei muncitoare, în care sunt folosite toate procedeele micului și marelui capitalism”. Cu o experiență nemijlocită de muncitoare în uzinele din Franța, Simone Weil ajunge în 1932 la o concluzie și mai drastică: nu doar capitalismul, ci „regimul însuși al producției moderne, și anume marea industrie” e complet dezumanizant. Speranțele puse de comuniști în muncitorimea

industrială ar fi, aşadar, deşarte, pentru că „în ocnele industriale care sunt marile uzine nu se pot fabrica decât sclavi, iar nu lucrători liberi, şi cu atât mai puţin lucrători care să constituie o clasă conducătoare” (Losurdo, 2013).

Adevăratul „părinte” al acestor idei mi se pare a fi însă Georg Lukács, a cărui filozofie, reluată mai mult sau mai puţin fidel – sau, mai bine spus, într-o tonalitate tot mai sumbră – va face istorie, devenind sursă de inspiraţie pentru o bună parte a gânditorilor marxişti şi postmarxişti din Occident, începând cu Adorno şi Horkheimer şi continuând cu Castoriadis sau Debord (vezi şi Habermas, 1981, vol. 1, cap. 4.). Din câte ştiu, Claude Karnoouh nu se referă niciodată la Lukács ca la un precursor, ci face doar trimitere critică la iluziile acestuia legate de proletariat, văzut drept clasa care va pune capăt oricărui deosebiri de clasă şi va realiza astfel societatea comunistă. Cu toate acestea, opera lui Lukács merită poate mai multă atenţie, pentru că el nu doar critică obiectivarea ştiinţifică şi tehnică modernă în nişte termeni ce amintesc de Heidegger¹, dar **şi** leagă în acelaşi timp, asemeni lui Karnoouh,

¹ Convergenţa timpurie a ideilor şi chiar a vocabularului lui Lukács şi Heidegger este tratată pe larg într-o bine-cunoscută lucrare a lui Lucien Goldmann (vezi Goldmann, 1973, în special pp. 72-73). Acesta semnalează, de exemplu, câteva teme centrale comune celor doi filozofi, cum ar fi critica obiectivităţii ştiinţifice, a atitudinii contemplative – „burgheze” la Lukács, „metafizice” la Heidegger – şi a „înstrăinării” (*Entfremdung*), iar de aici critica „reificării” (*Verdinglichung*) la Lukács, respectiv a „simplei-prezenţe” (*Vorhandenheit*) la Heidegger, şi a falsei conştiinţe la Lukács, respectiv a inautenticităţii la Heidegger. Goldmann propune astfel ipoteza unei influenţe sau, cel puţin, a unui ecou al lucrării *Istorie şi conştiinţă de clasă* (apărută în 1923) în *Fiinţă şi timp* (publicată în 1927). Indiciul filologic al unui asemenea ecou s-ar găsi în câteva pasaje în care, fără a-l cita explicit pe Lukács, Heidegger vorbeşte despre „reificarea conştiinţei” şi afirmă în mod critic că problema reificării nu poate fi lămurită „atâta vreme cât întrebarea privitoare la sensul fiinţei în genere nu este încă pusă şi clarificată” (Heidegger, 2003, p. 576; vezi şi pp. 63, 555, 575). Ipoteza unei influenţe a lui Lukács asupra lui Heidegger, la fel ca şi demonstraţia filologică făcută de Georg Mende în legătură cu existenţa în *Fiinţă şi timp* a unei polemici ascunse cu ideile lui Lukács, este respinsă însă de Nicolas Tertulian (Tertulian, 2006). Iar asta chiar dacă Lukács însuşi nu pare s-o fi exclus, cum se vede din „Prefaţa” scrisă în 1967 la ediţia a doua a volumului *Istorie şi conştiinţă de clasă* (Lukács, 2014, p. 317). Totuşi, observă Tertulian, în manuscrisele cursurilor heideggeriene de la începutul anilor 1920, publicate postum, nu există indicii ale unei lecturi sau influenţe marxiste asupra lui Heidegger, iar vocabularul heideggerian al „înstrăinării” e anterior anului 1923, fiind de origine existenţialist-teologică. În plus,

această obiectivare (*Vergegenständlichung*) de producția de marfă din societatea burgheză și, prin urmare, de capitalism, fiind probabil cel dintâi gânditor important care face o asemenea „sinteză”.

Ce-i drept, miza principală a criticii lui Lukács e politică, chiar dacă ajunge să se exprime într-o formă filozofică. Inspirat de Revoluția Rusă din 1917 și revoltat de trădarea social-democrației occidentale față de ea, el publică în 1923 *Istorie și conștiință de clasă* ca pe o critică a marxismului „vulgar”, ale cărui obsesii filozofice pentru „legile obiective” ale istoriei și pentru un socialism cât mai „științific” ar fi dus în cele din urmă la pasivitate politică și la capitularea în fața burgheziei a socialiștilor din Apus. Atacând inclusiv scrierile târzii ale lui Engels ca insuficient de dialectice, în măsura în care ajung la o separare abstractă între subiectul și obiectul istoriei, în locul unității lor dialectice incarnate în proletariet, Lukács ajunge astfel să critice influența exercitată asupra marxismului de obiectivismul și atitudinea contemplativă a științelor moderne, precum și de idealul de organizare tehnică a vieții care le însoțește.

În același timp, așa cum spuneam, Lukács face și pasul de a asocia această tehnosciență modernă cu capitalismul, mai precis cu producția generalizată de marfă, inclusiv de om-marfă. Căci, după el, nu există știință neutră, ci toate științele sunt determinate social, chiar și disciplinele la prima vedere independente de subiectivitatea oamenilor, cum ar fi științele naturii. De altfel, „natura” însăși, afirmă Lukács, „este o categorie socială” (Lukács, 2014, pp. 129-213), de vreme ce relația omului cu ea nu e niciodată nemijlocită și nici pur „naturală”, ca la animale. Această relație constă în primul rând în muncă. Or, numai omul muncește, după cum doar omul acționează în mod colectiv, deci social, asupra naturii. În fine, în ceea ce privește idealul de obiectivitate al științelor moderne ale naturii, pe care științele sociale constituite spre sfârșitul secolului al XIX-lea l-au imitat și care reduce realitatea la o dublă abstracție – pe de o parte, aceea a faptelor nude, izolate în mod artificial prin experiment, pe de altă parte, aceea a traductibilității lor pur cantitative, numerice –, el ar fi produsul capitalismului.

tezele antiobiectiviste din *Ființă și timp* se găsesc deja în lucrarea *Interpretări fenomenologice la Aristotel*, scrisă de Heidegger în 1922. Cu toate acestea, după părerea mea, Tertulian nu explică îndeajuns de limpede prezența terminologiei „reificării” în *Ființă și timp*.

Apariția acestui ideal științific s-ar explica, după Lukács, prin așa-numitul fenomen de „reificare” (*Verdinglichung*) a omului, mai precis a muncitorului, pe care regimul capitalist l-a transformat în proletar, lipsindu-l de unelte, materiale etc. și obligându-l să-și vândă singura proprietate care-i rămâne, și anume forța de muncă. Devenit în felul acesta o marfă, muncitorul ajunge un simplu obiect al calculului economic, un număr redus la o cantitate abstractă, un element într-un sistem de muncă raționalizat și divizat mecanic, ce are drept unic scop extragerea plusvalorii și a profitului. De unde apariția apoi a unui proces mai general de reificare a tuturor relațiilor dintre oameni, de percepere a lumii exterioare ca pură obiectualitate și de raționalizare instrumentală a vieții, care ar sta la baza atât a științei, cât și a tehnicii moderne (Lukács, 2014, pp. 15-16).

Ideea unei critici marxiste cuprinzătoare a modernității occidentale, care să nu ia drept țintă doar capitalul, ci și tehnica ori știința moderne, nu e lipsită, așadar, de precursori. Ba se poate spune că această tradiție originală are în spate o istorie ilustră. Pe de altă parte, nu mai puțin veche este și critica ce poate fi opusă acestei critici. Iar aici ar putea fi amintiți, printre alții, Lukács însuși – care și-a renegat în cele din urmă tezele de tinerețe – și însuși Marx.

Firește, nu e momentul să discutăm aici pe larg despre revenirea lui Lukács asupra propriei teorii. Condamnat de Internaționala Comunistă în 1924 ca idealist, agnostic și eclectic, Lukács nu și-a repudiat imediat ideile, iar când a făcut-o în cele din urmă explicit, în 1933, gestul a fost mai degrabă formal (Lukács, 1933). Cu toate acestea, dacă punem cap la cap scrierile sale de după *Istorie și conștiință de clasă*, esența noii sale concepții poate fi rezumată cu ușurință.

Principala greșeală pe care și-o atribuie Lukács acum este echivalarea făcută în *Istorie și conștiință de clasă* între industria modernă și capitalism sau, în termeni mai filozofici, între „obiectivarea” (*Vergegenständlichung*) și „înstrăinarea” (*Entfremdung*) omului². Într-o lucrare publicată abia după moarte, dar scrisă în anii 1925-1926, în momentele premergătoare marii industrializări sovietice, când discuțiile dintre partizanii industrializării accelerate și cei ai unui ritm mai încet de dezvoltare erau în toi, Lukács recunoaște că a exagerat polemizând cu Engels în această privință și identificând pur și simplu industria modernă cu capitalismul.

² În legătură cu această problemă filozofică, vezi, de exemplu, prefața scrisă de Lukács în 1967 la reeditarea cărții *Istorie și conștiință de clasă* (Lukács, 2014, p. 318).

De fapt, industria n-ar fi un lucru rău în sine, spune Lukács aici, iar „„industrie capitalistă” ar fi fost o expresie mai exactă” pentru a defini obiectul criticii sale. Și asta chiar dacă el respinge, ca la fel de exagerată, teza opusă, după care natura în sine a tehnicii moderne ar fi indiferență la relațiile sociale, juridice etc. existente într-o societate, precum și ideea că „o industrie comunistă ar funcționa exact ca una capitalistă sau de orice alt tip”. Dimpotrivă, dacă e o greșeală să vrei să lipsești comunismul de industrie, asta ar fi tocmai pentru că industria însăși se poate schimba în funcție de natura, privată sau colectivă, a proprietății asupra ei. Nu e ușor să spui în mod concret cum va arăta o industrie comunistă, dar e limpede că forma capitalistă a industriei nu e doar un epifenomen, iar industria comunistă se va deosebi de cea capitalistă prin suprimarea, de exemplu, a diferenței dintre munca manuală și cea intelectuală ori a deosebirii dintre sat și oraș (Lukács, 1996, p. 75). Este concluzia care ne îngăduie să facem un pas mai departe, până la Marx, care a anticipat, așa cum vom vedea imediat, dezbaterile pe această temă.

MARX ȘI INDUSTRIA MODERNĂ ÎNTRUPATĂ ÎN MAȘINĂ. DIALECTICA DINTRE FORȚELE ȘI RELAȚIILE SOCIALE DE PRODUCȚIE

După cum se știe, Marx a recunoscut printre primii singularitatea lumii moderne în raport cu celelalte epoci istorice. *Manifestul partidului comunist* rezumă, bunăoară, în cuvinte deloc măgulitoare, acțiunea convergentă a „burgheziei” și a „marii industrii moderne” asupra lumii. Un cortegiu de fenomene care ne pot părea aproape contemporane ni se dezvăluie aici: „revoluționarea neîncetată a producției, zdruncinarea neîntreruptă a tuturor relațiilor sociale, veșnica nesiguranță și agitație”, reducerea legăturilor dintre indivizi la „interesul gol, la neîndurătoarea «plată în bani peșin»”, „demnitatea personală” devenită „valoare de schimb”, „transformarea medicului, juristului, preotului, poetului, omului de știință în muncitori salariați”, distrugerea „străvechilor industrii naționale”, domnia „pieței mondiale” etc. (Marx și Engels, 1957-1988, vol. 4, pp. 468-470). Și, deși transformarea este vizibilă mai cu seamă la nivel cultural și social, prin dezvrăjirea lumii, prin destrămarea legăturilor „naturale” și „organice” dintre oameni, prin globalizare, ea este radicală în primul rând la nivel productiv, prin apariția „mașinii” și a muncitorului anexat ei.

În locul vechiului artizan, de pildă, stăpân pe atelierul și pe meșteșugul său, capabil să-și confecționeze singur uneltele, aflat în contact nemijlocit cu natura care-i furnizează materia primă și producând, printr-o activitate complexă, uneori apropiată de artă, obiecte de întrebuințare sau de înfrumusețare, lumea modernă are parte de un muncitor atașat unui instrument sofisticat (mașina), dar condamnat la o activitate unilaterală și uniformă, dependentă, pe deasupra, de activitățile unilaterale și uniforme ale altor muncitori, ce-i procură materia primă, îi preiau spre a transforma mai departe „piesele” făcute de el și-i livrează, în plus, însuși instrumentul pe care-l folosește și la care realizează niște simple produse de serie.

În contrast, așadar, cu lumea premodernă, unde, în ciuda diviziunii sociale (în primul rând între sat și oraș), iar în anumite cazuri a specializării foarte avansate a muncii, activitatea productivă a individului își păstra o oarecare unitate și multilateralitate, în lumea modernă diviziunea muncii datorată introducerii mașinilor ia proporții colosale și, odată cu ea, deformarea muncitorului însuși. După etapa așa-zisei manufacturi, care, descompunând meșteșugul în diferite operații parțiale, atribuite separat câte unui lucrător anume, degradase deja muncitorul, transformându-l „într-un instrument automat al acestei munci parțiale” (Marx și Engels, 1957-1988, vol. 23, p. 371), urmează industria propriu-zisă, care-l transformă din „mașina” la care-l redusese manufactura „într-un simplu accesoriu al unei mașini” (Marx și Engels, 1957-1988, vol. 20, p. 288). „Specialitatea de a mânuși toată viață o unealtă parțială devine specialitatea de a deservi toată viața o mașină parțială.” (Marx și Engels, 1957-1988, vol. 23, pp. 430-431) În plus, mașina face tot mai multe, pe când munca vie nu e doar spartă în operații simple, ci contează tot mai puțin. În cele din urmă, totul culminează cu etapa în care mașina însăși ajunge să fie făcută de mașină, ce plasează definitiv muncitorul la marginea procesului productiv.

Doar că acest tipar de producție modern, a cărui emblemă este „mașina”, exprimă numai ceea ce marxismul numește „forțele de producție ale societății”. El este completat de „relațiile sociale de producție”, pe care dezvoltarea acestor forțe le creează și care, la rândul lor, oferă trăsături particulare concrete forțelor de producție însele. Iată de ce, pentru Marx, așa-zisa „tehnică modernă” e doar o realitate generică. Istoriceste, ea poate lua forme specifice diferite în funcție de caracterul social pe

care-l îmbracă, respectiv „capitalist” sau „comunist”. Ceea ce se poate vedea foarte bine dacă revenim o clipă la exemplul muncitorului la mașină evocat mai sus.

Astfel, mașina propriu-zisă ar putea să aibă și o parte bună pentru muncitor: ea îi face munca mai ușoară, îi sporește productivitatea, crește numărul bunurilor pe care muncitorul le poate consuma și-i îngăduie de asemenea să lucreze mai puțin. Transformată însă în capital (adică prinsă într-o relație de producție specifică, în care cel care muncește la mașină este proletar, lipsit de proprietate asupra ei), mașina își schimbă caracterul. Introducerea în stil capitalist a mașinilor înlătură, de exemplu, o parte din muncitori din producție, condamându-i la șomaj și lipsuri, în loc de timp liber și îndestulare. Iar asta în vreme ce muncitorii rămași în fabrică trebuie să lucreze mai mult, spre a păstra în continuare sus nivelul profiturilor, întrucât doar munca vie este sursă de plusvaloare. Ceea ce explică de ce primele lupte de clasă ale muncitorimii europene au luat forma mișcării luddite de distrugere a mașinilor. Pentru a-l rezuma pe Marx, „contradicțiile și antagonismele inseparabile de folosirea capitalistă a mașinilor nu există [în sine], deoarece nu decurg din mașinile înseși, ci din folosirea lor capitalistă”: mașina în sine reduce timpul de muncă, dar folosirea ei capitalistă prelungește ziua de muncă; în sine, ea ușurează munca, dar folosirea ei capitalistă mărește intensitatea muncii; în sine, sporește avuția producătorului, dar folosirea ei capitalistă îl pauperizează. (Marx și Engels, 1957-1988, vol. 23, p. 450)

Marx nu neagă, așadar, că munca la mașină e unilaterală, uniformă etc. indiferent de tipul social al producției și că relația dintre muncitor și mașină devine tot mai disproporționată pe măsura avansului tehnologic: contribuția muncitorului scade, în vreme ce aceea a mașinii se mărește – cum se vede în așa-zisa „compoziție organică a capitalului”, în care partea muncii vii incarnate în produse descrește odată cu progresul tehnologic. Mai mult, constrângerile intrinseci tehnicii moderne trebuie respectate în orice regim social: acesta a fost, de exemplu, unul din motivele de dispută ale lui Engels cu anarhismul (vezi, de exemplu, Marx și Engels, 1957-1988, vol. 18, pp. 309-312).

În comunism însă (adică într-o societate în care muncitorii ar fi proprietari ai mașinilor), timpul de muncă al individului la o mașină anume n-ar avea nici un motiv să nu fie redus, tocmai pentru că mașinile ar face tot mai mult din treabă, iar pe de altă parte, pentru că toată lumea

ar contribui la lucru. De asemenea, diversificarea muncii, prin alternarea mașinilor la care muncesc indivizii, ar putea crește, din moment ce învățarea lucrului la mașină e mai simplă decât deprinderea unei meserii tradiționale. Necesitatea ar face astfel tot mai mult loc libertății, iar munca necesară, câtă va fi rămas, ar putea să se desfășoare în condiții tot mai umane. Tot așa, diviziunea socială a muncii ar urma să dispară: e celebră afirmația lui Marx despre viața în comunism, care „îmi dă posibilitatea să fac azi un lucru și mâine altul, să vânez în cursul dimineții, să pescuiesc după amiază, să mă ocup cu creșterea vitelor seara și după cină să mă consacru criticii, după pofta inimii mele, fără să devin vreodată vânător, pescar, păstor sau critic” (Marx și Engels, 1957-1988, vol. 3, p. 33).

Pentru Marx, destinul modernității nu e, așadar, univoc, ci depinde de relațiile sociale în care producția de tip modern funcționează. Desigur, aceste „relații” nu sunt arbitrare, ci legate de „forțele de producție” subiacente. Dar legătura aceasta e „dialectică”. Chiar dacă nașterea industriei moderne s-a împletit în mod necesar cu începuturile capitalismului, aceeași necesitate va face ca, de la un moment încolo, capitalismul să devină tot mai puțin compatibil cu industria modernă. Desigur, capitalismul a dezvoltat forțele de producție ca nimeni altcineva în istoria de până acum: exploatarea forței de muncă și concurența capitalurilor private au fost adesea un motor formidabil de dezvoltare. Istoric vorbind, mașina însăși n-ar fi putut probabil să apară decât sub formă de capital opus unor muncitori proletarizați. Căci abia separarea muncitorului de instrumentele muncii sale, transformate în capital, a permis acumularea unei părți considerabile a muncii vii în instrumentul complex și costisitor care este mașina.

Totuși, scopul ultim al capitalismului nu e „dezvoltarea forțelor de producție”, ci profitul. Prin urmare, legătura dintre profit și creșterea producției ori a productivității nu e automată. Să ne gândim la forma ciclică pe care o ia evoluția economiei capitaliste și la blocajele care apar în perioadele de criză, numite eufemistic de „supraproducție”, când fabricile dau faliment pentru că nu li se cumpără produsele, deși e nevoie de ele, însă această cerere nu e solvabilă; ori când cei care ar vrea să cumpere mărfuri, dar sunt lipsiți de bani n-au unde să muncească pentru a-i câștiga, chiar dacă există capacități productive unde să fie angajați, dar care se închid din lipsa cererii solvabile. Să amintim apoi că extragerea

plusvalorii din producție se îngreunează pe măsura creșterii productivității generale a muncii – așa-numita „lege a tendinței de scădere a ratei profitului”, de care se ocupă volumul al III-lea din *Capitalul*. Vom înțelege atunci că, pentru Marx, solidaritatea dintre profit și productivitatea industrială e relativă. Dezvoltarea capitalistă e mai degrabă contradictorie, creația alternează cu distrugerea, iar eficiența cu o mare risipă, ce ajunge la paroxism în momentele de criză: risipă nu doar de produse, ci deopotrivă de mijloace de muncă și de populație muncitoare. Dacă la asta adăugăm risipa cronică cu publicitatea, speculația bursieră, războaiele etc., motivul pentru care comunismul n-ar fi doar „productivist”, ci mai productiv decât capitalismul, pe care ar trebui, prin urmare, să-l înlocuiască, e ușor de înțeles. Iar asta, firește, chiar dacă, în comunism, producția ar fi pentru om, nu omul pentru producție.

Există deci o dialectică marxistă a modernității, bazată în ultimă instanță pe dialectica dintre forțele și relațiile de producție din lumea modernă. Ea nu explică doar cele două variante – una „rea”, capitalistă; alta „bună”, comunistă – ale modernității existente la Marx, ci și faptul că însăși modernitatea capitalistă are, după Marx, o parte bună. Căci optimismul marxist nu privește doar viitorul comunist al omenirii, ci, într-o anumită măsură, și prezentul industrial capitalist, care nu doar pregătește comunismul, ci este el însuși un progres față de trecut. Marxismul înseamnă o acceptare parțială a modernității deja existente, precum și un refuz al întoarcerii în timp: omul „meșteșugar” e pierdut pentru totdeauna, spre a nu mai vorbi de figurile antice sau preistorice ale umanității. Dar unitatea pierdută iremediabil la nivelul individului se poate redobândi la nivel colectiv: înstăpânirea producătorului asupra activității productive și a instrumentelor acesteia, reunificarea producătorului și a consumatorului etc. – toate acestea, chiar dacă irealizabile în condițiile tehnicii moderne pentru individul izolat, pot fi atinse pentru societate ca întreg.

ADIO DIALECTICII. LOGICA EXPONENȚIAL NIHILISTĂ A TREIMII CAPITAL-TEHNICĂ-ȘTIINȚĂ LA CLAUDE KARNOUOH

Pentru Claude Karnoouh, în schimb, la a cărui operă e momentul să revenim acum, dialectica dintre forțele și relațiile sociale de producție despre care vorbește Marx e iluzorie.

Ce-i drept, Karnoouh nu neagă faptul că capitalismul s-ar găsi prins într-un proces de depășire permanentă a unor conflicte interne. Dar această depășire nu constă într-o rezolvare dialectică superioară (ca negare a negației, ca *Aufhebung*) a unor contradicții structurale, care să-l proiecteze dincolo de sine, ci, așa cum spune Karnoouh, doar într-o „fugă înainte spre infinit-indefinit, în spiritul lui tot-mai-mult, cu obsesia recordului, a dezvoltării cu orice preț [...]”. Capitalismul nu e «hegelian», capitalismul este algebric și hiperbolic. [...] Singura sa logică e curba algebrică și variabilele ei perpetuu oscilatorii, depășirea neîncetată a asimptotei fixate într-o etapă anterioară” (Karnoouh, 2014, p. 46).

Dacă ar fi să traducem în limbaj marxist ideile lui Claude Karnoouh, forțele și relațiile de producție capitaliste sunt solidare între ele. Ele alcătuiesc un sistem unic, tehnica modernă și capitalul sunt legate intrinsec, iar contradicția fundamentală descrisă de Marx nu există. Ca atare, nu există nici alternativă. Capitalismul nu va duce în mod dialectic la comunism și nici nu are partea sa dialectică „bună” în raport cu trecutul premodern, precapitalist. De asemenea, nu există nici posibilitatea unei tehnici moderne umane, nealienante. Ideea convertirii logicii capitaliste, în același timp productiviste și exploatare, într-o variantă comunistă de productivitate industrială, care să constituie o formă emancipată, liberă de existență, e imposibilă. „Cum de mai văd unii progresul în ceea ce nu e decât tehnologie?” – se întreabă retoric Karnoouh. „Încă o iluzie metafizică într-o lume politico-academică aflată în agonie.” (Karnoouh, 2014, p. 43)

Ce mai rămâne atunci din Marx? Nu escatologia viitorului și nici parțiala apologie a prezentului, ci doar analiza critică a realității existente – „fenomenologia capitalului”, respectiv analiza dinamicii lui expoliatoare. În rest, în logica istorică dată, nu există viitor – „no future”, cum îi place lui Karnoouh să repete –, totul e un tăvălug nihilist, „dominație a imanenței”, deșertificare a lumii naturale și distrugere fără compensație a societăților și culturilor tradiționale de către metafizica occidentală (Karnoouh, 1999, pp. 21-22 și 2001, p. 21; vezi și Karnoouh, 2014, pp. 44, 81, 87 și 130; 2008, p. 399). „Marx era un ins încă locuit de imensa speranță presupusă și promovată de Epoca Luminilor prin inversarea ierarhiei relațiilor dintre societate și idei, și mai ales prin imaginarea unei redistribuții a relațiilor de proprietate și de muncă, în vederea dezalienării și a emancipării indivizilor concreți. Marx nu sesizase cu adevărat

natura eminamente metafizică a Tehnicii ca mod-de-a-fi-în-lume în faza sa terminală, nici relația coextensivă și simbiotică dintre Capital, Tehnică și Nihilism. Aici, în câmpul criticii a ceea ce eu numesc Tehno-capital, trebuie invocat [...] Heidegger.” (Karnoouh, 2014, pp. 87-88)

Cât privește dovada concretă, palpabilă a imposibilității dialecticii marxiste, ea ar sta, după Karnoouh, în primul rând în eșecul socialismului real, al comunismului edificat în Uniunea Sovietică și sateliții ei. În loc să reprezinte o adevărată alternativă la capitalism, comunismul sovietic s-a situat, de fapt, pe același teren cu acesta, cel al dezvoltării tehnico-științifice și al mobilizării productive totale. Firește, se pot invoca și circumstanțe atenuante. Rusia țaristă fusese o țară agrară, iar Uniunea Sovietică avea nevoie de o bază industrială spre a face față amenințărilor militare externe din partea unor puteri occidentale avansate tehnologic, cum erau Germania nazistă, iar mai târziu Statele Unite. Dar sămânța productivismului exista deja în marxismul însuși. În loc să „elaboreze o critică a tehnico-științei ca ultim bastion al speranței mesianice într-o societate secularizată, [Marx și] succesorii lui direcți (germani și ruși) [...] au făcut mai degrabă contrariul!” (Karnoouh, 2014, p. 169) Comunismul a rămas, așadar, o ideologie modernă, tehnico-științifică. Iar dacă admitem că tehnico-știința și capitalismul formează o unitate, cum susține Karnoouh, trecerea petrecută în cele din urmă de la comunismul sovietic la capitalism era inevitabilă.

Ce-i drept, acceptând această complicitate între comunism și capitalism mijlocită de tehnico-știința modernă, ne putem întreba de ce absorbția nu s-a produs mai degrabă invers, cu alte cuvinte de ce capitalismul n-a fost cel înghițit de comunism. Iar dacă comunismul a dispărut în cele din urmă în ciuda modernității sale, care au fost trăsăturile lui distinctive ce i-au provocat căderea? De fapt, slăbiciunea comunismului a stat, după Karnoouh, în faptul că n-a fost un tehnicism pur și simplu, ci un „milienarism al tehnicii pus în slujba unei utopii egalitare: pâine și electricitate”. Aspectul utopic al comunismului, „victimă a unui progresism optimist [...], a unui kantianism popularizat [...], nu i-a îngăduit să sesizeze statutul ontologic al tehnicii”, mai precis, să „stăpânească adevărata mișcare a raționalității tehnico-economice, străină oricărei utopii sociale” (Karnoouh, 2001, pp. 54-55). Altfel spus, capitalismul a fost mai secular, mai „nihilist” și în felul acesta mai modern și mai dinamic decât comunismul, întrucât n-a avut nicio utopie umanistă de

hrănit. De un tehnicism decomplexat, supunându-se dominației absolute a mărfii și alcătuiind astfel „un sistem mondial deschis și permisiv pentru toate obiectele, inovațiile și fluxurile financiare”, capitalismul nu avea, așadar, cum să nu învingă în războiul rece, „război al tehnologiei” (Karnoouh, 2001, pp. 54-55; vezi și Karnoouh, 2008, pp. 400-401).

Nu mai puțin importantă, pe de altă parte, pentru Claude Karnoouh a fost capacitatea capitalismului însuși de a evolua. Vorbind despre un capitalism „postmodern, de tipul al treilea, postindustrial, al modernității târzii” (Karnoouh, 2014, p. 203), Karnoouh amintește în repetate rânduri mutația socială petrecută în Occident după al Doilea Război Mondial, pe care Marx nu avea cum s-o prevadă. „Geniul capitalismului a fost [...] că a înțeles [...] că masele de salariați, urbanizați, emigrați, dezrădăcinați, proletarizați ai țărilor apusene nu mai aveau ca orizont utopia socială, ci căutau înainte de orice bunăstarea terestră imediată, de care stăpânii lor, «clasa celor cu timpul liber», se bucurau deja. [...] Sprijinit de o mobilizare intensă la scara infrastructurii industriale, capitalismul a putut lansa o adevărată acțiune publică de cumpărare a luptei de clasă, pe care a plătit-o cu consumismul individual și cu extinderea timpului liber și a serviciilor.” (Karnoouh, 2001, p. 61) Abundența relativ generală de după război a sugrumat, așadar, orice simț al revoltei radicale în Occident. Dacă până atunci capitalismul nu adusesese doar dezvoltare, ci și crize economice și războaie mondiale, iar ca reacție – războaie civile și revoluții, pacea și prosperitatea atinsese finalmente în țările apusene au modificat reprezentările claselor populare despre lume.

Relațiile de producție capitaliste, pentru a relua limbajul lui Marx, n-au sucombat, așadar, în fața forțelor de producție generate de capitalism – dintre care cea dintâi, proletariatul însuși, părea destinat să facă revoluție. Dimpotrivă, capitalismul a reușit să integreze aceste forțe în sistem, intensificându-le pe deasupra, prin consumism, atât productivitatea, cât și exploatarea. Căci da, proletariatul occidental continuă să fie exploatat, cum remarcă pe bună dreptate Claude Karnoouh, iar plusvaloarea extrasă mai departe de capital din muncă, în ciuda bunăstării materiale și a culturii industriale de masă de care are parte clasa muncitoare. Ca animalele de fermă, ce sunt îngrășate spre a fi sacrificate, proletarii nu fac decât să asigure prin consumul lor mișcarea mașinii producției care-i exploatează punându-i la lucru. Iar dacă uneori apar și probleme de parcurs, care trezesc reacții de opoziție, situația nu e gravă:

dorința de schimbare a lumii este, în realitate, constitutivă modernității tehnno-științifico-capitaliste, care trăiește din ea. „Ceea ce caracterizează revoltele și revoluțiile moderne – observă Karnoouh – este că scopurile lor prime și ultime urmăresc intensificarea modernității înseși. Ele vizează întotdeauna să dezrădăcineze și mai radical oamenii, să distrugă stările de lucruri pe care cunoașterea științifică le privea deja ca arhaice, adică depășite, hărăzite «coșului de gunoi al istoriei».” (Karnoouh, 2001, p. 155)

Concepția sintetică despre capital, știință și tehnică propusă de Claude Karnoouh este, în concluzie, plurivalentă. Ea critică, cum am văzut, ca pe o iluzie ideea marxistă după care modernitatea comunistă ar putea evita „frenetica alienare a dezvoltării tehnice” prezentă în capitalism – idee dezmințită de industrializarea dezumanizantă din „capitalismul de stat” al Uniunii Sovietice (Karnoouh, 2014, pp. 52, 145, 227, 247). În același timp, Karnoouh reușește să demonteze și prejudecata inversă (în special est-europeană și românească), după care „relele” industriale care au lovit țările din răsăritul Europei în perioada socialistă – masificarea și sistematizarea orașelor, dezrădăcinarea țăranilor, distrugerea așa-numitului specific național, urâtirea peisajului, poluarea naturii, dispariția unor vechi meserii ori a vechilor elite, desacralizarea societății, decăderea culturii, răsturnarea tuturor valorilor etc. – ar fi „comuniste”, iar nu pur și simplu moderne. Comparația cu Vestul însuși, unde lucrurile acestea nu s-au petrecut, ce-i drept, la fel de abrupt, întrucât aici modernizarea a început mai repede, sau cu alte zone ale lumii a treia, neafectate de comunism, însă supuse influenței occidentale, precum și anii postcomuniști din Europa de Răsărit, care în parte au accentuat răul, scot la iveală faptul că toată această distrugere ține de „esența însăși a modernității”, de „destinul ei (*Geschick*)” (Karnoouh, 2008, p. 395; 1999, pp. 74 și 92).

În sfârșit, tot în această logică ce reunește capitalism și modernitate, Karnoouh descrie – de data asta împotriva iluziilor neo-stângii occidentale – felul în care anumite forme de emancipare socială, în mod obișnuit asociate cu idealurile socialiste ale modernității, se dovedesc compatibile cu capitalismul și nu-i afectează esența. Nu doar bunăstarea maselor, despre care am vorbit deja, dar și revoluțiile sexuală ori rasială începute în anii 1960 în Occident și-au găsit locul în lumea exploatării capitaliste, având în această privință, s-ar putea spune, soarta votului

universal, despre care socialiștii de odinioară, contemporanii lui Marx și Engels, credeau că, odată obținut, va arunca în aer societatea burgheză. În realitate însă, forțele la prima vedere opuse lumii burgheze ajung s-o servească sau, mai bine spus, sistemul izbutește să se folosească de ele cu succes. Alegerea „omului providențial” Obama la președinția Statelor Unite n-a schimbat cu nimic, în ciuda culorii diferite a pielii sale, natura politicii imperialiste americane, ci poate doar direcția acesteia: SUA au hotărât să-și mute privirea de la Orientul Apropiat la Extremul Orient, unde ascensiunea Chinei e tot mai îngrijorătoare. Însăși „ecologia – mai spune Karnoouh –, care pretinde că asumă contestarea contemporană a dezvoltării tehnico-științei [...], creează noi mărfuri, participând astfel, fără voia sa, la extinderea sferei mercantile” și deci la reproducerea lumii pe care o combate (Karnoouh, 2014, pp. 14-33 și 99-100; 2001, pp. 155-156 și 166). Ceea ce nu poate să nu ne ducă cu gândul din nou la Heidegger și la faimoasa lui sentință din „Scrisoarea despre «umanism»”: „Răsturnarea unei propoziții metafizice rămâne o propoziție metafizică” (Heidegger, 1988, p. 310).

**CÂT DE ACTUALĂ ESTE CRITICA CONSUMISMULUI ASTĂZI?
CÂT DE DEPARTE POATE MERGE ANTIPROGRESISMUL?
CUM SE ÎMPACĂ PESIMISMUL METAFIZIC AL LUI
CLAUDE KARNOOOUH CU CHEMAREA LA RELANSAREA
„LUPTEI DE CLASĂ”?**

Firește, nu am pretenția să epuizez cu câteva citate subiectul și nici să expun toate articulațiile conceptuale ale sintezei filozofice făcute de Claude Karnoouh. Odată schițate însă liniile de forță ale teoriei sale, să mi se îngăduie, la sfârșit, câteva observații.

Dacă ar fi să ne reamintim de fraza scrisă odinioară de Marc Bloch, potrivit căreia „oamenii sunt întotdeauna mai apropiați de vremea lor decât de părinții lor”³, se poate spune că opera lui Claude Karnoouh reflectă și ea o epocă. Critica consumismului, bunăoară, care ocupă, cum am văzut, un loc important în scrierile sale, a fost probabil potrivită situației social-economice din Occidentul postbelic, în care, pentru prima dată în istorie, „o eră a abundenței, sigur, una inegal repartizată, dar, oricum, o abundență în toată puterea cuvântului” (Karnoouh, 2014,

³ Este o remarcă pe care Karnoouh o reia cu plăcere cu diverse ocazii (vezi, de exemplu, Karnoouh, 2001, p. 154).

pp. 220-221) s-a instalat în societate. Iar efectele acestei prosperități de masă în slăbirea conștiinței de clasă au fost incontestabile. Mai este însă critica consumismului actuală astăzi? Nu riscă ea să devină excesivă într-un moment în care capitalismul postmodern despre care ne vorbește Karnoouh pare să facă loc unei forme mai clasice de capitalism, mai apropiate oarecum de imaginea pe care Marx și-o făcuse despre el? Iată prima întrebare la care merită, cred, să reflectăm.

Ce-i drept, atacând consumismul societății occidentale, ale cărui fantasmе s-au extins la nivel planetar, Karnoouh recunoaște că există și un „consum legitim”, atunci când e vorba, de pildă, de „măsuri de igienă și de protecție medicală”, de „mijloace de trai” care să asigure o „existență confortabilă” ori de „condiții pentru o viață culturală decentă”. Critica lui ar viza, așadar, doar consumul superfluu, ceea ce el numește „hiperconsumarea inesențialului”, „adevăratul motor al capitalismului de tipul al treilea” (Karnoouh, 2014, p. 125).

Dar cum se poate defini un asemenea consum „inesențial” fără a cădea în subiectivitate? Oare la capătul unei istorii a umanității trăite sub spectrul foametei, când capriciile meteorologice puteau să secere populații întregi, excesul de mâncare, de exemplu, căruia i-au căzut victime în ultimele decenii mase de oameni în Occident sau în alte părți în dezvoltare ale lumii și care a ajuns o problemă medicală, poate fi privit pur și simplu drept consum superfluu ori trebuie explicat ca o inerție istorică (e bine să ai rezerve pentru zile negre), în anumite privințe inevitabilă și deci justificabilă? Și oare nu tocmai istoria claselor dominante – care ies astăzi în evidență prin silueta lor sportivă, după ce s-au bucurat de avantajele (și dezavantajele) grăsimii în trecut – ne arată că o asemenea inerție se epuizează în cele din urmă, dacă abundența de hrană devine permanentă, ceea ce chiar și astăzi e valabil doar la cei cu bani?

De altfel, definind „pauperizarea relativă a proletariatului”, Marx însuși făcuse deja constatarea că nevoile oamenilor, inclusiv cele ale muncitorimii industriale exploatate de capital, sunt relative, întrucât sunt determinate social și țin de un „standard de viață tradițional” (Marx și Engels, 1957-1988, vol. 16, p. 157). Tutunul, de pildă, un articol de lux la începuturile lui, devenise pe vremea lui Marx un bun „necesar”, care trebuia acoperit de salariile oricât de mizerabile primite de muncitorii englezi. Care să fie deci limita „esențialului” și unde începe consumul nelegitim? Și, chiar admitând că putem face o asemenea delimitare,

de ce ar fi aspirația spre lux condamabilă, după ce bogații s-au bucurat tot timpul de el? Mai mult, ce facem când însuși „consumul legitim”, pe care îl apără și Claude Karnoouh, devine tot mai greu de asigurat, când, de exemplu, sistemul universal de sănătate sau de pensii se clatină, liniile ferate periferice se închid, prețul energiei crește? Iar asta nu la marginile planetei, în lumea a treia, ci în țările dezvoltate ale globului, ca, de pildă, în clipa de față în Franța, unde capitalismul lăsat tot mai liber în ultimele două-trei decenii începe să-și arate efectele, statul bunăstării instaurat în 1945 se destramă, iar sărăcirea mai tuturor categoriilor sociale, inclusiv a celor ce au un serviciu, inclusiv a claselor de mijloc, e în creștere. A fost de ajuns o mărire aproape nesemnificativă, „inesențială”, a prețului motorinei în 2018, ca să avem așa-numita revoltă a „vestelor galbene”.

De fapt, indiferent de ciclurile economice ale capitalismului, în care perioadele de stagnare sau declin alternează cu perioade de prosperitate a afacerilor, „subconsumul”, iar nu supraconsumul este condiția majorității proletare. Ce-i drept, ideea că subconsumul maselor ar fi la originea crizelor de „supraproducție” și că deci lansarea unui consum popular explică de ce capitalismul a reușit în deceniile de după război să evite crizele este o teorie la modă printre economiștii keynesieni. Dar o analiză elementară a funcționării capitalului ne arată că supraconsumul de masă e un mit. Capitalismul n-ar putea funcționa nici măcar o clipă fără să genereze profit. Iar profitul se face, vrând-nevrând, prin extragerea de plusvaloare din muncă, adică prin menținerea salariilor clasei muncitoare sub nivelul valorii pe care această clasă o creează. Ca atare, în capitalism, proletariatul va consuma întotdeauna mai puțin decât produce. Oricum am privi problema, un consum de masă excesiv este deci imposibil în raport cu potențialul productiv al societății capitaliste, ca și cu producția realizată efectiv. Mai mult, dacă consumul din societatea capitalistă poate fi acuzat că alimentează producția și deci exploatarea, asta e valabil pentru toate formele lui. Nu doar producția capitalistă „inesențială” de parfum, ci și cea „necesară” de ciorapi se face extrăgând plusvaloare din muncă.

O altă întrebare pe care ne-o putem pune ține apoi de viziunea mai generală a lui Claude Karnoouh asupra progresului. Așa, de exemplu, nu e clar de ce antiprogresismul său, care este unul din punctele cele mai importante care-l desparte de marxism, ar trebui să se oprească la

lumea modernă, care a asistat la nașterea și dezvoltarea capitalismului. Heidegger însuși merge mai în spate, măcar până la Socrate, dacă nu până la Parmenide, atunci când se angajează în critica metafizicii. La fel, Școala de la Frankfurt – a cărei critică a „raționalității instrumentale” amintește pe alocuri de ideile lui Karnoouh – se întoarce cu genealogia societății pe care o atacă până la greci și Ulise, adică până la izvoarele civilizației. În plus, lumea capitalistă modernă este totuși rezultatul istoriei ce o precedă. A vrea să faci din ea un „hapax”, ceva cu totul singular, ar introduce o cezură și un dualism în interiorul istoriei omenirii greu de înțeles.

Apoi, dacă acceptăm drept justificată viziunea pesimistă pe care Claude Karnoouh o are despre modernitate, n-ar trebui să constatăm că însăși condiția umană nu stă mai bine? În *Adio diferenței*, Karnoouh se teme de „mutația antro-po-biologică” pe care tehn-o-știința mobilizată de capital ar putea-o produce în anii ce urmează (Karnoouh, 2001, p. 169). Dar nu e *homo sapiens* însuși rezultatul unei mutații onto-biologice? Nu e „artificialul” omului tot așa de vechi ca omul însuși. Oare trecerea de la simpla adaptare a omului la natură la transformarea acesteia de către om, care s-a făcut în paralel cu transformarea naturii umane înseși, nu a început deja în paleolitic?

Desigur, în calitate de antropolog și de cunoscător direct al societăților țărănești premoderne, Karnoouh poate să evite cu ușurință capcanele unui progresism de doi bani. Fără a idealiza trecutul, el poate să relativizeze prezentul. Dar cât de departe poate merge relativismul acesta? De ce să nu se întindă, bunăoară, până la „antispecismul” radical din zilele noastre? Dacă toate formele umane de societate, economie și cultură își au demnitatea lor, mai mult, dacă nu se poate stabili nicio ierarhie între ele, de ce să nu afirmăm lucrul acesta și despre toate formele de viață. Dintr-o asemenea perspectivă însă, accentul negativ pus de Karnoouh pe capitalism și importanța acordată criticii modernității și-ar pierde relevanța. Modernitatea capitalistă ar fi doar o formă socială în plus într-o istorie mult mai largă, de care ar fi înghițită și care n-ar avea, așadar, nimic special de învățat din critica ei.

Există apoi o ambivalență în felul în care Claude Karnoouh interpretează fenomenul socialismului care a existat în Uniunea Sovietică și în țările satelite. Pe de o parte, el afirmă că, în ciuda iluziilor sale milenariste, de eliberare a omului de exploatare și necesitate, „comunismul

real” n-a fost decât o formă particulară de modernitate tehnico-științifică productivistă și dezumanizantă. „Atât comunismul sovietic, cât și apendicele sale europene și asiatice n-au fost la urma urmei – spune Karnoouh – decât o tentativă de accelerare a modernității ca atare, o tentativă incapabilă să reorienteze destinalitatea Capitalului ca scop ultim al istoriei”. Trebuie demontată, adaugă el, „acea mitologie optimistă marxist-leninistă cu originea în epoca Luminilor, care vedea în munca productivă o valoare pozitivă a forței de acțiune umane cu condiția ca orânduirea politico-socială s-o smulgă din necesitatea și de sub imperiul diktatului reprezentat de plusvaloare. Realitatea însă, inclusiv cea a comunismului real, dispărut astăzi, a demonstrat că munca de producție (chiar temperată de o moderare a productivității și de o mai substanțială redistribuire socială a plusvalorii) n-a fost niciodată un destin glorios, ci o teribilă, și poate demonică, fatalitate” (Karnoouh, 2014, pp. 227 și 145; vezi și pp. 52, 145).

Pe de altă parte însă, tot Karnoouh sugerează alteori că idealurile milenariste ale comunismului n-ar fi fost doar falsă conștiință, iluzia cu care trebuia să se autoamăgească un tip particular de productivism „demonic” – de altfel, și productivismul capitalist, chiar dacă mai atașat „imanenței”, mai „nihilist”, e plin de false conștiințe, dintre care unele, cum este „fetişismul mărffi”, sunt criticate, cum am văzut, de Karnoouh. Dimpotrivă, ar fi existat în comunism o aspirație autentică, chiar dacă fulgurantă și coruptă ulterior de cursa redutabilă în care comunismul sovietic s-a angajat alături de capitalismul productivist din Apus. Pretențiile comunismului de a „încarna posibilitatea cea mai radicală a unei împliniri istorice privite în orizontul sfârșitului necesității” sau „obiectivul [comunism al] unei societăți ideale, la care urma să se ajungă după eradicarea exploatării de clasă”, nu sunt puse de Karnoouh pe același plan al neadevărului ideologic cu pretențiile capitalismului, cu amăgirea publicitară a „democrației de masă consumiste” cu care burghezia face paradă (Karnoouh, 2001, pp. 54-55; Karnoouh, 2014, p. 169). În ciuda unei critici esențialiste și fără rest a modernității industriale, există, așadar, la Karnoouh o simpatie pentru modernitatea comunistă. Ea explică și evocarea în termeni binevoitori a anumitor aspecte ale socialismului românesc – alfabetizarea în masă, satisfacerea nevoilor sociale elementare, promovarea reală a cadrelor provenite din țărâtime și proletariat (Karnoouh, 2001, p. 57) –, precum și negarea

caracterului popular al Revoluției din 1989 – simplă „lovitură de stat”, „Termidor danubian” (Karnoouh, 2008, p. 372) – ori amărăciunea lui Karnoouh de după 1990. Nu puține sunt cronicile sale postrevoluționare în care deplânge, prin contrast cu epoca modernă de dinainte, jefuirea avuției publice, dezindustrializarea, starea de abandon a satelor și micilor orașe, șomajul mai mult sau mai puțin mascat, emigrația masivă, servilismul în politica internațională al elitei românești etc.

Această ambivalență față de modernitatea comunistă e legată probabil și de o altă pendulare între două perspective diferite – ca să nu spunem opuse. Căci nu este oare un paradox să lansezi – așa cum i se întâmplă adeseori lui Claude Karnoouh – apeluri la reluarea „luptei de clasă” într-o lume modernă văzută, pe de altă parte, ca supusă în toate formele ei unui destin ce-și urmează cursul peste capetele oamenilor? Pot fi oare aceste două atitudini conciliate? Cum se împacă activismul politic cu pesimismul metafizic? Iar în spatele lor marea întrebare – pot fi cu adevărat împăcați Marx și Heidegger?

Impasul acestei situații este recunoscut chiar de Karnoouh, care și-l asumă însă ca revoltă etică în fața unei lumi constituite pe baza voinței de putere și a rapacității fără limite (Karnoouh, 2014, p. 111). Dar morala personală nu e totuna cu politica de clasă. Putem milui plini de compasiune un cerșetor fără să avem cea mai mică iluzie că asta ar schimba cu ceva destinul lumii. Pentru acțiune politică însă, mai ales când nu e vorba de o simplă activitate oportunistă sau birocratică, ci de opoziție colectivă, de voință de emancipare socială, ar fi nevoie de o direcție, de un sens. Care e însă sensul istoric pe care-l are în vedere Claude Karnoouh când ne cheamă la luptă?

Această aporie explică probabil o parte din previziunile sale sumbre, care ies din registrul pur filozofic și intră în lumea faptelor empirice, concrete. E răzburarea luptei de clasă în realitate imposibile și fără sens. Dacă lumea modernă nu poate fi schimbată, atunci să piară: un război mondial iminent, efectul de seră care va devasta planeta, Pământul care nu mai poate recicla deșeurile întreprinderilor umane – toate acestea sunt evocate de Karnoouh spre a ne avertiza că, „în aburii apoteozei terminale”, „metafizica” ne conduce „spre abator”, iar omul nu face prin proiectul său modern decât „să-și semneze propriul certificat de deces” (Karnoouh, 2014, p. 44; Karnoouh, 1999, pp. 132-133).

Astfel, în locul sintezei, atât de greu de realizat, între acțiunea pozitivă, dar concretă, „ontică”, a luptei de clasă despre care ne vorbește Marx, și destinalitatea negativă, dar „ontologică”, a lumii moderne, pe care o are în vedere Heidegger, avem în cele din urmă un rezultat care mai degrabă se îndepărtează atât de marxism, cât și de heideggerianism. Finalitatea nihilistă, pe care, spre deosebire de Marx, Karnoouh o atribuie istoriei moderne, ia la el o conotație empirică, ce nu există la „ontologicul” Heidegger. Căci „uitarea Ființei” (*Sein*) în favoarea „ființării” (*Seiende*), despre care ne vorbește Heidegger, nu înseamnă un proces de aneantizare a acesteia din urmă. Dimpotrivă, păcatul „ființării” este că ocupă toată scena, făcând „Ființa” atât de greu de regăsit. În vreme ce Heidegger insistă, așadar, tocmai asupra durabilității, a puterii ontice a modernității pe care o critică ontologic, Karnoouh exaltă fragilitatea lumii moderne și-i cântă pur și simplu prohodul, prevestindu-i sfârșitul social, politic, ecologic, rezumat în cuvintele: „there will be blood”. Este o metafizică inversată, nu depășită. Fatalitatea social-istorică, evenimentul destinal (*Ereignis*) par la fel de riguros determinate, la fel de imanente la Karnoouh ca în cel mai strict economism, scientism sau tehnicism pe care le combate. Și el pare a crede, ca toți modernii, că obiectivarea, tehnologizarea, capitalizarea pot și trebuie să ajungă totale. Doar că acolo unde modernii jubilează, el se cutremură. Acolo unde ei prevăd raiul pe pământ, el anticipează infernul.

Critica lui Karnoouh pare, așadar, mulată uneori pe iluziile pozitivistice pe care le demască. Sigur, nimeni nu poate ghici viitorul în ceașca de cafea. Privind însă în urmă la istoria deja trecută a umanității, sunt destul de multe șanse ca lumea să meargă înainte cu răul ei cu tot. Meditațiile melancolice ale indivizilor, oricât de îndreptățite ar fi în sine, n-au împiedicat până acum, nici subiectiv, nici obiectiv, omenirea să trăiască și să comită excese. Istoria continuă prin gunoaie, catastrofe, orbire și moarte. Ea nu e absolută, nici măcar în rău. Aici este, cred, limita lucidității istorice a lui Claude Karnoouh, altminteri în multe privințe remarcabilă.

Ceea ce nu înseamnă, firește, că poziunea de umoare neagră pe care ne-o servește Karnoouh n-ar avea efecte curative. Ea constituie un binevenit avertisment adresat celor îmbătați de „revoluțiile” tehnologice de tot soiul, despre care se crede că vor rezolva totul. Ea este de asemenea un prilej de reamintire pentru cei ce uită că dezvoltarea tehnicii și a

științei europene nu s-a făcut doar cu cărți, eprubete și discuții savante, ci că a fost legată de o istorie socială și politică bazată pe violență și exploatare. Vorba lui Claude Karnoouh: încă un efort, tovarăși, și ajungeți revoluționari!

BIBLIOGRAFIE

- Goldmann, L. (1973) *Lukács et Heidegger*. Paris: Denoël/Gonthier.
- Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1988) *Repere pe drumul gândirii*. Traducere de T. Kleininger și G. Liiceanu. București: Editura Politică.
- Heidegger, M. (2003) *Ființă și timp*. Traducere de G. Liiceanu și C. Cioabă. București: Editura Humanitas.
- Karnoouh, C. (1999) *Cronica unui sfârșit de secol*. Traducere de M. Boiangiu. Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Karnoouh, C. (2001) *Adio diferenței: eseu asupra modernității târzii*. Traducere de V. Ciomoș, H. Lazăr, C. Mihali. Cluj-Napoca: Editura Idea Design & Print.
- Karnoouh, C. (2008) *L'invention du peuple. Chroniques de Roumanie et d'Europe orientale*. Paris: L'Harmattan.
- Karnoouh, C. (2014) *Raport asupra postcomunismului și alte eseuri incorecte politic*. Traducere de T. Dumitru. Suceava: Editura Alexandria Publishing House.
- Losurdo, D. (2013) *Gramsci, un gânditor politic pentru secolul XXI?* Traducere de G. Chindea. Disponibil la adresa: <http://www.criticatac.ro/gramsci-ganditor-politic-pentru-secolul-xxi/> (Accesat: 5 decembrie 2019).
- Lukács, G. (1933) „Mein Weg zu Marx”, *Internationale Literatur* 2, pp. 185-187.
- Lukács, G. (1996) *Chvostismus und Dialektik*. Budapesta: Áron Verlag.
- Lukács, G. (2014) *Istorie și conștiință de clasă*. Traducere de M.-M. Anghelescu. Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Marx, K. și Engels, F. (1957-1988) *Opere*, vol. 1-37. București: Editura de Stat pentru Literatură Politică/Editura Politică.
- Tertulian N. (2006) „Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger”, *Actuel Marx* 39 (1), pp. 29-53.

CLAUDE KARNOOUIH ȘI DESTINUL NIHILIST AL MODERNITĂȚII

Ionel Bușe

ABSTRACT

In addition to the critical appreciation of his method of thinking, I have tried to highlight two fundamental ideas of Claude Karnoouh: 1. Modernity as a result of a new way of being in all fields, which ultimately includes research in the field of practical knowledge, initiated by medieval Catholicism which, by imposing its values, primarily utilitarian, to all the conquered archaic worlds, universalizes and violently uniforms the world by saying goodbye to the difference. The more we advance in modernity, the more violence becomes a mass one, supported by the most sophisticated technical means. It is a rigorously programmed death by calculations, by researches, produced by causes such as experimentum and ingenium, proper to the scientific thinking of medieval Latinity. Applying to that Heideggerian Gestell, in order to know the manifestations of techno-science, Claude Karnoouh thus reveals the fatal fate of the nihilism inherent in modernity. In late modernity man fully becomes a being-for-war.

2. In Claude Karnoouh's terms, this one is nowadays embodied in the globalized structure of postmodern man. Globalization, which is the globalization of capital, sets the tone in all its forms, including the so-called democratic and human rights. It is nothing but putting all human societies under the yoke of extorting the maximum profit for Capital. This is the case of the West with its successful US extension. The political, economic and military elites make the most important decisions alone. Through the financing by the big economic and financial companies of the electoral campaigns, the politics and the wars are put entirely in the service of these elites.

Keywords: *modernity, nihilistic destiny, techno-science, globalization, capital.*

Antropolog și filosof, format la școlile gândirii occidentale ale secolului trecut, Claude Karnoouh este o apariție singulară în spațiul românesc, de care s-a legat încă din anii '70 ai secolului trecut. L-am cunoscut la Craiova cu ocazia lansării volumului *Raport asupra comunismului*. Un an mai târziu își lansa o altă carte, *Pentru o genealogie a globalizării*, despre care am vorbit atunci la rugămintea unei colege de la universitate. Aveam o vagă idee despre cercetările de antropologie din Maramureș, despre eseurile sale politice și culturale, de la foștii săi studenți de la Cluj, dar și de la intelectualitatea post-decembristă, care nu-i fusese întotdeauna favorabilă. Cu alte cuvinte, aveam o cunoaștere, „din auzite”, destul de comodă (despre o persoană incomodă!), cum se întâmplă adesea, în astfel de situații, când ignorăm să cercetăm cu mintea noastră un lucru. Îl luăm gata servit de pe piața cuvintelor: „comunist francez”, „evreu”, „anti-american”, „anti-sionist” și „prorus”, clișee pentru un profil de personaj „expirat” în atmosfera noastră postcomunistă.

Cum cuvântul anticomunist, după căderea lui Ceaușescu, era pe buzele intelocraților noștri în fiecare zi, nu puteam nici eu să mă sustrag vremurilor... Format ca tânăr profesor de filosofie la Universitatea din București, în ultimul deceniu al Epocii de Aur, cunoscând tarele regimului, aveam o scârbă viscerală față de activiștii de partid, de aroganța lor, de securiștii care ne luau urma prin țară, de vremurile de plumb ale „Cântării României”, de „socialismul științific” și „materialismul dialectic și istoric” de la facultate. Dar cine nu avea? În plus, văzusem cu ochii mei, în anii 90, tot felul de staliniști pe la diverse universități franceze, care-mi întăriseră ideea că „lagărul nostru comunist” ar fi fost imposibil de menținut fără ajutorul „pretinilor” săi occidentali, de unde porniseră și toate nenorocirile secolului, începând cu Marele Război.¹

¹ Că a trebuit să participăm și noi pentru Transilvania? Mult mai mare ne-a fost jalea decât bucuria! Ajunsesem pe marginea prăpastiei și pe cale să fim desființați ca națiune. Peste 250 de mii de militari și 430 de mii de civili morți în timpul războiului. Am golit satele valahe de bărbați și-am lăsat mii de văduve cu copii să moară de foame. A meritat, oare, acest război? Pentru ce au fost sfărtecați străbunicul meu și tatăl lui în Valea Jiului? Ca urmașii lor să trăiască în sărăcie? Nici măcar memoria nu le este respectată de această istorie „grandioasă”! Ce ne-au dat românii transilvăneni în afară de dispreț, după această jertfă? Sacrificiul este acela prin care-i salvezi pe cei apropiați, în primul rând, nu-i bagi în pământ, din așa-zisă „dragoste de țară”! Pământul care li s-a dat văduvelor după război, ori nu mai aveau cu cine-l munci și-l vindeau, ori era luat de marii proprietari cu ajutorul administrației birocratice

După ce am participat la prezentarea cărții sale, câțiva amici, mai în glumă, mai în serios, mă și apostrofau că m-am dat cu comuniștii... *Tu, care ești cu Eliade, Noica, Cioran și te revendici de la Școala franceză a imaginarului, prin maestrul tău, Jean-Jacques Wunenburger...* Dar lucrurile nu sunt întotdeauna așa de simple! N-am regretat deloc că am citit eseurile sale „incorecte politic”. Dimpotrivă! De de la enciclopedismul și de la stilul scriiturii sale atipice, la metoda istorico-critică de cercetare, totul mi se părea un lucru bine făcut. Fusesem surprins însă de faptul că prefațatorul, de altfel un reductibil profesor de filosofie de la Universitatea din București, nu vorbise despre conținutul cărții, în afara unei critici la adresa hiperspecializării, apreciind că autorul practică „eclectismul de bună calitate”.² Cu toate argumentele sale, când am citit aceste cuvinte nu m-am putut abține să nu schițez un zâmbet. M-am gândit imediat la *Argumente și Fapte. Argumente*, da, dar *Fapte...*! Unde erau acele „fapte”, asupra cărora se aplica „eclectismul de bună calitate” al lui Claude Karnoouh? Ar fi fost poate necesar de amintit câteva dintre ele, cel puțin pentru crezul autorului cu privire la adecvarea teoriei la *praxis*.

Au urmat alte întâlniri și lecturi, iar lucrurile au intrat pe un făgaș normal. Distanța abstractă dintre autor și cititor s-a redus considerabil. Efectiv, omul Karnoouh m-a cucerit cu franchețea, buna dispoziție, darul extraordinar de a povesti, de antropolog care a trăit efectiv lângă țaran, „la coada vacii”, cu judecata sa frustă, fără politețea ipocrită a occidentalului, cu înjurătura neaoșă, românească, în grai maramureșean. Cine i-a citit cu atenție eseurile e imposibil să nu fi remarcat acea unitate subtilă de gând, chiar dacă poate nu ești de acord întotdeauna cu ideile lui, unitate ce creează un profil de intelectual puternic care, cum el însuși o spune, invocându-l pe Nietzsche, dă naștere stilului „critic cu lovituri de *ciocan*” și manifestă „o absență a supunerii față de vreo *doxa* a buneicuviențe universitare sau față de clișeele și rețetele de gândire mediatice” (Karnoouh, 2016, p. 28).

și corupte, care le transfera amărăților terenuri nefertile. Vezi revolta țărăneas-că de la Tg-Logrești din 1932!

² Nu consideram potrivită, de asemenea, noțiunea de „eclectism”. În limba română uzuală ea a dobândit un sens peiorativ. După ce s-a deprecia sensul cuvântului (și așa pe muchie de cuțit!) e mai greu să-l cârpești cu un adjectiv pozitiv, mai ales că autorul fusese acuzat de „eclectism”, înțelegând prin aceasta o metodă deficitară.

Critica, din orice poziție și liberă de orice angajament (universitar, mediatic, politic etc.), este un exercițiu de clarificare cu sine, de autentificare, și mai apoi de mediere și de clarificare cu ceilalți. Acest exercițiu de clarificare cu sine este unul liber și original, deși, înainte de a fi liber și original, trece printr-o ucenicie la școala unor mari gânditori. Și Claude Karnoouh arată fără echivoc care-i sunt rădăcinile spirituale, pentru ca lectorul să țină cont în lectura sa. Hrănit cu marxism, antropologie, cu filosofie critică și fenomenologie post-husserliană, Claude Karnoouh își mărturisește atașamentul față de primii deconstrucțori ai modernității: Marx și Nietzsche, dar și față de Heidegger, Hannah Arendt, Simone Weil, Adorno Benjamin, Carl Schmitt, de profesorii săi luminați: Gérard Granel, Lévi-Strauss, Henri Lefebvre, Roodney Needham.

M-am întrebat de ce se autointitulează Claude Karnoouh un „sceptic în acțiune”. Scepticul, după cum se știe, cel puțin în tradiția filosofică a grecilor, întemeiată de legendarul Pyron din Elis, nu dorește acțiunea. Judecățile fiind de forțe egale, demersul său este, în ultimă instanță, suspendarea lor (*epoché*) și refuzul de a acționa potrivit vreuneia dintre ele. Scopul gânditorului este starea de *ataraxia* (liniștea sufletească), ca în gândirea indiană. *Iată idealul!*, le-ar fi spus Pyron elevilor săi, speriați de furtună, aflați în larg pe o corabie, arătându-le un porc care mânca liniștit pe puntea ei. Pentru a înțelege însă ce este „un sceptic în acțiune” pentru Claude Karnoouh, trebuie să treci prin sinusoidale gândirii sale atipice. În acest sens, am ales să trec și eu, la ceas aniversar, intrând pe una din porțile lăsate deschise de autor pentru lectorul său, și anume, cea despre destinul nihilist al modernității.

NAȘTEREA LUMII MODERNE

Cu siguranță, mulți ar spune că lumea modernă își are originea mult mai demult decât la sfârșitul Evului Mediu, că Europa Occidentală își trage rădăcinile din lumea greco-romană și din creștinism. Această viziune asupra Europei nu este una neapărat falsă, dar intră în altă logică decât a filosofiei istoriei lui Claude Karnoouh, ca răspuns aplicat la faptele istorice ale unei epoci. Mai curând, s-ar putea spune că reprezentările cu privire la lume, la globul pământesc din lumea greco-romană au creat premisele teoretice îndepărtate ale nașterii modernității, însă contrar retoricii universitare obișnuite, din perspectivă istorică, „nici me-

tafizic, nici politic, nici etic noi nu mai suntem moștenitorii grecilor și romanilor” (Karnooouh, 2016, p. 112), notează Claude Karnooouh, trimițând la câteva lucrări de referință de Hannah Arendt, Simone Weil și Gérard Granel. În acest sens, el vorbește de o sinergie stranie care se elaborează lent de la căderea Imperiului Roman de Apus la orașul medieval. Ea culminează cu orașele mediteraneene ale „comerțului-lume” (Veneția, Genova, Florența), ale Ligii Hanseatice, care perfecționează mijloacele de comerț și de navigație, în așa fel încât toate acestea duc la apariția capitalismului, definit ca „punerea la lucru (sau la muncă) de către un individ sau grup de indivizi a unui capital pentru recuperarea aceluiași capital (sau a aceluiași procent de capital) amplificat cu o plus-valoare sau un proces de plus-valoare, proporțional cu capitalul investit” (Karnooouh, 2016, p. 113). Astfel, dualitatea capital-muncă își face loc în fundamentele a ceea ce numim modernitate.

Ceea ce pare să surprindă însă este faptul că în acest salt istoric al Occidentului, creștinismul catolic este vioara întâi. Modernitatea este rezultatul unui nou mod de a fi în toate domeniile, care cuprinde, în ultimă instanță, cercetarea din domeniul cunoștințelor practice, „a unor experimentări permanente îndreptate spre eficacitate, *experimentum*” (Karnooouh, 2016, p. 114), inițiată de catolicismul medieval. Cu *experimentum* își face loc o paradigmă cu totul nouă, un *eidos*, cum îi spune Claude Karnooouh, care ar depăși civilizația neolitică a raportului fondator urban/rural și pe care el o numește *postlitică*.

Desacralizarea naturii, a omului, valorizarea muncii productive căreia i s-a dat un scop salvator, radicalizat în protestantism, transformă totul în marfă. Nevoia de bani pentru exigențele papalității, cu armata ei de mercenari, „sfârșește prin a transforma în marfă chiar și ceea ce nu putea fi vândut, *Mântuirea* prin intermediul indulgențelor” (Karnooouh, 2016, p. 117). Puterea terestră redutabilă a catolicismului ar consta în expansiunea sa fără egal. Astfel, anul 1492, anul descoperirii *Lumii Noi* de către Cristofor Columb, este anul simbolic al începutului modernității. Orice expansiune împotriva *Islamului* pentru recucerirea Țării Sfinte nu se compară cu „globalizarea” creștinismului catolic însoțind armatele care cuceresc treptat *Lumea Nouă*. „Impunând puțin câte puțin teoria Judecării de Apoi, creștinismul pregătea deja sensul istoriei ca eschatologie a timpului, sensul unei istorii care, odată secularizată, își găsea sensul finalității în acțiunile *experimentum*-ului și ale *ingenium*-ului oamenilor Occidentului...” (Karnooouh, 2016, p. 121). Prin

impunerea valorilor sale, în primul rând utilitariste, tuturor lumilor arhaice cucerite, creștinismul occidental universaliza și uniformiza lumea spunând *adieu diferenței*.

Această totalizare a lumii își regăsește temeiul în interpretarea a ceea ce Heidegger numește esența tehnicii (ca *Gestell*, punere în formă, punere în cadru), la care Claude Karnoouh face apel, de mai multe ori, în eseurile sale. În acest sens, el trimite la un alt moment simbolic al istoriei modernității, și anume la *Bătălia de la Marignan* din 1515, când armatele regelui Franței François I au înfrânt curajoasa armată a *Confederației elvețiene*, datorită unei artilerii numeroase și foarte puternice. Autorul consideră că acest fapt istoric l-a ajutat să descifreze aspectele fundamentale ale modernității. În primul rând, e vorba de violența războinică fără precedent, prin folosirea unui mod nou de a ucide, prin artileria grea, care scoate din ecuație lupta corp la corp, ceea ce demonstrează că moartea războinică nu mai are niciun fel de morală. A devenit o moarte indirectă, masivă, administrată de la distanță, moartea anonimă, fără glorie și fără onoare. Este o moarte riguros programată prin calcule, prin cercetări, „produsă de cauze ca *experimentum* și *ingenium*, proprii gândirii științifice a latinității medievale” (Karnoouh, 2016, p. 62).

Moartea violentă, în masă, adusă de această artilerie nu este înțeleasă ca un fenomen social oarecare. Ea schimbă chiar modul de gândire al unei epoci. Aici Claude Karnoouh îl citează pe Marcel Mauss cu al său concept de „fenomen social-total”, corectându-l cu unul nou, după opinia sa, mai complex, și anume, „fenomen social-tehnic-economic total”. Astfel, autorul procedează la analiza acestui fenomen social-tehnic-economic, pe care-l consideră fundamental pentru transformările societăților europene de aici înainte. În acest sens, argumentele sale au în vedere faptul că dimensiunea economică este foarte importantă, pentru că dă seama de faptul că numai națiunile bogate își vor permite asemenea cheltuieli. Inovațiile au nevoie de bani. Banul se conjugă, astfel, din ce în ce mai mult, cu războiul și expansiunea. Bugetele militare devin din ce în ce mai mari. Nu întâmplător Veneția, considerată de autor primul oraș capitalist european, dezvoltă producția de vapoare și de arme de foc. Expansiunea ei în Mediterana este asigurată pentru o lungă perioadă de timp. Centralizarea puterii politice pe continent, apariția monarhiilor absolutiste, a marilor imperii, duce la mobilizarea unor armate și a unor flote puternice. Conjugarea dintre tehnic, economic și politic pregătește declanșarea de războaie din ce în ce mai puternice. Inginerul

devine un arhitect al războiului, care, la rândul lui, devine un vast laborator de experimente și de inovații tehnologice, dar și un instrument de noi arhitecturi politice. În industria de vârf a armamentului se cheltuiesc cele mai mari sume de bani pentru cercetare și sunt atrase creierile subtile ale umanității. Aici, inteligența inovativă a tehnicii atinge cele mai înalte culmi ale distrugerii. Înțelegem, acum, de ce autorul face apel la acel *Gestell* heideggerian, pentru a cunoaște manifestările tehnoscienței, reprezentând „destinul de neîmplânzit și fatal al nihilistului, inerent modernității prin esența sa” (Karnoouh, 2016, p. 69).

Utilizând o altă cunoscută formulă heideggeriană, care exprimă ontologic esența omului (omul ca *ființă-pentru-moarte*), Claude Karnoouh o transferă epocii noastre, considerată una a nihilismului împlinit și a globalizării generalizate, anume, omul ca *ființă-pentru-război*. Judecata sa fără echivoc evidențiază faptul că această globalizare generalizată nu este decât punerea sub tutelă a ansamblului societăților umane sub jugul extorcării profitului maxim pentru *Capital*. Astfel, concluzia sa este că „omul modernității târzii continuă să încarneze această ființă-pentru-război, pe care nicio transcendență n-o mai poate opri, nici măcar frâna, și aceasta, indiferent de justificările etice care pot fi avansate spre aplicare: drepturile omului, democrație, eliberarea femeilor și liberalizarea schimburilor comerciale, căsătorii pentru toți, căci, în ultimă instanță, încă o dată – și ca întotdeauna – singura care contează este forța celor puternici: ea este cea care dă tonul practicii și care apoi scrie istoria” (Karnoouh, 2016, pp. 69-70).

Iată, așadar, de unde acest scepticism al lui Claude Karnoouh, expus în sinteză în eseurile sale. Nihilismul modernității târzii ca înfundătură a umanității, ca dominație absolută a marelui *Capital* în expansiune în toate țările și pe toate continentele, impresionantă forță a celor mai puternici, e condensat deja în celebra vorbă a lui Napoleon către Goethe: „Le destin, c'est la politique” (Goethe, 1863). *Ființă-pentru-politeea* (Aristotel), omul își atinge astfel limitele ultime, devenind *ființă-pentru-război*. Studiul lui Claude Karnoouh confirmă aici o altă ipoteză a sa despre starea originară de violență a omului, temă care a constituit, de asemenea, una din preocupările sale, iar în volumul amintit este aplicată critic la teza lui Rousseau despre „bunul sălbatic”.³

³ Aș vrea să fac totuși precizarea că omul arhaic este violent, fără îndoială, dar violența lui are, în mare parte, un sens sacrificial, sacru. În argumentarea lui Claude Karnoouh, violența devine război pentru capital. În ceea ce privește problema morții și esența tehnicii, cred că omul se îndreaptă spre o lume în care

CINE CONDUCE LUMEA?

Întrebarea am găsit-o ca titlu al unui cunoscut volum de eseuri al lui Noam Chomski (Chomsky, 2018). Lumea o conduc învingătorii, iar învingătorii o fac cu violență. Cu cât înaintăm mai mult în modernitate, cu atât violența devine una de masă, susținută de cele mai sofisticate mijloace ale tehnicii. În modernitatea târzie omul devine, așadar, pe deplin o *ființă-pentru-război*. *Ființa-pentru-război*, în termenii lui Claude Karnoouh, este deja încarnată în structura omului postmodern. Ea e cultivată de marele capital, care-și exercită forța oriunde e nevoie și oriunde există posibilitatea obținerii profitului. Astfel, globalizarea, care este globalizarea capitalului, dă tonul în toate formele sale.

Răspunsul la întrebarea „Cine conduce lumea?” este totuși mai complex și necesită o argumentare pe măsură. Noam Chomsky consideră că „nu sunt greu de remarcat diferențele uriașe în ceea ce privește capacitatea de a modela relațiile internaționale pe care o au diferiți factori și de a identifica cei mai importanți și cei mai influenți actori” (Chomsky, 2018, p. 7). Noam Chomsky este cunoscut pentru poziția sa critică față de politica americană și crede că SUA este responsabilă, în cea mai mare măsură, de ceea ce se petrece în politica externă mondială, acuzată fiind de imperialism, de distrugerea mediului și chiar de terorism.

În contextul complicat al economiei mondiale de azi și al relațiilor internaționale, America apare ca o superputere mondială, dar a cărei *politeia* este, în mod paradoxal, în declin. A afirma acest lucru înseamnă a da speranțe forțelor antiamericane, fie celor care sunt angajate direct în confruntare militară (o parte din Islam), fie celor cu care acestea sunt deja în concurență (China, Rusia etc.). În ce constă acest declin al Americii de care vorbește Chomsky? După căderea Zidului Berlinului, într-o

doar piere. În termenii lui Heidegger, știința și tehnica nu gândesc, doar cunosc. Scopul războiului (tehnico-științific) de azi e distrugerea, pieirea, nu moartea. Moartea omului, în sens heideggerian, este pe cale să dispară. Când omul devine *ființă-pentru-război* el își pierde treptat capacitatea fundamentală de a avea acces la *ființă* ca *ființă* pentru moarte. Cyborgul viitorului „cunoaște”, dar nu gândește, este inteligența pură, dar nu gândirea. El poate eventual să piară, dar nu poate „muri”. De altfel, este considerat „non-muritor”. Omul transuman va înlocui, de fapt, omul. Robotul viitorului poate fi o mașină superinteligentă, dar irelevantă din punct de vedere al atributelor fundamentale ale umanului.

perioadă în care-și afirma din nou supremația, America și lumea Occidentală ridicau ode democrației liberale. Însă ascensiunea economiei și politicii asiatice (China, India etc.), precum și revenirea Rusiei cu interesele sale în Orientul Mijlociu și America Latină au schimbat un pic lucrurile. Declinul Americii, după Chomsky, stă în altceva, cu mult mai grav, în acești ultimi 30 de ani. E vorba de declinul democrației. Acest declin se manifestă în mai multe direcții. Cea mai importantă, desigur, este aceea în care cetățenii nu se mai simt reprezentați. Stau drept mărturie importante studii de sociologie politică. Votează sau nu votează este același lucru. Elitele politice, economice și militare iau singure cele mai importante decizii. Concentrarea capitalului determină și concentrarea deciziilor politice, iar prin finanțarea de către marile companii economice și financiare a campaniilor electorale, politica este pusă pe de-a-ntregul în slujba unor elite economice. Ideea apare pregnant și în eseurile lui Claude Karnoouh: „Cu adevărat important pentru adevăratele elite conducătoare din Statele Unite, acest complex militaro-industrialo-financiar, denunțat în epoca sa de președintele Einsenhauer, nu este partidul care va forma guvernul și va gira puterea, ci, în funcție de conjunctură, acela care, simulând interesele pentru obiectivele maselor, va fi capabil să mențină și să-și sporească dominația în scopul conservării tuturor avantajelor – financiare, politice și simbolice” (Karnoouh, 2014, p. 14). El ilustrează cu exemplul alegerii președintelui Obama („Cum se fabrică omul providențial”). Denunțând viabilitatea multiculturalismului, invocându-l pe filosoful Slavoj Zizek, potrivit căruia toleranța multiculturală este ideologia hegemonică a capitalismului global, Claude Karnoouh consideră că alegerea lui Barack Obama ca președinte reprezintă „una dintre cele mai spectaculoase operațiuni de marketing politic organizat, cu succes, în Statele Unite, de clasa conducătoare” (Karnoouh, 2014, p. 17).

Protecția „multiculturalistă” este văzută ca un simulacru politico-economic capitalist prin care cetățenii majoritari săraci sunt, de fapt, ținuti în sărăcie. Încurajarea multiculturalismului și a „politicii corecte politic” încalcă regulile de bază ale democrației prin eludarea lor ca cetățeni egali. În condițiile unei crize majore, clasa conducătoare americană, ca să-și remodeleze imaginea pe plan mondial, găsește elementul surpriză care să atragă voturile electoratului sărac și „multicultural”, Barack Obama (negrul alb), „ales pentru a face uitată administrația

Bush și catastrofele succesive cauzate de aceasta... Nu să schimbe cu adevărat ceva. Obama a devenit, prin urmare, cel mai în vogă neuroleptic colectiv de pe piața americană, o nouă versiune la prozac... El este noua față a capitalismului planetar, fața suplă, surâzătoare și multiculturală a imperialismului american” (Karnoouh, 2014, pp. 29 și 31).

Barack Obama ar fi, așadar, produsul perfect al elitei globaliste. Într-o cunoscută dezbatere (Carvalho și Dughin, 2016) dintre Alexandr Dughin, ideolog al Kremlinului, apropiat al lui Putin, și profesorul american de origine braziliană, Olavo de Carvahlo, autodeclarat conservator creștin, puterea globalistă în dispută, respectiv SUA, e considerată de ultimul un subterfugiu al elitei mondiale, care este transamericană și transnațională. Mai mult, SUA este chiar principala victimă a elitei mondiale. El dă câteva exemple de manifestări politice pe plan extern, când SUA a acționat împotriva intereselor sale ca națiune (Clinton, Obama ș.a.). „Elita globalistă nu este dușmanul Rusiei, al Chinei sau al țărilor islamice virtual asociate proiectului eurasiatic (susținut de Dughin, n.a.), ci mai degrabă colaboratorul lor și complice în eforturile de a distruge suveranitatea, puterea politico-militară și economia SUA” (Carvalho și Dughin, 2016, p. 62).

Profesorul brazilian a fost considerat un susținător al teoriilor conspirației, pentru a scoate de sub responsabilitate SUA ca națiune în procesul de stăpânire a lumii. Ceea ce interesează aici este faptul că, potrivit lui Carvahlo, ar exista trei forțe istorice care-și dispută azi puterea în lume, pe care le numește provizoriu: ruso-chineză, occidentală (în care este inclusă și America) și islamică. Dintre cele trei, numai prima poate fi percepută în termeni geopolitici, pentru că planurile și acțiunile ei corespund unor interese naționale și regionale bine definite. Ea este o elită politico-militară formată din serviciile militare și cele secrete. Elita economico-financiară occidentală (*Clubul de la Bilderberg*, *Consiliul pentru Relații externe*, *Comisia Trilaterală* etc.) se plasează deasupra intereselor naționale, inclusiv ale țărilor din care a pornit și care îi servesc acesteia ca bază de operații. Cu alte cuvinte, aceste țări ar fi deja niște țări captive. A treia este o elită religioasă, reprezentată de *Frăția musulmană*, care visează la instaurarea Califatului universal. Numai elita globalistă din Rusia și China este reprezentată de guvernele celor două țări. Elita occidentală, transnațională, controlează guvernele

națiunilor occidentale și nu ezită să lupte împotriva lor chiar prin intermediul dușmanilor propriilor națiuni, dacă interesele economice transnaționale o cer.

Pentru Alexandr Dughin, poziția lui Carvahlo nu este decât o găselniță americană menită să ascundă rolul Americii și al Occidentului în stăpânirea lumii. Nu există decât o singură elită globalistă, cea creată de Occidentul european și SUA, și care luptă împotriva „restului lumii”. Din „restul lumii” fac parte, printre altele, Rusia, China, o parte din America Latină și țările islamice. Dată fiind tendința de expansiune a capitalului, care e legea dominantă a existenței sale, nu este exclus un conflict catastrofal între elita planetară economico-financiară și statele naționale care se poziționează direct împotriva acestora și care caută să scape prin diverse mijloace de chingile dolarului. De aceea, pe lângă dezvoltarea arsenalului militar și recâștigarea unor zone de influență politică, a asocierilor pentru liberul schimb, „restul lumii” a luat în calcul și o uniune bancară. Este cunoscută, de asemenea, susținerea de către Dughin a vechii ipoteze a luptei dintre țările atlantiste (Occidentul mărilor) și țările Eurasiei (ale continentelor). Ideologia sa slavofilă, ca bolșevism de dreapta (naționalist), urmărește întărirea puterii Rusiei în regiune și în lume, printr-un proiect eurasiatic, alături de toate țările care se opun imperialismului american: de la o lume unipolară americană trebuie să trecem la una multipolară pentru a reinstaura echilibrul existent înainte de căderea URSS. De aceea, potrivit lui Dughin, împotriva SUA trebuie să se lupte prin orice mijloace, alături de oricine.

Rolul politic și militar al Rusiei în regiune și în lume a crescut continuu după venirea lui Putin la putere în Rusia. Acest fapt este bine conturat de Claude Karnoouh. Fără a aproba neapărat toate acțiunile lui Putin, el ne invită să le înțelegem în contextul creat de prăbușirea URSS. Putin și-a asumat rolul de a restabili autoritatea statală a Rusiei, suveranitatea ei, după un declin de mai bine de zece ani. Claude Karnoouh ne reamintește că suveranitatea definește, în principal, existența și forța unui stat. „Suveranitatea este în esență un praxis, este capacitatea pe care o posedă un stat de a impune prin negociere sau prin forță respectarea intereselor sale geopolitice și geostrategice minimale în numele apărării națiunii sau a poporului-națiune, căci, prin natura lucrurilor, un stat n-are prieteni, are doar interese, și deci are doar aliați de-o clipă, puțini, și inamici numeroși, adesea permanenți” (Karnoouh,

2016, pp. 134-135). Or, Rusia, prin acțiunile ei, își apără suveranitatea, iar redobândirea Crimeii nu este decât un element în acest scop, după „maidanul”, orchestrat de Occident, de la Kiev. Concepția tradițională a gândirii politice rusești, potrivit căreia „politicul îl domină pe *socius* în detrimentul economicului” este astfel recuperată de Putin. Ca urmare, Rusia stopează pătrunderea capitalului planetar în spațiul ei geopolitic. De aceea, și încurajarea politicilor suveraniste și iliberale din Centrul și Estul Europei ar putea face parte din planurile ei. Spre deosebire de Rusia, SUA se bazează pe un model de suveranitate în care economicul domină politicul, și în care „capacitatea capitalului de a desfășura tehnosciența ca garanție a puterii se traduce prin omniprezența complexului militaro-industrial; aici armele nu sunt puse în serviciul națiunii ca entitate transcendentă a identității unui popor (indiferent care ar fi forma sa politică și structura sa imaginată), ele lucrează în schimb doar în serviciul jocurilor financiare planetizate, pentru cucerirea și controlul materiilor prime și piețelor: modelul inițial fiind Marea Britanie” (Karnoouh, 2016, p. 139).

ÎN LOC DE CONCLUZIE

După căderea comunismului, Claude Karnoouh spera ca țările din Est să-și găsească o cale proprie și să nu cadă în capcana „occidentalizării”. Instabile și singure s-au dus direct în gura lupului, căruia i-au dat toate oile pe care cu mari sacrificii le crescuseră în ultimii 40 de ani de comunism. Capitalul înghite tot. Au primit în schimb *politeia* moartă occidentală: drepturile omului, simulacrul ei de democrație și, bineînțeles, sclavia modernă.

Barbaria cea nouă nu și-a arătat încă Fiara cea Mare. Doar a anunțat-o. Sclavia modernă se dovedește a fi doar începutul. Cu cât trece timpul, cu atât constatăm dezastrul ei repetitiv. Nimic nu mai poate frâna „inexorabilul mers înainte al Tehnicii”, o „accelerare a progresului *ad infinitum*”. Avertismentul era demult lansat: Kirkegaard, Marx, Nietzsche... Destinul nihilist al tehnicii nu se oprește aici. El trebuie să-și ducă profitul până acolo încât oamenii vor fi transformați toți în niște sclavi... fericiți. Controlați de Marile Afaceri și de Marile Guverne prin progresul tehnosciențelor, oamenii viitorului vor fi domestici planetei, fără niciun fel de diferențe, „fericiți că sunt sclavi, numai

să aibă doza lor cotidiană de iluzie identitară, de droguri, de imagini și de sex real sau virtual... Tratați prin metodele adecvate ale închiderii, prin neuroleptice și implanturi informatice, ni-i putem ușor imagina populând viitoarele grădini zoologice omenești” (Karnouoh, 2011). Noul om, de fapt ultimul om, omul postumanității, omul în agonie, nu va mai fi defel un... om. Fără rădăcini, el își va fi pierdut total și iremediabil umanitatea. Ce se va întâmpla însă cu urmașii stăpânilor care domină azi lumea? Vor deveni ei supraomeni-cyborgi? Claude Karnouoh nu ne spune. Bănuim însă că vor sucomba în artificialitatea lor autosuficientă, chiar dacă nu pe această planetă. Se vor dezumaniza definitiv, din lipsă de *alteritate umană*, dacă nu sunt deja dezumanizați chiar de la începuturile modernității, potrivit lui Marx, prin fenomenul alienării stăpânului (capitalist) care urmează alienării slugii (proletar).

În orice caz, soluții nu există, chiar dacă fiecare dintre gânditorii-adeveritori ai secolului XX, cum ar spune Noica, pe urmele lui Heidegger, avertizatori ai Marelui Pericol (Ernst Jünger, Martin Heidegger, Hannah Arendt, Gérard Granel, Peter Sloderdjik etc.) au întrezărit câte-o speranță. Claude Karnouoh ne mărturisește că nu vede niciuna. Până la urmă, scepticismul lui se dovedește a fi unul radical. Pe om îl așteaptă Apocalipsa.⁴ Cu toate acestea, se declară „un sceptic în acțiune”. E un paradox? Critica sa radicală nu vrea să facă pact cu Diavolul, cu stăpânii acestei lumi, cu academicii, mediaticii și intelocrații ei. Este o critică devastatoare, dar dreaptă. Mai mult, ea cheamă la revoltă. *De la critică la acțiune și invers...*

⁴ Nu știu dacă nu cumva marele pericol de azi nu-l reprezintă, mai curând, sclavia postmodernă a lui Big Data, a algoritmului. E dificil de stabilit „în mâinile cui se află” Big Data. Dar vedem, de exemplu, că marea putere de la Răsărit, China, depășește rapid SUA, aflată în declin de două decenii. Mai mult decât, prin alianță cu Rusia și India, va confirma definitiv moartea democrației și a individului, valori occidentale. La aceasta se va adăuga utilizarea biotehnologiilor fără nicio reținere. Practic, acolo nu se va mai opune nimeni. Individul nu contează într-o tradiție cum e a Chinei. Pe el se pot face atât experimentele de tip cyborg cât și cele de control total prin algoritmul Big Data. Mai mult, penetrarea informațiilor secrete occidentale de către companiile de echipamente informatice Huawei și Wanzhou Meng din China dă un semnal important despre cine și cum va conduce lumea într-un viitor nu prea îndepărtat. Al treilea război mondial a început deja, dar sclavii noștri postmoderni, fericiți în consumismul lor, nu-l percep. Sunt prea ocupați de lumile lor virtuale, care le sorb sufletele și memoria în fiecare secundă. Satana poate să-și rădă deja în barbă.

Este Claude Karnoouh un model de gândire? La fel ca filosofia, ca să-l parafrazăm pe Bertrand Russel, scepticismul se pare că nu ne ajută nici măcar să fierbem o varză. Dar ne ajută să gândim cu mintea noastră. Dincolo de radicalismul lui, care poate fi și proiecția unei stări de spirit (pesimism), prin „stilul critic cu lovituri de ciocan” Claude Karnoouh ne învață să ne revoltăm în fiecare zi împotriva falselor valori ale acestei lumi. E un exercițiu de demnitate și de libertate, exercițiu care dă măsura omului din noi. *Merci beaucoup*, Claude Karnoouh!

BIBLIOGRAFIE:

- Carvalho, O., Dughin, A. (2016) *Statele Unite și noua ordine mondială*. București: Editura Humanitas.
- Chomsky, N. (2018) *Cine conduce lumea?* București: Editura Litera.
- Goethe, J.W. (1863) *Mélanges*, Trad. Porchat. Hachette, (Annales de 1749 à 1822, p. 307-309). Disponibil pe: <https://www.napoleon.org/histoire-des-2-empires/iconographie/rencontre-de-napoleon-et-de-goethe-au-palais-du-gouverneur-erfurt-1808-carte-postale-2/> (Accesat: 8 decembrie, 2019).
- Karnoouh, C. (2016) *Pentru o genealogie a globalizării. Eseuri critico-filosofice a unui sceptic în acțiune*. Suceava: Editura Alexandria Publishing House.
- Karnoouh, C. (2014) *Raport asupra postcomunismului și alte eseuri incorecte politic*. Suceava: Editura Alexandria Publishing House.
- Karnoouh, C. (2011) „Tehnică și destin” (ultimul paragraf). *Le blog de Claude Karnoouh*. Disponibil pe: <http://leblogdeclaudek.blogspot.com/2011/12/tehnica-si-destin.html?m=0> (Accesat: 8 decembrie, 2019).

A GÂNDI ÎMPOTRIVA EPOCII. O INTRODUCERE ÎN FILOSOFIA POLITICĂ A LUI CLAUDE KARNOOOUH

Emanuel Copilaș

ABSTRACT

This paper proposes an overview of Claude Karnoouh's political philosophy, arguing that what I have previously considered, in several book reviews, as a dangerous and ultimately incompatible mélange between Heideggerianism and Marxism in the works of this author, may turn out to have far more interesting and progressive implications than my earlier analyses suggested.

Key words: *Heideggerianism, Marxism, capital, technique, hegemony*

ÎN LOC DE INTRODUCERE: DESPRE UN ANUMIT TIP DE INSUBORDONARE INTELECTUALĂ

Nimeni nu poate gândi dincolo de propria sa epocă, așa cum nimeni nu își poate transgresa propria corporalitate, fiind incapabil, în cuvintele lui G.W.F. Hegel (1963, p. 58), să iasă din propria piele. Asta nu înseamnă că nu poate, respectiv că nu trebuie să gândească împotriva epocii, deși, evident, nu are cum să i se sustragă integral. Claude Karnoouh se situează în interiorul acestui paradox fertil, pe care îl conștientizează din plin, dar căruia îi refuză subordonarea. „Mâinile noastre sunt întotdeauna mânjite”, afirma antropologul francez într-o conversație particulară cu subsemnatul – contaminate de limitele imanente propriiei noastre încadrări ontologice, altfel spus –, dar asta nu înseamnă că ele nu trebuie utilizate în vederea construirii a ceva mai bun. Întotdeauna se găsesc motive în favoarea unei poziții defetiste, rușinate chiar, bazate de obicei pe identitatea complice dintre partea doritoare de schimbare, de progres, și ceea ce trebuie schimbat. Libertatea este necesitate, pentru a recurge din nou la Hegel, și orice proiect emancipator trebuie să se bazeze mai

întâi pe o conciliere cu exteriorul alienat, proiectând în el propria interioritate care evită, prin acest proces, pericolul unilateralizării. Nepretențios exprimat, pentru a fi stăpân trebuie să fi fost mai întâi sclav: numai această experiență îți oferă nivelul de conștiință necesar depășirii contradicției stăpân-sclav, în sensul de plasare a acesteia într-o optică nouă, preferabil, dar nu neapărat mai integrativă (Hegel, 1996).

Însă dialectica hegeliană riscă să rămână astfel împotmolită într-o necesitate tot mai lipsită de diferență, care începe să confunde realul cu raționalul, când de fapt raportul este fix invers: raționalul este real la modul prospectiv, nu realul, efectivitate diversă și inconstantă, este raționalitate statică, nedialectică. Din punct de vedere marxist, problema se traduce prin intermediul reificării, fie ea social-democrată, pe de o parte, fie național-comunistă, pe de alta, nimic altceva decât două forme diferite de conciliere cu prezentul hegemonic, una pe filieră internațională, alta pe filieră locală.

Făcând apel la filosofia politică heideggeriană, Karnoouh consideră că mecanismul dialectic hegeliano-marxist, ruginit de atâta ancorare în negativitate, în concretul tot mai puțin capabil de a se pune pe sine, fie măcar și la nivel interogativ, într-o nouă perspectivă – poate fi reparat cu ajutorul Dasein-ului. Asertivitatea poziției heideggeriene, care aspiră la irumperea de sub tutela cotidianului decăzut și falsificat, incapabil și deloc doritor de a se confrunta cu superficialitatea și insuficiența propriilor temeieri cognitive, pare tocmai piesa lipsă a „macazului” hegeliano-marxist, care, iată, nu mai este capabil să schimbe direcția de ceva timp încoace. Ca orice filosofie angajată, și heideggerianismul aspiră să treacă dincolo de domeniul cunoașterii intelectuale pentru a oferi un praxis filosofic nou, apt de a reinventa Dasein-ul ca punere de sine ontologic-ontică diferită, care refuză să se ascundă de fragilitatea propriei contingențe cu ajutorul a tot felul de frivolități divagante, asumând-o în mod hotărât și curajos (Heidegger, 2003).

Macazul nostru pare că a fost reparat: funcționează, dar direcția în care orientează trenul istoriei este neașteptată, violentă și regretabilă. În plus, așa cum observă Herbert Marcuse, a cărui fascinație inițială pentru Heidegger a lăsat în scurt timp loc unei dezamăgiri pe măsură, autenticitatea heideggeriană este autoritară, opresivă și unilaterală. Dasein-ul nu este un proiect colectiv, ci unul individual, iar determinarea sa, oricât de seducătoare, este totuși nedemocratică și îngrijorătoare din punct de vedere al raportării la alteritate (Marcuse, 2005, pp. 169-172).

În ciuda insistenței lui Jacques Derrida de a nu îl interpreta pe Heidegger utilizând canonul umanist occidental (metafizic, așa cum îl consideră autorul lucrării *Ființă și Timp*), Heidegger nu este totuși un *deus ex machina* în câmpul gândirii vestice, anistoric și complet exterior acestuia; în acest sens, Derrida face o concesie, admitând că proiectul heideggerian de a deriva onticitatea din ontologie nu are cum să fie altceva decât un efort metafizic (Derrida, 2015, pp. 140-152).

Trenul istoriei s-a lovit de un zid neașteptat de dur, intelectual și politic deopotrivă. Asta nu înseamnă că, odată molozul îndepărtat și reparațiile „tehnice” făcute, el nu va continua să funcționeze, având nevoie de un macaz pe măsură. Tocmai aici identifică acela a cărui operă o celebrăm acum miza majoră a modernității noastre disfuncționale: faptul că trenul a fost reparat numai prin mijloace tehnice, fără a ține cont de utilitatea sa socială, în cele din urmă: biletul e tot mai scump, pasagerii sunt tot mai puțini, facilitățile care li se oferă tot mai atrăgătoare, iar geamurile care îi despart de lumea exterioară, tot mai fumurii. Trenul istoriei a deraiat din nou, mai puțin violent și perceptibil, dar, consideră Karnoouh, reafirmând impenitent existențialismul heideggerian la care nu înțelege să renunțe – a deraiat de data aceasta ireversibil. Pentru că tehnica modernă este incapabilă să își înțeleagă propria istoricitate, sau pentru că, dimpotrivă, dorește să-și mascheze cât mai rapid și eficient propria genealogie, ca orice hegemonie care se respectă, funcționând sub tutela discursivă a economiei politice capitaliste și totuși împingând-o și pe aceasta într-o fundătură ontologică de proporții? Aș înclina mai degrabă către prima variantă: tehno-capitalul funcționează prin resorbirea calităților în cantități: piețele nu au nevoie de gândire critică, de progresism, de emancipare, ci de mărfuri, iar critica nu face decât să obstrucționeze buna circulație a mărfurilor. Atunci când nu este ea însăși o marfă, temperată și domesticită până ajunge să fie de nerecunoscut.

Chiar și așa, impregnată ontologic de comodificarea ubicuă care oferă măsura timpului ai cărui copii suntem, conform lui Nietzsche (1991), „dublul-clicul” epocii noastre, pentru a-l cita și pe Bruno Latour (2015), critica nu trebuie să abandoneze niciodată lupta, așa cum nici „replicanții” din *Blade Runner* nu au abandonat niciodată posibilitatea de a deveni efectiv oameni, sperând în sinea lor că nu au fost niciodată altceva. Pornind de aici, poate că putem privi cu ochi mai empatici

heideggerianismul tot mai pronunțat al lui Karnoouh, insubordonarea lui față de un simulacru de gândire care, conform lui Heidegger, a uitat Ființa, adică își neagă, nici măcar voluntar, conștient, propria ontologie, una în care tehnica trebuie repusă în ordinea filosofiei, asta dacă nu vrem să contemplăm resemnați, așa cum procedează Günther Anders (2013, 2016), consecințele sale tot mai catastrofale.

Putem deci repara macazul hegeliano-marxist responsabil de direcțiile în care o ia trenul istoriei cu piese heideggeriene? S-a încercat să se răspundă în secolul XX la această întrebare, dar, cu excepția parțială a unui Jean-Paul Sartre și a unui Gérard Granel, răspunsurile au fost de la relativ la foarte dezamăgitoare. Lăsând la o parte piesele, totuși un impuls heideggerian ca asumare francă și, de ce nu, deranjantă, a unor limite insurmontabile a căror omniprezență angoasantă trebuie să o confruntăm permanent pentru a ne (re)întemeia, de fiecare dată când este cazul, în mod corespunzător – nu strică, măcar pentru a tempera cât de cât naivitățile inerente optimismului progresist contemporan. Dacă orice formă de gândire teleologică nu reprezintă altceva decât mărturia imposibilității de a ne desprinde până la capăt de o motricitate esențialmente capitalistă, așa cum argumenta Moishe Postone (2015, p. 55), de ceea ce Claude Levi Strauss numea „istorie cumulativă” (2001, pp. 71-72) – înseamnă că, într-un dozaj corespunzător, existențialismul heideggerian poate contribui la revitalizarea macazului hegeliano-marxist, exercitând astfel o funcție profilactică, nu una corozivă, așa cum s-a întâmplat până acum. Dar numai într-un dozaj corespunzător și, trebuie adăugat, cu o anumită strângere de inimă.

În continuare voi trece în revistă dimensiunile principale ale filosofiei politice a lui Karnoouh, decupând astfel, în primă instanță, raportarea sa la capitalismul occidental, apoi la cel post-comunist est-european, cu precădere cel românesc, pentru a încheia în cele din urmă cu reevaluarea interpretării sale a naționalismului și a statului-națiune (care este mai nuanțată și mai puțin intransigentă decât lasă uneori impresia). Concluziile vor încerca să acrediteze ideea conform căreia gândirea politică a autorului nostru este tributară mai degrabă unui heideggerianism cu tușe marxiste, și nu invers, unui marxism heideggerianizat. Chiar și așa, rămân destule elemente marxiste și democratice pentru a ține sub control emergența tot mai pronunțată a unui heideggerianism aparent dezlănțuit: insubordonarea cognitivă nu poate fi niciodată un

proiect strict individual, la fel cum se întâmplă, din motive mai lesne de înțeles, cu insubordonarea politică. Iar pentru ca ambele să aibă cât de cât șanse de reușită, le este indispensabilă rezonabilitatea hegeliană conform căreia adevărul este întotdeauna întregul (Hegel, 2000, p. 18), indiferent de partea cu care se „apucă”, în varii conjuncturi, pe sine. O ultimă precizare: am utilizat în acest text idei și problematici dezvoltate în recenziile pe care le-am făcut de-a lungul timpului lucrărilor lui Karnoouh publicate în limba română.

CAPITALISMUL OCCIDENTAL ȘI METAMORFOZELE SALE CONTEMPORANE: STATUL BUNĂSTĂRII, NEOLIBERALISM, MULTICULTURALISM

Privit pe filiera fenomenologiei, capitalismul se confundă cu tehnica modernă, oarbă în ceea ce privește condițiile sale de posibilitate. Însă, așa cum orice deschidere comportă inevitabil o închidere corespunzătoare, fenomenele, așa cum scria Heidegger în *Ființă și Timp*, au prostul obicei de a-și deveni opace lor însele, pe măsură ce Dasein-ul se apleacă sub povara propriei facticități nechestionate în mod adecvat, neconstrânsă să își dezvăluie toate determinațiile esențiale.

Din punctul de vedere al economiei politice, capitalismul reprezintă o opțiune ideologică bazată pe acumulare progresivă de profituri, proces prea puțin sau deloc sensibil la consecințele reprobabile pe care le generează: precarizare socială, crize economice, costuri ecologice, turbulențe politice.

Karnoouh le are în vedere pe amândouă. Iar ceea ce îl interesează preponderent nu este o analiză istorică a capitalismului, ci prezentul său polimorf, pendulând între globalizare economică neoliberală, care a intrat deja de câțiva ani într-un recul destul de important, pe de o parte, și, respectiv, multiculturalism suprastructural, pe de altă parte.

Referitor la dimensiunea structurală a capitalismului, Karnoouh începe cu o afirmație percutantă, și anume aceea că statul bunăstării construit în Occident în primele trei decenii de la cel de-al Doilea Război Mondial reprezintă de fapt un ideal comunist, nu unul capitalist. „*Welfare state*-ul a fost dintotdeauna idealul comuniștilor, nu a fost niciodată idealul capitaliștilor. Idealul capitalismului a fost și va rămâne câștigul maximal în timpul cel mai scurt. Că s-a adaptat la unele situații istorice concrete este evident...”. Arhitectul intelectual al statului bunăstării,

John Maynard Keynes, „nu critică baza capitalismului. Keynes încearcă să împace munca salariaților cu capitalul, într-un fel în care salariații nu vor apela la lupta de clasă. Capitalul știe să redistribuie atât cât este nevoie pentru a fi liniște – rezultă consumerism. Aristocratul Keynes nu a fost un socialist” (Giugăl, Neumann, Karnoouh, 2017, pp. 13-14).

Cum ne-am putea raporta la această poziționare? Atât printr-un „da”, cât și printr-un „nu”. Da, comunismul filosofic din secolul al XIX-lea a avut ca ideal, îndepărtat – asupra căruia nu a insistat în mod speculativ și inutil, deoarece urma să se materializeze într-un orizont de timp îndelungat –, un provizoriu stat al bunăstării în care, într-o primă fază, clivajele structurale dintre clase și privilegiile accidentale istoric ale unora dintre acestea urmau să dispară, în timp ce, în a doua fază, granițele dintre statele înseși urmau să dispară. Comunismul real existent a fost însă altceva. Un altceva ontic, nu ontologic, pentru a utiliza terminologia heideggeriană dragă autorului principal. Da, condițiile istorice, geopolitice și militare în care s-au instaurat regimurile comuniste erau inerent violente și instabile, și orice tip de putere politică s-ar fi instaurat în acele contexte nu putea ocoli într-o anumită măsură violența dacă dorea să se mențină la putere. Da, statele occidentale ale bunăstării și-au datorat existența într-o măsură mai mare decât ne place în mod uzual să considerăm tocmai „lagărului socialist” și temerii capitalismului occidental că acest model de societate s-ar putea extinde la nivel global, înlăturându-l de la putere. Da, statele comuniste est-europene și Uniunea Sovietică au fost, în anii 1960-1970, exceptând perioada stalinistă și pe cea a austerității anilor 1980 – austeritate având cauze importante în reorientarea neoliberală agresivă a economiei mondiale, nu numai în incompetența, corupția, dogmatismul și inerția birocratică a autorităților locale –, un fel de state ale bunăstării distorsionate, polițienești, în limitele modului de producție respectiv.

Să nu uităm însă că, în ciuda acestor importante considerente, statul bunăstării a reprezentat un model de societate pus în practică efectiv numai de social-democrația vest europeană, înainte ca aceasta să fie înghițită aproape integral de tăvălugul ideologic și politic neoliberal, orchestrat intelectual de către școala economică de la Chicago și politic de către regimurile Thatcher și Reagan. Confruntat cu spectrul comunismului, așa cum a observat Alexandr Zinoviev, Occidentul s-a protejat simulând o parte din idealurile inamicului ideologic (Zinoviev,

2002). După dispariția acestuia, idealul de democrație socială, pe care la rândul lor regimurile comuniste l-au manipulat copios, devine tot mai puțin mulțumitor pentru elitele occidentale, tot mai supărător, tot mai stânjenitor, tot mai puțin profitabil. Să fie însă vorba numai de o simulare și atât? Resurse intelectuale și politice socialiste existau în Occident cu mult înainte de apariția Uniunii Sovietice, care de acolo le-a și preluat, de altfel, dându-le o formă militantă proprie, combinată cu experiența politică autoritară și multiseculară a defunctului țarism. Sindicalismul occidental, obținerea de noi și importante drepturi pentru muncitorimea tot mai numeroasă reprezintă câștiguri palpabile pe care statul bunăstării le-a preluat și actualizat, câștiguri obținute prin greve, demonstrații de anvergură și negocieri dure cu patronatele în contexte politice uneori îngrijorător de ambivalente, dacă nu chiar ostile progresismului – nu simple simulări conjuncturale ale capitalismului occidental în vederea temperării radicalismului comunist constituit, după al Doilea Război Mondial, într-o forță politică impresionantă, mai ales în Franța, Italia și, parțial, Spania.

Mai departe, Karnoouh consideră că disoluția statului occidental al bunăstării s-a datorat tot mai puținelor investiții în infrastructură, care nu mai erau necesare într-o proporție atât de mare în comparație cu statele est-europene, care mai avea enorm de multe de făcut în această privință (Giugăl, Neumann, Karnoouh, 2017, pp. 56-57). De acord, dar explicația este insuficientă. Trebuie să îi adăugăm ascensiunea mai sus-menționată a neoliberalismului și, aspect crucial, conflictele din Orientul Mijlociu, care au determinat statele arabe perdante sistematic în fața Israelului sprijinit de către Statele Unite și Europa Occidentală să extrapoleze diferențele geopolitice pe coordonate economice, urcând abrupt, în 1973 și 1979, prețul petrolului de care economiile occidentale depindeau și încă depind. Deși această scumpire a petrolului este amintită, împreună cu declinul profiturilor americane și creșterea concomitentă a șomajului în Occident, ea nu este corelată, cel puțin nu în mod corespunzător, cu dezintegrarea modelului de welfare-state.

În continuare, problema ascensiunii Occidentului, mai ales în timpul Războiului Rece, este pusă pe tapet în stilul caustic și lipsit de compromisuri cu care Karnoouh deja ne-a obișnuit. Rezumată de autor, problema se reduce la necesarul de resurse pe care o putere colonială îl poate obține într-un timp cât mai scurt posibil și cu costuri cât mai

reduse. „În Europa de Vest a existat o viziune ideală asupra URSS-ului și de asta intelectualii au marșat la asta. Când au descoperit ceea ce se întâmpla de fapt, s-au simțit trădați, la fel cum se simte trădat bărbatul înșelat. URSS-ul, cu distanța post-factum de acum, puterea stalinistă, a transformat un popor de mujici într-un popor de muncitori, de ingineri, de tehnicieni, făcând din URSS a doua putere din lume. Sacrificiile au fost enorme și mă refer nu numai la perioada din timpul războiului, ci și la cea din timpul păcii. Ce se uită, și aici trebuie să punem punctul pe i, e că puterea extraordinară a Americii a fost posibilă prin eliminarea a o serie de popoare, cu limbile lor cu tot. Aceste popoare au fost omorâte, bătute în lagăre de concentrare, jefuite de pământurile lor, cu materiile prime cu tot. Al doilea aspect, bogăția Americii vine din comerțul cu sclavi. Inclusiv cei de stânga uită asta totdeauna. Munca pe gratis aducea profit. Asta este fundamental pentru bogăția Americii. Imperiul Țarist nu a avut acest sistem” (Giugăl, Neumann, Karnoouh, 2017, p. 46).

De acord, dar, din nou, explicația trebuie completată și nuanțată: nu numai sclavia, ci și mâna de lucru ieftină provenită la rândul ei dintr-o Europă zguduită social de capitalismul industrial agresiv al secolului al XIX-lea, combinată cu ingeniozitatea tehnologică finanțată în mod direct de stat pentru creșterea producției și cucerirea pieței globale în curs de cristalizare în detrimentul Imperiului Britanic, stat care a investit de asemenea enorm în flota maritimă comercială și militară – toți acești factori trebuie avuți în vedere atunci când analizăm, fie și pe scurt, colocvial, ascensiunea geopolitică și economică a Statelor Unite. Evident, și decimarea sistematică a amerindienilor, aspect pe care, în calitate de antropolog, Karnoouh nu avea cum să îl neglijeze – fapt care a propulsat exponențial agricultura și infrastructura tânărului stat, mai ales că acesta nu era deloc reticent în adoptarea de noi tehnologii, spre deosebire de statele occidentale, unde sindicatele reușeau să mai amortizeze într-o anumită măsură costurile sociale ale progresului tehnologic industrial. Aici, capitalismul s-a putut dezvolta neîngrădit și cu concursul direct al statului, costurile sociale ale acestui proces putând fi dispersate mai bine datorită teritoriului extins și diferitelor ramuri ale economiei în care șomerii și muncitorii sezonieri puteau fi mult mai ușor absorbiți, numai pentru a fi expulzați din nou, cu proxima ocazie. „În America cucerirea Vestului elimină sistematic locuitorii, cucerirea

spre Est a muscalilor recunoaște elitele locale – la St. Petersburg este o pagodă, iar Ecaterina cea Mare era considerată șeful budiștilor din imperiu, fiindcă Ecaterina cea Mare a recunoscut budismul ca una din religiile statului imperial. De ce erau la curtea din St. Petersburg niște nobili din Azerbadjan? Să nu mai vorbim de nobilii din Polonia. De ce? Era un sistem absolut opus sistemului de cucerire americană. Americanii, amestec de englezi și de germani, elimină sistematic indigenii. Sistemul rus după Petru cel Mare e diferit. Sclavia nu exista, exista iobăgia generalizată și asta doar în partea europeană a imperiului. Majoritatea erau mușici pe pământul stăpânului, dar nu sclavi. Dacă revenim, fascinația pentru Rusia rezidă și în ideea că, față de o mare putere precum America, e mai bine să fie un echilibru de putere, poziția gaullistă tipică. Avem nevoie de o Rusie puternică pentru a contrabalansa unipolaritatea SUA. O lume unipolară este o lume periculoasă” (Giugăl, Neumann, Karnoouh, 2017, pp. 46-47).

Mai departe, în ceea ce privește dimensiunea suprastructurală a capitalismului contemporan, toleranța multiculturală de care face atâta caz, Karnoouh consideră că idolatrizând agresiv, așa cum observă și Ágnes Heller sau Gáspár Miklós Tamás – diferența, grupurile minoritare, alături de cel majoritar, subminează constant proiectul unei societăți cât de cât unitare, bazată pe ceea ce filosoful politic american John Rawls numea *overlapping consensus* (consens social). Mai mult, minoritățile de tot felul devin, pentru capitalismul contemporan, o marfă de valoare: „homosexualii, travestiții, lesbienele, negrii, hispanicii, chinezii, coreenii, evreii, amerindienii etc. nu sunt considerați în primul rând cetățeni egali, așa cum ar trebui să fie într-un stat de drept – lupta pentru drepturile civice fiind declarată legitimă în mod constituțional –, ci membri ai unor comunități ale căror origini și (pseudo)diferențe primesc o etichetă și un cod de bare“. Pe cale de consecință: „A-i proteja pe aceștia și a-i apăra a devenit (...) o afacere politico-economică și ideologică foarte urgentă“ (Karnoouh, 2014, p. 15; subl. în orig.; vezi și Karnoouh, 1999, pp. 137-138, 156-157; Karnoouh, 2000, pp. 167-175, respectiv manuscrisul de memorii, aflat în curs de publicare). Astfel, omul nou nu este doar un construct discursiv specific ideologiei comuniste, ci oricărui tip de proiect ideologic (Karnoouh, 1994, p. 95).

Tolerant, corect politic, elegant, noul capitalism reușește să reducă la tăcere mare parte din critici prin inserarea lor în spectacolul mărfii, obiectiv avut de altfel în vedere aproape în toate cazurile contestatate. Ce nu reușește însă este să se gândească și să se asume pe sine în termeni filosofici: noul capitalism, globalizarea, nu își înțelege resorturile intelectuale ultime și este incapabil de a se gândi în interiorul unor limite. În această fază terminală, susține autorul, pe urmele lui Heidegger, capitalismul (și infrastructura sa tehnică) este o formă de nihilism, care produce „ultimul om” anunțat de Nietzsche: „omul hiperconsumist, omul șomajului masiv, omul locuințelor de carton, care, încet-încet, va coloniza o planetă ruinată și întunecată”. Departe de optimismul iluminismului clasic, autorul este de părere că trăim într-o epocă în care „Capitalismul nu e «hegelian», capitalismul este algebric și hiperbolic” (Karnoouh, 2014, pp. 43-47). Am impresia, în acest punct, că autorul suprapune, voit, modernizarea și capitalismul, două fenomene totuși distincte. Sigur, ca antropolog, modernizarea îi apare ca un proces planetar criminal și haotic, cu întreaga sa suită de distrugeri și dislocări masive ale culturilor și civilizațiilor non-occidentale. Intelectual însă modernitatea a însemnat și acel atât de actual *sapere aude!* kantian, îndemnul de a ieși din „somnul dogmatic” pentru a păși pe calea rațiunii emancipatoare, pe calea imperativului categoric.

CAPITALISMUL POSTCOMUNIST, ÎNTRE CONTINUITATE ȘI SCHIMBARE

Postcomunismul, analizat de Karnoouh aproape în toate lucrările sale, nu trebuie confundat cu actualul capitalism occidental, având o formă mai „civilizată”, mai pașnică, mai autosuficientă, ci trebuie asemuit capitalismului rapace și agresiv din prima jumătate a secolului al XIX-lea, descris atât de bine de Friedrich Engels în *Situația clasei muncitoare din Anglia* sau în romanele lui Charles Dickens și Emile Zola. După intrarea României în Uniunea Europeană, situația s-a mai temperat, în sensul că grobianismul capitalului autohton a fost subordonat progresiv capitalului extern, adâncindu-se astfel heteronomia țării. În termenii autorului, vorbim despre consolidarea statutului său colonial, de membru al lumii a treia europene. Regimul comunist, a cărui propagandă oficială nu mai convingea aproape pe nimeni, a făcut

posibilă menținerea, în ciuda autoritarismului și a rigidității politice a acestuia, a unor conjuncturi sociale și politice autentice în premodernitatea lor. „De aceea, aici s-a păstrat și în prezent ceva arhaic, un amestec de jacquerie implicită, de aroganță feudală și de promiscuitate rurale, oarecum asemănătoare căldurii unui staul; inclusiv în relațiile cele mai mondene, oamenii și acțiunile lor înaintează într-o lumină mai intensă. Aici, regimurile comuniste au fost de temut, însă prea preocupate de controlul polițienesc imediat și de compromisuri sociale, așa cum o demonstrează prezentul, pentru a putea înfrunta globalizarea totală a pieței și a mărfurilor” (Karnoouh, 2016, p. 42).

Dimpotrivă, noul capitalism a măturat și ultimele oaze de autenticitate, integrând accelerat toate sferele existenței sociale în sfera comodificării, respectiv a excluziunii: „sărăcia pe care o generează capitalismul se arată imediată, perceptibilă la fiecare colț de stradă, mai puțin în spectacolul sărmanilor, cu care Occidentul m-a obișnuit demult, printre masa vânzătorilor în goană, urmăriți fără încetare de poliție, aceeași care, sub numele de miliție, îi urmărea înainte pe disidenți” (Karnoouh, 2016, p. 3). Din acest motiv lui Karnoouh, de formație antropolog, i se pare că, în ciuda ridicolului și a agresivității necosmetizate a regimurilor comuniste, acestea au tolerat forme de existență socială neintegrate în paradigma ideologică pe care o propuneau, pe când capitalismul nu permite subzistența unor diferențe ontologice reale, întreaga realitate socială fiind antrenată invariabil în vortexul global al mărfurilor. Trebuie făcută aici o precizare. Regimurile comuniste nu au tolerat, să zicem, satele necolectivizate de la munte. De fapt, pur și simplu nu au reușit să le integreze în propria economie politică, mulțumindu-se astfel doar cu menținerea lor sub un control represiv permanent. Nu putem transforma o incapacitate a comunismului într-un merit, într-o grijă față de păstrarea caracterului arhaic al unor comunități izolate sau a unor forme de socializare premoderne. Comunismul pur și simplu nu a dispus de resursele materiale și de fetișismul mărfurilor, așa cum îl numea Marx, atât de bine implementat, în cadrul societății occidentale de consum, în psihologia individuală – pentru a își instaura propria hegemonie. Asta nu înseamnă că nu a încercat să o facă, până în ultimul moment al existenței sale, în ciuda eroziunii interne la care era supus de atractivitatea pe care o exercita asupra populațiilor est-europene și sovietice modelul consumerist.

Dintre categoriile sociale care s-au arătat cele mai entuziasmate de tranziția postcomunistă, intelectualii au fost cu siguranță pe primul loc. Însă, subliniază Karnoouh, aceștia „Nu înțeleseseră că regimul comunist, prin cultul său naiv și criminal pentru progresul tehnic, cu respectul pentru buna cuviință mic burgheză, pentru valorile patriotarde, îi protejase de nihilismul occidental. Subjugați de propaganda comunistă, nu văzuseră nimic, nu înțeleseseră nimic din mutațiile petrecute în Occident de patruzeci de ani; pentru ei, postmodernismul, triumful tehnologiei, nu era decât un moft suplimentar de agățat în rastelul gândirii gata confecționate de import, cu care își hrăneau visele moraliste, fără a sesiza că banii și obiectele deveniseră modul de viață al tuturor și singurul destin oferit omului contemporan. Cu atât mai rău. Ceașescu fusese asasinat legal, dar nu democrația politică și socială îl înlocuise. Cultului personalității unui personaj, ajuns cu trecerea anilor din ce în ce mai grotesc, i se substituiseră gesticulațiile dezordonate ale politicianilor și intelectualilor sau mai curând ale pretenșilor intelectuali neputincioși și ridicoli sau imaginile personajelor din foiletoanele americane” (Karnoouh, 2015, p. 69).

Mesianismul și agresivitatea nedemocratică a noilor intelectuali publici, care s-au bazat pe mass-media pentru a își crea, post-factum, o identitate dizidentă cu profunde implicații politice (Petrovsky, Țichindeleanu în Petrovski, Țichindeleanu, 2009, pp. 27-48; Karnoouh, 2000, pp. 22-23; Karnoouh, 1997, p. 242), ignorând în același timp aportul muncitorimii atât la contestarea, cât și la răsturnarea regimului comunist (1977, 1987, 1989) – are ca pandant mitologizarea perioadei interbelice. Dar, așa cum argumentează Karnoouh în memoriile sale deocamdată nepublicate, într-un pasaj care merită redat pe larg, ideologizarea interbelicului reflectă doar atitudinea nedemocratică a noilor intelectuali publici mesianici, continuând astfel procesul de restrângere a democrației la o categorie socială insignifiantă numeric, dar erijată în noua instanță producătoare de discurs hegemonic, având prezumtivul drept de a caracteriza în mod arbitrar și conjunctural ce priorități de dezvoltare și ce categorii sociale care le sprijină pot fi considerate sau nu democratice. Astfel, rolul ideologic al intelectualilor postcomuniști este foarte asemănător rolului ideologic jucat de intelectualii din perioada interbelică. „Vârsta de aur a anilor '30 în România este o reconstrucție intelectuală post-factum puternic ideologizată, prin intermediul căreia un grup de

intelectuali care, după ce au colaborat din plin cu regimul comunist în perioada sa protocronistă (începând din 1971), au esențializat comportamentele și gândirea politică ale unei grupări de tineri intelectuali reacționari interbelici pentru a reconstrui o interpretare transcendențială a atitudinilor politice și culturale ale acestora, care urmăreau să legitimizeze un prezent puternic antisocial, antimarxist, antipopular și orientat împotriva săracilor. Or, această reconstrucție ascunde cu perfidie fascinația pentru ideologia legionară (astăzi imposibil de enunțat în mod direct fără riscul de a provoca un scandal în rândul aliaților României, finanțatorii săi culturali) și își propune să pună între paranteze dictatura regală, îngrozitorul antisemitism criminal al anilor 1930-1945 sau dictatura antonesciană și dezastruoasa politică de război anti URSS a regimului Antonescu. În fond, discursul despre Vârsta de aur are funcția de a cenzura aspectele pozitive ale dezvoltării economice și culturale din cele două perioade comuniste (Dej și apoi Ceaușescu), din care nu mai sunt prezentate decât aspectele represive și negative, anumite voci proclamând exclusivitatea deșertului cultural al epocii comuniste! Așa se face că noua și în același timp vechea și faimoasa elită intelectuală (produs al comunismului real din anii 1960-1989) șterge cu buretele, anulează enormul efort de modernizare al cărui promotor conștient – și în același timp instrument inconștient al *Zeitgeist*-ului modernității radicale – a fost PCR, care a transformat, de fapt, profund țara, peisajele sale urbane, industriale și rurale. Epoca comunistă a convertit o masă de copii de țărani săraci în clasă de mijloc, devenită avidă de consum și al cărei model socio-economic se rezuma la imaginile serialului TV Dallas. PCR a făcut dintr-o Românie agricolă înapoiată o țară suficient de industrializată încât, din ianuarie 1990, marile companii occidentale, sub egida FMI și a UE, să urgenceze cu aviditate dezmembrarea rețelei industriale românești în numele liberalismului economic, al democrației și al drepturilor omului. O asemenea reconstrucție anacronică, Vârsta de aur, este cu siguranță cel mai bun mijloc găsit pentru a împiedica reflecția asupra etapei istorice comuniste a României, cu violența sa crudă și cu momentele sale de entuziasm real. Mitul Vârstei de aur a anilor '30 funcționează deci ca apofază a unei întunecate și mediocre realități trecute, în favoarea unei saga eroice post-factum în care intelectuali străluciți prezentați a priori ca „inocenți”, în afara oricărui angajament politic, au fost încarcerați de un regim foarte crud, compus din analfabeți stupizi impuși de sovietici”.

Să ne aplecăm atenția, în continuare, asupra câtorva elemente definitorii ale postcomunismului românesc, toate prezente cu asupra de măsură în scrierile lui Karnoouh: anticomunismul, naționalismul, anticorupția și statul de drept. În primul caz, anticomunismul postcomunist este defazat istoric, deoarece condamnă un dușman imaginar, de mult dispărut din peisajul politic est-european. Rezistența prin cultură la care face apel pentru a mima opoziția față de comunism înainte de 1989 se traduce printr-o acceptare pasivă a statu-quoului când, de fapt, atunci era momentul unui anticomunism verosimil, când național-comunismul ceaușist reprezenta o problemă reală și cât se poate de prezentă; de asemenea, anticomunismul a reprezentat și o reacție vehementă a unor intelectuali care, după 1989, au căutat astfel să abată atenția de la anumite compromisuri compromițătoare operate de către ei înșiși cu regimul comunist; începând cu anul 2006, când anticomunismul este oficializat la nivel politic, se poate constata că, la fel ca înainte de 1989, politica, puterea, este chemată pentru a arbitra în disputele intelectuale, substituindu-se astfel rațiunii argumentative; nu în ultimul rând, anticomunismul reprezintă o strategie discursivă a intelectualilor disidenți (mai mult după revoluția din 1989 decât înainte) care au pretenția de a se transforma într-un ghid moral al societății postcomuniste și a de confisca revoluția înfăptuită totuși de muncitori, muncitori care, în urma mineriadelor, au fost puternic și pe nedrept discreditați, fiind considerați un balast al democrației postcomuniste, nu categoria socială care a făcut posibilă această democrație în primul rând; în sfârșit, anticomunismul popular, perfect legitim ca atitudine, este unul greșit orientat din punct de vedere ideologic atunci când îi blamează pe îmbogățiții tranziției pentru scăderea nivelului de trai și creșterea inegalităților sociale: respectivii capitaliști postcomuniști gândeau și acționau capitalist și înainte de 1989, deși într-un context care nu le-a permis o distanțare considerabilă față de restul societății, context pe care au făcut tot posibilul pentru a îl submina și au reușit, în cele din urmă, datorită unor circumstanțe istorice favorabile, devenind astfel din speculanți financiari și trișori economici campioni ai liberei inițiative și promotori ai noii democrații postcomuniste (Sîrbu, Polgár, 2009; Buden, 2012; Ernu *et al.*, 2008; Schwartz, în Copilaș, 2017a, pp. 88-89; Karnoouh, 2014, pp. 70-78).

În al doilea caz, naționalismul postcomunist reprezintă o altă direcție ideologică de luat în seamă a capitalismului postcomunist, deși mult mai estompată în prezent. Naționalismul postcomunist reprezintă atât o continuare a național-comunismului anterior, cât și, mai ales, o reacție la precaritatea socială și la incertitudinile provocate de către capitalism (Tamás, 2001, pp. 215-251; Žižek, 2001, pp. 204-206, 227). În general, naționalismul este o ideologie proteică, fără a putea fi încadrată fără rest nici la stânga, nici la dreapta spectrului politic. Naționalismul postcomunist românesc nu face nici el excepție de la această regulă, astfel că după 1989 putem identifica atât un naționalism de stânga, urmaș direct al naționalismului comunist din timpul regimului Ceaușescu, naționalism mai puțin critic cu perioada comunistă, comportând diferite grade de xenofobie, protocronism și dacism, respectiv un naționalism de dreapta, extrem de virulent în raport cu perioada comunistă, atașat memoriei „sfinților” care au fost persecutați în închisorile comuniste, marea majoritate legionari, profesând un creștinism militant și intolerant cu minoritățile etnice, rasiale și sexuale (Copilaș în Mișcoiu, Naumescu, 2015, pp. 187-206).

Deși partizan al statelor naționale puternice și critic al stângii cosmopolite (Karnoouh, 1999), Karnoouh nu poate fi considerat un autor naționalist, așa cum pare să reiasă uneori din intervențiile sale publice. La fel, chiar dacă afirmă tranșant că ecologismul atât de prizat de tot mai multe grupuri de stânga este de cele mai multe ori instrumentalizat profund de către interese private (Karnoouh, 1997, pp. 126-130), asta nu îl împiedică pe Karnoouh să fie foarte vocal în spațiul public în favoarea drepturilor animalelor și împotriva defrișării masive a pădurilor sau a poluării. Iar în ceea ce privește distanța sa față de naționalism, aceasta este prezentată explicit în diferite intervenții publicistice de la mijlocul anilor 1990, perioadă în care autorul locuia în Cluj-Napoca, preda la universitatea Babeș-Bolyai și condamna, în maniera sa caracteristică și inconfundabilă, politicile publice ale fostului primar Gheorghe Funar, respectiv ale intelectualilor naționaliști simpatizanți ai acestuia. Karnoouh distinge în acest punct între „protocroniștii” animați de sentimentul unei iluzorii unități și măreții naționale și „reformatorii” de inspirație occidentală, procapitaliști, criticând incisiv și pertinent ambele tabere: „Pe de o parte, Reformatorii țin un discurs care denigrează propria societate pledând pentru un viitor luminos, atunci când se va

fi terminat cu tranziția. De cealaltă parte, Protocroniștii cultivă un fals cult al trecutului, inundându-ne cu comemorări, cântând virtuțile unei epoci de aur care n-a existat niciodată, acceptând doar aprecierile laudative, manifestând un șovinism al specificului național cu atât mai ridicol cu cât țintește la aceleași obiecte de consum ca și cel al Reformiștilor. Pe de o parte fetișizarea unui trecut nebulos, pe de altă parte fetișizarea unui viitor rătăcit în arcanele unei tranziții fără un final previzibil, iar prezentul este complet uitat” (Karnoouh, 1999, p. 84).

Foarte important de precizat este faptul că, atunci ca și în prezent, Karnoouh se arată critic doar față de intelectualii, politicienii și politiciile naționaliste, nu și față de electoratul acestora din urmă, mai precar și mai vulnerabil decât electoratul urban liberal aparținând clasei de mijloc în ascensiune. Acest electorat nu trebuie în niciun caz desconsiderat sau, mai rău, diabolizat, ci trebuie înțelese resorturile sale profunde, interesele sale la fel de legitime ca ale celorlalte categorii de alegători. Altfel, „aroganța de masă” nu își are locul în „democrația de masă”, din care nu ar trebui să lipsească dialogul și dezbaterile autentice; în absența lor, „nu se expun argumentele unei lupte politice, ci se ține o mesă în care adepții unui cult se recunosc între ei” (Karnoouh, 1999, pp. 94-95). În definitiv, naționalismul poate fi înțeles, în termeni populari, și ca o „iluzie arhaizantă” care oferă impresia unui cămin protector în fața dinamicii disruptive a tehnocapitalului de ieri și de astăzi (Karnoouh, 2011, pp. 215-216).

În final, anticorupția și statul de drept sunt printre ultimele actualizări ale capitalismului postcomunist neoliberal. În prelungirea anticomunismului din anii 1990, anticorupția care, din punct de vedere principal, reprezintă un obiectiv dezirabil în orice tip de regim politic, a fost calibrată, în România ultimilor ani, ca o strategie politică menită să faciliteze competiția dintre capitalul extern și cel autohton în favoarea primului, respectiv să discrediteze adversarii politici ai regimului Traian Băsescu, regim axat pe implementarea, la nivel local, a austerității neoliberale în urma crizei economice globale din 2008, pe interpretarea în cheie moralist-individuală a consecințelor sociale ale acestui program economic (lipsă de performanță, de responsabilitate, de asumare a eșecului), respectiv pe minimalizarea în continuare a rolului statului la nivel social și economic (statul supradimensionat, statul prost administrator etc. – vezi Poenaru, 2017; Borțun în Copilaș, 2017a, pp. 152-157; Băcanu în Copilaș 2017b, pp. 15-27; Zamfir, 2018, p. 215).

**CONCLUZII: EXISTENȚIALISM, PSIHANALIZĂ, ANTROPOLOGIE,
MARXISM, SAU DESPRE TENSIONATA ACOMODARE
A MARXISMULUI LA HEIDEGGERIANISM**

Ținând cont de tot ce am scris mai sus, filosofia politică a lui Karnoouh poate fi rezumată ca heideggerianism marxist, cu toate problemele și tensiunile care derivă din asocierea celor două filozofii, așa cum excelent a observat Marcuse (2005), fără a se transforma însă neapărat în incompatibilități, așa cum am considerat în altă parte, și anume într-o recenzie a cărții de dialoguri între Karnoouh, Aurelian Giugăl și Dan Neumann, carte publicată în 2017 la editura Alexandria (Copilaș 2017).

Într-adevăr, conceptul de „fință-pentru-război”, dezvoltat de Karnoouh pe bazele noțiunii heideggeriene de „fință-pentru-moarte” (Karnoouh, 2014, pp. 64-65), este unul agresiv și profund nedemocratic, așa cum este întreaga filosofie a lui Heidegger de altfel, fără a fi însă una superficială sau lipsită de miză (trimit din nou la recenzia menționată în paragraful anterior, unde dezvolt, în limitele unei recenzii extinse desigur, implicațiile nedemocratice lipsite de echivoc ale filosofiei politice heideggeriene).

Dacă abordăm dilema din perspectiva psihanalizei și a antropologiei, lucrurile devin mai clare, nu neapărat mai puțin periculoase. Descoperirea inconștientului și teoretizarea sa de către Sigmund Freud și Jacques Lacan ca sursă irațională și impulsivă nu numai a individualităților noastre, ci și a comunităților politice pe care reușim să le încheptăm – comunică foarte bine cu angoasa heideggeriană și întemeierea asumată dar nu întotdeauna reușită a Dasein-ului în medii discontinue, impredictibile și chiar haotice. Din acest punct de vedere, anumite iluzii cosmopolite transformate în marote se pot dovedi neproductive, așa cum ne arată suficiente exemple din politica mondială recentă. Extrapolând argumentația din cadrul psihanalizei în cadrul antropologiei structurale de factură straussiană, de la care Karnoouh se revendică în mod explicit, se constată că șamanul existent în societățile „sălbatice” nu este altceva decât psihanalistul care operează în societățile noastre moderne (Levi-Strauss, 1963, pp. 198-204), adică un fel de supapă de detensionare a frustrărilor inconștientului, confruntat perpetuu cu ceea ce Freud numea „principiul plăcerii”.

Mai departe, pe lângă șamani moderni, suntem în continuare tributari și unei anumite forme de totemism, de sacralizare difuză care, în epoca individualismului consumerist, se reduce la divinizarea propriei persoane. Nu numai atât, dar suntem și canibali: consumarea celui alt nu trebuie să aibă loc doar prin îngurgitare, ci și prin exterminare, genocid, așa cum s-a întâmplat în cazul populațiilor băștinașe de pe continentul american, sau chiar prin intermediul sistemelor noastre de învățământ, lecțiile ilustrate de anatomie putând reprezenta o dovadă în acest sens (Levi Strauss, 2016; Levi-Strauss, 1961, p. 386).

Tot pe filieră psihanalitică, Levi-Strauss avansează ideea conform căreia așa cum între sănătate mentală și boală mentală diferențele sunt mai puține și mai nesemnificative decât am avea impresia la prima vedere, tot așa diferențele dintre „sălbatici” și „civilizați” sunt neglijabile (Levi-Strauss, 1991, pp. 1-2). Putem înțelege mai bine acum simpatiile lui Karnoouh pentru precariatul rural, respectiv cel din urbanul mic și urbanul mare, care își puna în anii 1990 speranțele într-o ideologie națională inconsistentă și grotescă: acești „oropsiți ai soartei”, pentru a cita primul vers al Internaționalei, pot fi echivalați cu „sălbaticii” care nu au părăsit niciodată lumea modernă, ba chiar reprezintă eminamente unul dintre produsele ei sociale; diferențele dintre ei și „civilizați”, adică burghezie, în special marea burghezie, sunt la rândul lor nesemnificative, în timp ce aspirațiile și interesele lor sunt cel puțin la fel de legitime ca ale burgheziei, dacă ținem cont de privațiunile sistematice și profunde la care au fost și continuă să fie supuși (Karnoouh, 2011, pp. 215-216).

În final, o ultimă remarcă interesantă despre conceptul lui Levi Strauss de „gândire sălbatică”, o gândire „analogică”, nu analitică”, al cărei mecanism constă în colectarea și conectarea unor diferite tipuri de evenimențialități evaluate în funcție de utilitate, în cadrul unor procesualități în interiorul cărora se întrevăd, fără a se finaliza totuși, spectrele unui structuralism de extracție empirică. Invers, gândirea modernă, gândirea noastră, procedează prin inserarea faptelor aparent arbitrare în rețele cognitive și conceptuale preexistente, care ne permit să le oferim faptelor semnificații prospective, integrându-le astfel în dispozitive semantice unificatoare (Levi Strauss, 1966, pp. 30-33). În termenii lingvisticii saussuriene, gândirea sălbatică avansează dinspre ceea ce noi am numi semnificat înspre semnificant, care este permanent subordonat

unor activități practice, în timp ce în gândirea modernă semnificantul este întotdeauna negativitatea generatoare a semnificatului. Tocmai de aceea miturile existente în societățile „sălbatică” au o funcție socială și alimentară pregnantă, oferind, codificat, informații referitoare la agricultură, vânătoare, geografie, organizare comunitară etc. (Levi Strauss: 1966, pp. 16-17).

Rezultă deci că și „gândirea sălbatică”, dar și cea a „sălbăticiților” din societățile moderne, comportă tipuri de raționalitate palpabilă, bazată pe cunoștințe sistematice și priorități aferente. Nu există rațiuni inferioare și rațiuni superioare, așa cum nu există nici clase sociale și rase superioare sau inferioare. Însă această normativitate trebuie confruntată permanent cu nihilismul care infiltrează modernitatea, obligând-o să se redefinească în condiții de imprevizibilitate, anxietate și/sau violență de tot felul. Angajamentul în favoarea unei ordini sociale mai integrative trebuie să pornească de la realitatea dată înspre proiectul de societate superior, nu invers: orice construcție, mai ales o construcție politică, nu poate începe decât cu materialele de care dispunem în prezent, nu cu cele pe care le dorim. Karnoouh avertizează de altfel deseori că mișcărilor de stânga cosmopolite au tendința de a confunda cauzele cu efectele, destinația cu traseul, boii cu căruța.

Poate că astăzi, când gândirea sălbatică este pe cale de dispariție, odată cu dispariția fizică a comunităților indigene care au produs-o și, filozofic vorbind, odată cu dispariția diferenței, a unei alternative ontologice reale la capitalismul neoliberal (Karnoouh, 1994), a gândi pentru „sălbăticiți”, perdanții din interiorul societăților moderne – radical, fără iluzii conciliatoriste și universalisme vide –, poate echivala cu unul dintre puținele tipuri de insubordonare cognitivă la care putem avea acces astăzi. Gândirea sălbatică a murit, și odată cu ea un inestimabil tezaur cultural, dar a gândi sălbatic în interiorul și împotriva gândirii moderne poate și trebuie chiar să devină o nouă versiune a vechiului imperativ categoric kantian. Așa că nu mai pot împărtăși concluzia la care ajunseseam în 2016, atunci când scriam că „entuziasmul epistemic și potențialitatea emancipatorie pe care le dețin aceste texte (adunate în volumul de eseuri din 2016 deja citat, dar identificabile de fapt în toate scrierile lui Karnoouh, n.a.) ar trebui recuperate, utilizate și salvate, cu toată duritatea termenului, de scepticismul și, pe alocuri, existențialismul de inspirație heideggeriană care le însoțește” (Copilaș, 2016).

Filozofia politică a lui Karnoouh este mai complicată și mai nuanțată decât pare la prima vedere, sau decât pare pentru un cititor format intelectual în interiorul unor canoane interpretative clasice, fie ele marxiste, social-democrate, liberale sau conservatoare. Este posibil să fie tocmai invers, macazului hegeliano-marxist descris în introduce-re lipsindu-i tocmai un impuls heideggerian controlat, la pachet cu o trusă de „scule” psihanalitice, antropologice, artistice (despre care nu am menționat prea multe aici, deoarece am preferat să mă concentrez preponderent pe filozofia politică a autorului); dacă un marxism heideggerian nu este posibil, așa cum avertiza pe bună dreptate Marcuse în lucrarea mai sus citată, un heideggerianism marxizant – în interiorul căruia derapajele fenomenologice înspre nihilism și misticism să fie ținute în frâu de o centură de siguranță materialistă țesută la mașina de cusut a totalității dialectice hegeliene – nu văd de ce nu ar fi posibil. Poate chiar și necesar, ținând cont de turnura ideologică recentă a Occidentului, bazată pe revitalizarea unor „iluzii arhaiste” și a unor pulsuni nihiliste pe care probabil că un gânditor „sălbatic”, așa cum se încăpățânează să rămână Karnoouh, este mai echipat decât mulți alții să le descifreze și să le și dezamorseze în mod corespunzător.

BIBLIOGRAFIE:

- Anders, G. (2013) *Obsolescența omului. Despre suflet în epoca celei de-a doua revoluții industriale*, traducere de Lorin Ghiman. Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Anders, G. (2016) *Obsolescența omului. Despre distrugerea vieții în epoca celei de-a treia revoluții industriale*, traducere de Lorin Ghiman. Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Băcanu, H. (2017b) „Ideologia tranziției în România celei de-a Doua Republici”, în E. Copilaș (coord.), *Marele jaf postcomunist. Spectacolul mărfa și revanșa capitalismului*. Iași: Editura Adenium, pp. 15-27.
- Borșun, V. (2017a) „Corupția ucide... la fel și anti-corupția”, în E. Copilaș (coord.), *Sfârșitul istoriei se amână. O radiografie a postcomunismului românesc*. Târgoviște: Editura Cetatea de Scaun, pp. 152-157.
- Buden, B. (2012) *Zonă de trecere. Despre sfârșitul postcomunismului*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu. Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Copilaș, E. (2015) „Right-wing nationalism in post-communist Romania. Ideological implications and political impact”, în S. Mișcoiu, V. Naumescu (coord.), *What Is Left From the Left-Right Cleavage? A Comparative Perspective*. București: Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, pp. 187-206.

- Copilaș, E. (2016), „Genealogii ale modernității. O critică filosofico-politică”, recenzie la lucrarea Claude Karnoouh, *Pentru o genealogie a globalizării. Eseuri critico-filosofice ale unui sceptic în acțiune*, în *Timpul*, 17. 10, <http://revistatimpul.ro/emanuel.copilas/genealogii-ale-modernitatii-o-critica-filosofico-politica/>.
- Copilaș, E. (2017) „Portret în dialoguri. Claude Karnoouh despre politică, filosofie și artă”, recenzie la lucrarea *Conversații la amurg. Aurelian Giugăl & Dan Neumann în dialog cu Claude Karnoouh*, Baricada. Org., 02. 12, <https://ro.baricada.org/recenzie-dialoguri-claude-karnoouh/>.
- Derrida, J. (2015) *Margini – de-ale filosofiei*, traducere de Bogdan Ghiu, Alex Cistelean, Ciprian Jeler. Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Ernu, V. et al. (2008) (coord.), *Iluzia anticomunismului. Lecturi critice ale raportului Tismăneanu*. Chișinău: Editura Cartier.
- Giugăl, A.; Neumann, D.; Karnoouh, C. (2017) *Conversații la amurg. Aurelian Giugăl & Dan Neumann în dialog cu Claude Karnoouh*. Suceava: Editura Alexandria Publishing House.
- Hegel, G.W.F. (1963) *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. I. București: Editura Academiei Republicii Populare Române.
- Hegel, G.W.F. (1996) *Principiile filosofiei dreptului, sau elemente de drept natural și de știință a statului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru. București: Editura IRI.
- Hegel, G.W.F. (2000) *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan. București: Editura IRI.
- Heidegger, M. (2003) *Ființă și Timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă. București: Editura Humanitas.
- Karnoouh, C. (1994) *Adio diferenței. Eseu asupra modernității târzii*, traducere de Virgil Cimosș și Horia Lazăr. Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Karnoouh, C. (1997) *Dușmanii noștri cei iubiți. Mici cronici din Europa rășăriteană și de prin alte părți*, traducere de Magdalena Boiangiu. Iași: Editura Polirom.
- Karnoouh, C. (1999), *Cronica unui sfârșit de secol*, traducere de Magdalena Boiangiu. Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Karnoouh, C. (2000), *Comunism/Postcomunism și modernitate târzie*, traducere de Mihai Ungurean. Iași: Editura Polirom.
- Karnoouh, C. (2011) *Inventarea poporului-națiune. Cronici din România și Europa Orientală, 1973-2007*, traducere de Teodora Dumitru. Cluj-Napoca: Editura Idea Design & Print.
- Karnoouh, C. (2014), *Raport asupra postcomunismului și alte eseuri incorecte politic*, traducere de Teodora Dumitru. Suceava: Editura Alexandria Publishing House.
- Karnoouh, C. (2015) *Autoportretul adolescentului îmbătrânind*, traducere de Alex. Vlad. Iași: Editura Adenium.

- Karnoouh, C. (2016) *Pentru o genealogie a globalizării. Eseuri critico-filosofice ale unui sceptic în acțiune*, traducere colectivă. Suceava: Editura Alexandria Publishing House.
- Karnoouh, C. (2020) *Memorii* (manuscris în curs de publicare la Editura Alexandria Publishing House).
- Latour, B. (2015) *Cercetare asupra modurilor de existență. O antropologie a Modernilor*, traducere de Alexandru Matei. Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Levi Strauss, C. (1961) *Tristes Tropiques*. New York: Criterion Books.
- Levi Strauss, C. (1963), *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- Levi Strauss, C. (1966) *The Savage Mind*. Letchworth. Hertfordshire: The Garden City Press Limited.
- Levi Strauss, C. (1991) *Totemism*. Guildford. King's Lynn: Biddles Ltd.
- Levi Strauss, C. (2016) *We are All Cannibals and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
- Levi-Strauss, C. (2001), *Rasă și istorie*, traducere de Dumitru Scorțanu. Iași: Editura Fides.
- Marcuse, H. (2005) *Heideggerian Marxism*. Lincoln, Londra: University of Nebraska Press.
- Nietzsche, F. (1991) *Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și pentru ni-meni*, traducere de Victoria Ana Tăușan. București: Editura Inter.
- Petrovsky, K.; Țichindeleanu, O. (2009) „Sensuri ale Revoluției Române între Capital, Politică și Tehnologie Media”, în K. Petrovsky, O. Țichindeleanu (coord.), *Revoluția Română Televizată. Contribuții la Istoria Culturală a Mediilor*. Cluj-Napoca: Editura Idea Design & Print, pp. 27-53.
- Poenaru, F. (2017) *Locuri comune. Clasă, anticomunism, stânga*. Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Postone, M. (2015) *Istorie și heteronomie. Eseuri critice*, traducere de Veronica Lazăr. Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Schwartz, D. (2017a) „De la «forță puternică cu înaltă disciplină civică» la «urangutani programabili la cerere». Degradarea imaginii publice și a vieții comunităților minerești în post-socialism”, în E. Copilaș (coord.), *Sfârșitul istoriei se amână. O radiografie a postcomunismului românesc*. Târgoviște: Editura Cetatea de Scaun, pp. 89-99.
- Sîrbu, A.; Polgár, A. (2009) (coord.), *Genealogii ale postcomunismului*. Cluj-Napoca: Editura Idea Design & Print.
- Tamás, G.M. (2001) *Idola Tribus. Esența morală a sentimentului național*, traducere de Marius Tabacu, Ștefan Borbély. Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Zamfir, C. (2018) *Istoria socială a României*. București: Editura Academiei Române.
- Zinoviev, A. (2002), *Occidentul. Fenomenul occidentalismului*, traducere de Nadejda Stahovschi. București: Editura Vremea.
- Žižek, S. (2001) *Zăbovind în negativ. Kant, Hegel și critica ideologiei*, traducere de Irina-Marta Costea. București: Editura ALL.

ADIO DIFERENȚEI, BUN VENIT, SEGMENTARE!

Lucian Sârbu

ABSTRACT

During the 90's, philosophers argued in the favour of the so-called "difference's disappearance", as a mean to express the phasing out of the "strong" point of views and the new reality of small and equally important ontologies with less-than-important differences between them. The main trigger of this "disappearance" was the advent of technology, seen as heideggerian "Gestell". I argue that in fact today's marketing practices in the field of "segmentation", which are based upon digital technology, are the ultimate technology-as-Gestell and instead of melting everything in an uniform ontology, the marketing segmentation (which is basically a technological operation) frames the reality in a myriad of mostly trivial, but hugely functional, economically viable and ontologically different slices.

Keywords: *difference, marketing segmentation, target market, digital technology, Gestell*

Ca student la filozofie în anii '90, la București, priveam cu invidie Clujul academic de unde ajungeau periodic la noi frumoasele reviste *Echinox*, din paginile cărora puteam vedea cum capitala literară și filozofică a Ardealului refuza să se alinieze unor clișee de gândire tipice pentru acea epocă.

La noi, la București, profesorii făcuseră, după 1990, pirueta necesară și, trecând prin filtrul unor mici „spălări de păcate” și „reconversii profesionale”, dăduseră marxism-leninismul pe ideologiile anglo-saxone care veneau valuri, valuri. Îi vedeai predând cu același aplomb cu care se pregătiseră pentru glorificarea materialismului dialectic ceea ce credeam la acel moment că sunt „forme fără fond” (nu erau!) precum feminismul, etica aplicată sau prăfuitul liberalism politic de secol XIX. Țin minte că era epoca marilor privatizări, epoca

„tranziției” fără sfârșit, și ca tânăr student de 20 de ani mă simțeam derutat în toată acea lume în care discuțiile filozofilor de la București păreau complet rupte de realitate, iar referințele teoretice și practice erau exclusiv unele venite pe filieră anglo-saxonă. Discutam la seminare probleme precum existența minții la delfini sau cunoașterea de sine a inteligenței artificiale, ori texte ridicole despre dreptul la avort în care se „argumenta” despre fetus că e un soi de parazit de care o femeie s-a trezit legată fără să-și dea seama și pe care nu-i obliga-tă să-l suporte nouă luni, sau despre virtuțile proprietății private în comparație cu nenorocirile proprietății „de stat”. Dar nu discutam, concret, despre cauzele milionului de avorturi din epocă sau despre ce însemna, concret, să privatizezi ceva.

Teoriile stângii politice ne erau complet necunoscute, Marx nici măcar nu se învăța la filozofie contemporană, iar tot ce studiam despre marxism era urmare a unei lecturi superficiale a *Manifestului* făcută la cursul de filozofie politică al lui Mihail Radu Solcan (care era un adept al neoliberalismului deghizat sub masca unui blajin liberal clasic).

Ceea ce ne plăcea la clujeni era că, spre deosebire de facultatea de la București, nu păruseră să facă după 1990 o simplă piruetă *de la ceea ce se cerea înainte de 1989 la ceea ce se cerea după 1989*, ci păreau să-și fi găsit, cu adevărat, libertatea de a gândi fără constrângeri ideologice. Poate că ne înșelam, dar aceasta era părerea noastră în epocă. Vedeam cum atât profesorii noștri, cât și noi, studenții, dacă doream să avem un parcurs academic... „de durată”, care, în epocă, era echivalentul unei slujbe cât de cât sigure, trebuia obligatoriu să mimăm, măcar, interesul pentru teme care, de fapt, nu ne interesau, dar care erau *impuse ideologic* în acea epocă. În schimb, la Cluj vedeam cum înflorește un tânăr medievist precum Alexander Baumgarten (ceva SF pentru București, deși noi îl aveam ca profesor pe marele Vlăduțescu), vedeam cum un Corin Braga scria chestii aplicate de psihanaliză avansată, apoi Clujul era orașul celui mai independent intelectual din România, Adrian Marino...

Mergând astfel pe filiera clujeană, am ajuns să-l citesc și pe Claude Karnoouh, despre care nu știam mare lucru la acea vreme, decât că era profesor la Universitatea „Babeș-Bolyai”. În acest moment, recunosc că nu-mi aduc aminte dacă i-am văzut sau nu semnătura în *Echinox* și nici nu am la îndemână colecția mea de reviste din acei ani, să pot verifica. Dar știu că am pus mâna pe *Adio diferenței* (conform datei

scrise de mine pe prima pagină lucrul acesta se întâmpla pe 23 februarie 1995) pe care am citit-o pe nerăsuflăte. Spre deosebire de studiile aride și tehniciste ale profesorilor de la București, făcute, parcă, cu gândul la revistele ISI *avant la lettre*, descopeream aici un filozof a cărui gândire era ca un dans: sărind liber de la o temă la alta, fără grija (sau spaima) de a greși ceva în vreo notă de subsol, cu niște idei având o miză clară și spusă limpede. Era, în mod evident, o scriitură făcută pentru a fi citită de către oameni, nu de roboții de indexare ai arhivelor academice și de cei 10-15 confrăți plictisiți, dar obligați de natura slujbei lor să citească și chestii care, de fapt, nu-i interesau câtuși de puțin.

Dar ceea ce m-a impresionat în mod deosebit în acel moment, mai ales că eram și sub influența majoră a lui Vattimo și a conceptelor sale principale: *società trasparente, il pensiero debole, liberazione dalle differenze* etc., a fost ideea lui Karnoouh privitoare la *dispariția diferenței*. Era o idee oarecum prezentă în epoca de după căderea Cortinei de Fier și a zidului Berlinului. În *Aventurile Diferenței* Vattimo o trasa tocmai într-o conferință de-a lui Derrida din 1968 (Vattimo, 1996, p. 162). La un moment dat în *Adio diferenței* Karnoouh relatează o scenă în care mai mulți tineri de naționalități diferite, care nu se cunoșteau deloc, încep spontan o discuție oarecare, pornind de la zdrăngănitul chitarei unuia dintre ei: „Nici o diferență culturală nu părea să-i despartă; singurele distanțe vizibile se rezumau la niște simple variații individuale pe aceeași temă. [...] Se recunoșteau deîndată într-un soi de «identitate» trivială în fond. În clipa în care ascultam această conversație, scăldat de lumina sângerie a unui soare ce îneca un peisaj ferit încă de ravagiile turismului, încercam, intens, sentimentul sfârșitului diferenței.” (Karnoouh, 1995, p. 55.)

Eu însumi am călătorit prima oară în Occident în mai 1995, mai precis în Franța, de fapt pe un traseu feroviar Budapesta-Viena-Venția-zona Grenoble (cu o ședere de vreo 7-8 zile) și chiar și o zi în Paris, și țin minte și acum o scenă în care stăteam pe o bancă, în fața gării din Grenoble, și un cetățean francez de culoare (semăna leit cu tenismenul Yannick Noah, dar sigur nu era el!) m-a întrebat pe mine, un est-european, cât e ora. M-am uitat la ceas și i-am răspuns cu o naturalețe de care nu mă credeam capabil. Bărbatul mi-a mulțumit frumos și s-a îndepărtat. Nimic nu mă trăda că sunt venit din Est. „Adio diferenței...” mi-am zis.

Am regăsit această temă și mult mai târziu, în *Pentru o genealogie a globalizării*, acolo unde Karnoouh pornește de la Heidegger și constată că esența uniformizatoare a tehnicii moderne ca „punere-în-cadru” (*Gestell*) raționalizatoare și matematizantă este cea care a făcut ca diferențele cele mai ireconciliabile să se estompeze sau să devină „simulacre obscene ale platitudinilor unui folclorism mercantilizat” (Karnoouh, 2016, p. 125).

Totuși, astăzi nu mai sunt chiar așa de convins că diferențele au dispărut, ba dimpotrivă, cred că lumea în care trăim e mai dominată de diferențe ca niciodată. Ceea ce observă Karnoouh în scrierile sale este, de fapt, dispariția diferențelor care ne apropiuau, ne coagulau, ne făceau să ne simțim *împreună* în largi mase omenești. Dispariția identității-națiune, dispariția identității-familie. Ceea ce filozofii ar numi „diferențe ontologice”, dar pe care eu le-aș numi mai simplu „diferențe identitare”. Aceste identități „tari” atât de necesare în epoca modernă, a statului-națiune, când era nevoie de contrapunerea a ceva puternic divinului, religiosului revolut, devin caduce, dacă nu chiar dăunătoare în epoca globalizării și a capitalismului financiarizat în care economia e dominată de comerț, comerțul de consum, consumul de marketing și rolul marketingului este acela de a sparge barierele de tot felul pentru a impune consumul acelorași branduri indiferent de meridianul sau de mentalul în care pătrund ele. Consumerismul, făcut posibil de exacerbarea tehnicilor de marketing (de care va fi vorba pe scurt în continuare), nu ar fi posibil fără conturarea diferențelor celor mai puțin relevante, în fapt, fără exacerbarea unei *mulțimi infinite* de „identități triviale”, după expresia uimită a filozofului aflat în fața tinerilor zdrăgăninând din chitară. Pentru că circulația absurdă a mărfurilor din epoca noastră nu e posibilă fără existența celor mai mărunte, irelevante și, de cele mai multe ori, stupide diferențe...

Preferăți iaurt cu gust de fructe de pădure sau cu gust de caise? Lapte cu grăsime 3,5%, 1,5% sau o apă chioară colorată alb, având gust de lapte, și cu 0,00% grăsime? Știm că unii dintre dvs. țineti cure de slăbire sau aveți colesterol mărit, deci apa aia chioară colorată alb v-ar prinde bine. Dar laptele de soia cum îl poftiți: cu aromă de ciocolată, cu aromă de vanilie sau cu gust de zahăr caramel? Eclere cu ness, ciocolată sau vanilie? Peugeot 108, Toyota Aygo sau Citroën C1? Nu vă faceți probleme, cele trei automobile sunt cvasi-identice, fiind construite în

aceeași fabrică din Slovacia, împărțind între ele 90% din componente, doar brandul fiind diferit, deci nu riscați nimic din punct de vedere calitativ, dar poate vreți să conduceți o „franțuzoaică”, nu o „japoneză”. Sau o „japoneză”, nu o „franțuzoaică”. Să vorbim un pic și despre casa dvs. Doriți să cumpărați o măsuță de cafea de la Ikea sau de la Jumbo? Nu vă faceți griji: măsuța Lack de la Ikea arată fix la fel, se montează fix la fel, prețul e aproape același, materialul la fel de prost (un MDF de proastă calitate), dar poate aveți încredere mai multă în „calitatea suedeză” decât în „perfidia grecilor”! A, și să nu uităm de cafeaua de dimineața! De la robusta mizerabilă adusă din Vietnam în butoaie de plastic și prăjită pe vapor, până la arabica provenind de pe pantele vulcanice ale Jamaicai, depozitată în butoaie de lemn și prăjită artizanal, oferta e pentru toate gusturile și, mai ales, pentru toate buzunarele. Nu știți ce să cumpărați sau nu faceți parte dintre băutorii sofisticati de cafea? Nicio problemă, dați o fugă la un magazin de proximitate și alegeți ceva ce vă place, în funcție de cât vă ține buzunarul sau în funcție de gusturile rudimentare pe care le aveți. Faceți parte din elita băutorilor sofisticati? Perfect, atunci pe magazinele on-line sau în prăvăliile specializate veți găsi suficiente oferte și amestecuri de cafea mai mult sau mai puțin aromată de pe plantații de care, de fapt, nu ați auzit niciodată, dar al căror nume vă place cum sună.

Totul în marketing începe cu *segmentarea*. „Segmentare-țintire-poziționare” este, alături de „cei patru P”, una dintre mantrele sfinte ale marketingului. Teoretic, segmentarea este operațiunea prin care o piață este împărțită „în felii bine definite... de grupuri de consumatori care au aceleași preferințe și nevoi”¹. Practic, segmentarea înseamnă să iei simțurile și creierul omului, să-l pui sub microscop, să-i descoperi nevoile, dorințele și preferințele și să vezi cărui alt grup de consumatori îl poți alătura. Dacă preferințele individului sunt prea ciudate și dumnealui nu posedă solvabilitatea necesară, atunci marketerul îl aruncă la gunoi: nu are ce face cu el. Dacă preferințele sale se dovedesc a face parte, statistic, dintr-o populație mai numeroasă, atunci marketerul începe să

¹ „Market segmentation divides a market into well-defined slices. A *market segment* consists of a group of customers who share a similar set of needs and wants. The marketer’s task is to identify the appropriate number and nature of market segments and decide which one(s) to target.” (Kotler și Keller, 2016, p. 268)

studieze populația respectivă și felul în care piața îi satisface nevoile, dorințele și preferințele: există competitori? Dacă da, cum se manifestă aceștia? Cât de mare e piața? Care e tendința pieței? Creștere, scădere, stagnare? Cine sunt principalii competitori? Care sunt atù-urile acestora? Și așa mai departe. Dacă nu există competitori pentru nevoile, dorințele și preferințele respective, atunci lucrurile sunt foarte simple: marketerul *inventează* acea piață (altfel zis inventează nevoi, generează dorințe și/sau creează iluzia unor preferințe) și, cu ajutorul zeilor, ajunge să ocupe, așa cum arată Al Ries și Jack Trout într-o lucrare celebră intitulată (deloc întâmplător!) *Cele 22 de legi imuabile ale marketingului*, poziția de start pe acea piață. Pentru că este întotdeauna mai bine *să fii primul* decât *să fii mai bun*. Aceasta fiind, în marketing, „legea liderului”. După cum remarcă autorii citați, toți ne amintim cine a zburat prima oară peste Atlantic (Charles Lindberg) sau cine a fost primul om pe Lună (Neil Armstrong), dar nimeni nu-și mai aduce aminte cine a fost al doilea (Ries și Trout, 2004, pp. 22-31).

Și, în fine, dacă nevoile, dorințele și preferințele individului se dovedesc a fi prea bizare, ciudate sau greu de satisfăcut, dar dumnealui are solvabilitatea necesară, atunci marketerul nu are nicio jenă în a-i vinde automobile unicate de 500 000 de euro, ceasuri de 1 000 000 de euro, excursii spațiale, vase de toaletă din aur masiv și tot așa. În fond, pe principiul consumului individual și greu de replicat se bazează, de altfel, toată piața produselor și a obiectelor de lux!

Prin atotputernicia segmentării ne dăm seama că diferențele nu doar că nu au dispărut, dar sunt mai prezente ca oricând. Numai că astăzi au un rol bine determinat, acela de a accentua consumul de bunuri și servicii. Poate că noile identități și diferențe sunt „triviale”?... Păi, da, cu siguranță! Dar cui îi pasă? Nimănui.

Și încă azi, în epoca digitală, în care fiecare dintre noi are un *smart-phone* în buzunar, lucrurile au mers și mai departe. Tehnica a uniformizat, într-adevăr, diferențele ontologice, dar tot ea e cea care face posibilă enorma explozie a diferențelor triviale. Printre marketeri, toată lumea cunoaște exemplul de strategie (scandalos la vremea sa, complet banalizat în acest moment, la aproape două decenii distanță) al lanțului american de supermarketuri Target care, în 2002, a avut o campanie de pliante trimise poștal care se adresa cu o precizie uimitoare viitoarelor mămici, prezentându-le fel de fel de produse pentru... nou-născuți. Cum

reușea Target chestia asta, cum reușea Target *să facă diferența* între femeile obișnuite și viitoarele mămici, având în vedere că mămicile *încă nu născuseră*? Păi, foarte simplu: ca orice magazin de felul său, și Target avea implementat un program de loializare a clienților (un card de cumpărături atașat nominal unei persoane). Și un matematician deștept a observat că mămicile de nou-născuți – așadar cele care *de acum* cumpărau scutece, lapte praf și alte produse de acest fel – cu câteva luni înainte să cumpere scutece, începeau să achiziționeze diverse produse pentru gravide. Prin urmare, exista o corelație foarte clară între cele două seturi de date, astfel încât era absolut sigur să presupui că, dacă *astăzi* femeia cumpără cine știe ce loțiune „bio” de corp care, altfel, nu sărea în ochi nimănui, atunci *cu siguranță* era însărcinată în semestrul doi, deci putea începe să fie bombardată cu publicitate pentru produse destinate bebelușilor, fiindcă în câteva luni ar fi urmat să nască, așadar trebuia să știe *de pe acum* ce oferte minunate are Target pentru bebelușul ei. Specialiștii de la Target ajunseseră la o asemenea performanță, încât erau capabili, numai pe baza analizei obiceiurilor de cumpărături, să trimită viitoarelor mămici cupoane de reduceri la produsele pentru bebeluși cu doar două-trei săptămâni înainte de data nașterii. Există chiar și o anecdotă conform căreia un părinte furios din Minneapolis a făcut o reclamație managerului unui magazin Target deoarece fiica sa, elevă de liceu, primise prin poștă o promoție la niște articole specifice pentru gravide. Managerul și-a cerut scuze, dar a ridicat din umeri, zicându-i părintelui furios că promoțiile se trimit automat și poate că fusese o greșeală. După câteva zile, același părinte l-a sunat pe manager și, de data aceasta, a fost rândul său să-și ceară scuze pe un ton spășit: fiica lui era, într-adevăr, însărcinată. Se vede treaba că Target știa despre fiica lui mai multe lucruri decât el însuși...

În 2020 nu doar că procedeul de segmentare și țintire realizat de Target a devenit banal, dar el este realizat automat de către marile companii de internet, cu ajutorul tehnologiei. Facebook deține cea mai mare rețea socială (Facebook.com), principala rețea socială destinată tinerilor – Instagram –, cel mai mare serviciu de mesagerie on-line, Messenger, și cel mai mare serviciu de mesagerie pe telefon, WhatsApp. Conform raportărilor proprii², în noiembrie 2019, în jur de 2,8 mili-

² Vezi <https://www.statista.com/statistics/264810/number-of-monthly-active-facebook-users-worldwide/>.

arde de oameni la nivel mondial foloseau cel puțin unul dintre serviciile sale. Practic, un pământean din trei are, într-un fel sau altul, legătură cu Facebook. În timp ce utilizează produsele companiei, oamenii dau „likes”, „distribuie” conținut, „comentează”, „discută” cu prietenii sau cu rudele. Toate acțiunile lor sunt atent monitorizate de inteligența artificială care știe în timp real cine ce preferințe are, cine cu cine se înrudește, cine cu cine e prieten și cât de apropiat și așa mai departe, ce preferințe au grupurile de prieteni sau familiile de un anumit fel... Marketerii pot utiliza sute de „audiențe” pre-determinate, oferite de Facebook, grupate (în-cadrate) în funcție de preferințele, dorințele, așteptările, hobby-urile, caracteristicile psiho-demografice etc. comune ale membrilor, sau își pot crea propria audiență, pornind de la datele primare oferite de Facebook, posibilitățile de segmentare fiind, practic, infinite. Vreți să vă transmiteți reclama dvs. doar iubitorilor de biliard bărbați, necăsătoriți, în vârstă de 25-45 de ani, din București, cărora le place și fotbalul, pentru a le vinde ultimul tac Predator cu sigla World Cup Rusia 2018? Se face! Nu contează că oamenii, de fapt, nu au nevoie de un băț în plus în casă. Mulți îl vor cumpăra! Aveți de vânzare un produs care se adresează mai degrabă tinerelor singure, în vârstă de 18-25 de ani, din orașele mari ale României, dar nu și din București, cărora le place Kim Kardashian? Se rezolvă și asta! Și tot așa...

La rândul său, Google domină câmpul de căutare în spațiul occidental de o asemenea manieră, încât al doilea motor de căutare occidental în ordinea utilizării – Bing, deținut de Microsoft – servește *de peste 70 de ori mai puține căutări lunare*. Mai precis, Google e utilizat lunar de cca. 78 de miliarde de ori la nivel mondial, pentru a răspunde unor căutări, în timp ce utilizarea Bing abia atinge 1 miliard de căutări pe lună. Deși a început ca un motor de căutare, Google a ajuns astăzi să dețină cel mai utilizat browser de internet (Chrome), cel mai utilizat sistem de operare pentru telefoane mobile (Android), cel mai utilizat sistem de hărți online (Google Maps) și al doilea cel mai utilizat serviciu de email (GMail). Toate aceste servicii, plus multe altele care fac parte din ecosistemul on-line Google, permit corporației californiene să ofere aceeași precizie de segmentare și țintire pe care o oferă Facebook, dar și ceva în plus: spre deosebire de Facebook, Google știe *cu exactitate* momentul în care un utilizator sau un grup de utilizatori este dispus să facă o achiziție. În segmentările de marketing se pornește întotdeauna de la

starea cererii din piață, care poate fi, în mare, de trei feluri: cerere manifestă (existentă), cerere latentă (sau potențială) și cerere inexistentă. Înainte de apariția Google, clienții care manifestau în vreun fel anume o cerere privitoare la anumite bunuri și servicii foloseau diverse metode: căutau într-un anuar de tip *Pagini Aurii*, se duceau la piață etc. Astăzi majoritatea căutărilor au loc pe internet și, în majoritatea emisferei vestice, peste 90% dintre căutări trec prin ecosistemul Google, astfel încât Google știe *în timp real* care sunt dorințele noastre. Ca și Facebook, serviciul de publicitate al Google pune la dispoziția marketerilor sute de segmente de public pre-determinate (în-cadrate) automat, denumite „*in-market audiences*”, adică oameni interesați de achiziționarea imediată sau în perioada imediat următoare a unui anumit tip de produs sau de serviciu din diverse sfere comerciale. Și tot ca și în cazul Facebook, marketerul poate face diverse combinații cu toate aceste segmente, și nu numai, astfel încât posibilitățile de diferențiere și țintire sunt de-a dreptul infinite, putând satisface chiar și cele mai ciudate cerințe.

Alte companii au pierdut, aparent, startul pentru „punerea-în-cadru” sau în-cadrarea consumatorilor în segmentele de piață potrivite, în funcție de diverse diferențe mai mult sau mai puțin mărunte, dar care s-ar putea dovedi, în timp, adevărate mine de aur pentru companii. Însă fac eforturi pentru a recupera distanța. Microsoft și Yahoo! (Verizon) au format o alianță prin care motorul de căutare al Microsoft reușește să-și mai lărgescă aria de utilizatori. În plus, Microsoft a investit enorm în rețeaua socială profesională și de afaceri LinkedIn, care este un concurent serios pentru Facebook în zona de business. Pe LinkedIn marketerii pot ținti utilizatorii în funcție de meserie, de companiile în care lucrează, de nivelul ierarhic, de competențe, de vechimea în muncă etc. Practic, LinkedIn este raiul departamentelor de HR, dar și al marketerilor B2B (*business-to-business*). Oracle, cea mai mare companie de baze de date din lume, a cumpărat în ultimul deceniu tehnologia Java, drepturile de dezvoltare și utilizare ale celei mai cunoscute baze de date *open source* din lume, MySQL (milioanele de site-uri web care folosesc MySQL ca bază de date fiind astfel la mâna Oracle, care poate bloca oricând această tehnologie), și, nu în ultimul rând, serviciul de distribuție de conținut AddThis, care e instalat pe milioane de site-uri. Cine crede că în afara spațiului occidental lucrurile sunt diferite se înșală: VK.com, rețeaua socială rusească, și motorul de căutare Yandex

sunt la fel de puternice în spațiul ex-sovietic (mai ales în Rusia, Belarus și Kazahstan) precum Google și Facebook în Occident, în timp ce în China aplicații precum Baidu, Wechat sau Tencent domină autoritar piața locală, închisă aproape ermetic pentru companiile occidentale, și sunt implicate în calculul așa-zisului „scor de credit social” (Zhima/Sesame Credit).

Mai mult: influența tehnologiilor digitale asupra marketingului se află abia la început. Ceea ce vedem că se întâmplă pe internet e doar o zgârietură de suprafață față de ceea ce se poate face și, foarte probabil, se va face în viitor. După alegerile americane din 2016, câștigate de Donald Trump, și după ancheta care a urmat, a izbucnit scandalul „Cambridge Analytica” în urma căruia s-a descoperit că, utilizând posibilitățile de segmentare oferite de Facebook, o companie de consultanță politică a reușit să influențeze masiv, prin mesaje publicitare bine plasate, alegerea lui Donald Trump și votul pentru Brexit din Marea Britanie. Cine crede că prin închiderea Cambridge Analytica asemenea acțiuni vor dispărea e naiv. Mult mai probabil, scandalul „Cambridge Analytica” va juca rolul pe care strategia Target relatată mai sus l-a jucat deja: va fi începutul unei noi epoci în strategiile legate de cercetarea datelor și descoperirea de noi segmente utilizabile comercial și politic.

Apoi, de pe internet, din *cloud*, segmentarea se pregătește să coboare în stradă prin tehnologiile de tip DOOH (*digital-out-of-home*). Adică: treci prin fața unui panou publicitar frumos animat și, în funcție de chipul tău, panoul îți va propune o anumită reclamă. Momentan panourile de tip DOOH știu să citească numai expresii faciale de bază care indică rasa (caucazian, afro-american, hispanic etc.), vârsta (tânăr, matur, bătrân etc.) și genul. Segmentările acestea încă sunt rudimentare. Dar e doar o chestiune de timp până când panourile vor ști să citească emoțiile intime ale unui grup de oameni, până când vor ști să înțeleagă vremea de afară sau până când vor învăța să coreleze mesajele cu evenimentele *reale* din stradă. Și, mai ales, până când panoul va avea habar ce telefon poartă în buzunar sau în poșetă persoana din fața lui. Altfel zis, până când va ști *cine este* acea persoană.

Această nouă dimensiune tehnologico-digitală a posibilităților de segmentare, care va domina probabil marketingul în partea a doua a deceniului 2020-2030, apare chiar la timp. În marketingul modern a apărut conceptul de *touch point* („punct de atingere”) ca reflectare a

dificultății din ce în ce mai mari de a comercializa bunuri și servicii din ce în ce mai futele. Dacă pe vremuri era suficientă o singură reclamă cu text publicată într-o pagină de ziar sau de revistă pentru a convinge consumatorul să cumpere cine știe ce cremă de mâini, astăzi, pentru majoritatea mărfurilor aflate în circulație, e nevoie de un complex de „puncte de atingere” pentru a ajunge la același efect: consumatorul „e atins”, adică „se ajunge la el”, prin reclame TV, prin reclame în presa scrisă, prin reclame digitale, prin „influenșări” în *social media* etc. Și de obicei calitatea, cantitatea și complexitatea „punctelor de atingere” este invers proporțională cu necesitatea *reală* a produsului/serviciului. Nu e nevoie să fii bombardat cu reclame pentru a cumpăra o pâine, dar e nevoie să fii bombardat de reclame dacă pâinea respectivă e făcută dintr-un mix de făină de grâu cu făină de hrișcă și un praf de quinoa și promite să te însănătoșească vascular (mai ales dacă ești trecut de 40 de ani, supraponderal, un pic chel, nefericit, divorțat!). Cu cât produsul/serviciul e mai inutil („inutil” însemnând fie că e ușor substituibil cu variante gratis sau ieftine, fie că poate fi ignorat fără a pierde ceva din calitatea vieții proprii), cu atât marketerul trebuie să fie mai inventiv, mai agresiv și să stăpânească mai multe „puncte de atingere” în relația sa cu consumatorul. Și ce poate fi mai minunat decât să-i zici un „salut!” clientului din segmentul tău preferat, atunci când se plimbă liniștit pe stradă?

Asemenea ideii de *Gestell* heideggerian, tehnologia a ajuns astăzi la o asemenea precizie de în-cadrare, încât fiecare dintre noi este identificat, fișat, așezat într-un sertar potrivit (sau în sertarele potrivite) și apoi vândut la pachet cu alții asemenea nouă, aflați în același sertar. Eul fiecăruia dintre noi, ca sumă a istoriilor personale, a acumulărilor materiale, a dorințelor, a preferințelor etc. este bunul cel mai de preț pe care îl deținem și pe care, de fapt, îl cedăm de cele mai multe ori gratis atunci când stăm câteva minute pe Facebook sau când mergem pe stradă cu un telefon mobil în buzunar având serviciul de localizare deschis (sau când călătorim cu Uber, sau când plătim cu Revolut). Dacă Heidegger doar intuia ceea ce ar putea însemna tehnica modernă ca *Gestell*, în condițiile tehnologice încă predominant mecanice din prima jumătate a secolului al XX-lea, astăzi, în condițiile digitalizării cvasitotale a economiei, ideea de *Gestell* e mai actuală ca oricând. Segmentările avansate de marketing, în fond exacerbarea a fel de fel de „identități triviale” care

îl uimeau pe filozof în urmă cu 30 de ani și care erau doar la un nivel incipient atunci, nu ar fi posibile fără ajutorul tehnologiei și al inteligenței artificiale. Dacă nu ar fi posibile segmentările avansate, nici uriașa dimensiune consumerist-financiarizată a economiei de azi nu ar mai fi cu putință. Sigur, mărfurile și serviciile ar continua să fie fabricate, așa cum au fost dintotdeauna, dar ar circula și s-ar consuma în cantități cu mult mai reduse decât astăzi, pentru că nu și-ar descoperi consumatorii.

Până la urmă, dispariția diferențelor ontologice (sau identitare) are și o parte bună. Dispar, de pildă, războaiele tribale. Dispare posibilitatea unor scene cu tranșee pline de sânge, corpuri mutilate, trupuri chiruite în rictusul morții, cu oameni careucid oameni fără nici o umbră de remușcare, mânați în luptă doar de groaza morții proprii. Dispare posibilitatea apariției cine știe cărei terori de stat, dispare posibilitatea unor gulaguri și lagăre edificate în numele unor adevăruri „tari” care au la bază pretinse diferențe ireconciliabile. Dispar morții nevinovați, condamnații pe nedrept, martirii fără vină. Odată cu dispariția diferenței dispare o mare parte din ceea ce a dezumanizat umanitatea în ultimele secole.

Dar asta nu înseamnă că în noua epocă a „identităților triviale” dezumanizarea dispare. Dezumanizarea se manifestă azi în hoardele de netoți care se calcă în picioare pentru o mână de tigăi (scenele sunt aceleași și în România, și în SUA, și, în general, în orice pol al capitalismului) la deschiderea unui hypermarket sau cu prilejul unei sărbători a cumpărăturilor, în cozile interminabile care însoțesc lansarea oficială a unui *gadget* sau în tonele de plastic care poluează oceanele și care sunt rezultatul direct al freneziei consumului. Dezumanizarea se manifestă și în uriașele motoare navale care poluează, chiar și unul singur, mai mult decât milioane de automobile conduse de oameni în carne și oase. Motoare fără de care nu ar mai fi posibilă lumea plină de mărfuri a epocii noastre, fiindcă nu poți transporta de colo-colo toate mărunțișurile dacă nu pui în mișcare o uriașă flotă de vase de transport maritim dintr-o parte în alta a planetei. Dezumanizarea e ubicuă și îi atinge pe toți. Dacă războaiele epocii napoleoniene sau cele mondiale afectau direct sau indirect un milion, două, zece, cincizeci de milioane de oameni, economia de azi e rezultatul fiecărui mărunțiș cumpărat chiar și de către ultimul copil sărac, cu singurii săi bănuți. Din momentul în care folosesc primul „pempărs”, bebelușii înșiși sunt prinși – încă

dinainte, așadar, de a căpăta cu adevărat conștiință de sine – în acest joc al dezumanizării universale. Munții de plastic care plutesc pe oceanele lumii nu sunt rezultatul câtorva armate, ci al acțiunilor fiecăruia dintre noi. Poate că dezumanizarea modernă era brutală, dar nu era *a tuturor*. Era construită în jurul unor dureri și a unor distrugeri brute generate de un set limitat de indivizi. Cea de azi nu are nimic dureros în ea, dar distrugerea pe care o face umanului și planetei e universală și va avea nevoie de zeci de ani pentru a fi reparată. Și când te gândești că toată această frenezie începe cu banala operațiune de segmentare făcută de zeci de mii de marketeri, în diverse laboratoare tehnologice!...

Am scăpat de diferență, dar nu am scăpat de ceea ce ne face diferiți.

BIBLIOGRAFIE

- Karnouh, C. (1995) *Adio diferenței. Eseu asupra modernității târzii*. Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Karnouh, C. (2016) *Pentru o genealogie a globalizării. Eseuri critico-filozofice ale unui sceptic în acțiune*. Suceava: Editura Alexandria Publishing House.
- Kotler, P.; Keller, K. (2016) *Marketing Management*. 15th Global Edition. Harlow: Pearson Education Limited.
- Ries, A.; Trout, J. (2004) *Cele 22 de legi imuabile ale marketingului*. București: Editura Brandbuilders.
- Statista.com (2019) *Number of Facebook active users worldwide as of 3rd quarter 2019*. Disponibil la adresa: <https://www.statista.com/statistics/264810/number-of-monthly-active-facebook-users-worldwide/> (Accesat: 20 decembrie 2019).
- Vattimo, G. (1996) *Aventurile Diferenței. Ce înseamnă a gândi în accepția lui Nietzsche și Heidegger*. Constanța: Editura Pontica.

DECIZIA ÎMPOTRIVA CAPITALULUI

Alexandru Polgár

ABSTRACT

Decision against Capital (A Note for English Speakers, Rather than An Abstract). On 23rd of October 2017, a number of concerned scientists have updated a warning to humanity issued in 1992 (see <http://scientistswarning.forestry.oregonstate.edu>). They highlighted the environmental challenges resulting from the current “stewardship of the Earth” and offered possible solutions. Among the prerequisites for solutions, the authors mentioned the “reassessment of an economy rooted in growth”. Scientists failed to discuss, however, that such a growth-based economy is not just one cause of environmental destruction among others. “Growth-based economy” – a timid euphemism for capitalism – has a much more central position in our globalized world, and is cause not only of environmental catastrophes, but also of societal ones, on a scale unseen in history before. For, strictly speaking, capitalism is the current “stewardship of the Earth”. The failure to address the issue of capitalism as the common root of our grand ecological and, in general, social problems is currently throwing us in a global situation that is much worse than it was in 1992. Wars and global displacements are just the most visible tip of an iceberg that challenges not only underdeveloped societies, but also the most developed ones. On top of all, the classic decision-making bodies of our societies are – quite obviously – unwilling to take the necessary steps for assuring a future to humankind. Consequently, if it wants to live, humankind must somehow re-gain the power to decide, since it is rather obvious that the rule of capital will not collapse automatically, and definitely not without involving some form of catastrophe (economic, environmental, political, military, or all at once). This is what requires, to my mind, a collective and even mass “decision against Capital” (as a nonviolent and non-catastrophic way of moving in

the direction of a possible solution). Of course, no constituted power on Earth would accept such a popular decision smoothly. On the contrary, under current conditions a decision against Capital is the impossible itself. Still, this impossibility, which is nothing but the truth of our world as such, can become a phenomenological tool, which allows for a re-construction of the various obstacles in the way of such a decision.

Key words: *anti-capitalism, conditions of struggle, onto-politics, modernity, crisis (economic, political, environmental)*

PREAMBUL

Ceea ce urmează sunt niște fragmente. Ele nu pretind să fie un text, un eseu sau vreun alt gen prescris al comunicării ordonate. E vorba, desigur, de un gând – unul singur. Asta ar fi de reținut înainte de orice. În rest – propriile mele erori sau neliniști. Dacă le comunic așa, în (relativă) dezordine, în multe locuri nesaturate și fără vreo precauție specială, este dintr-un anumit sentiment al urgenței (fantasmagorică, pesemne, de vreme ce pare că nu chinuie pe nimeni altcineva decât pe mine, prostul). O lipsă de răbdare a dat naștere tuturor acestor schije de-a lungul anilor. Ele plătesc un avans, ca să zic așa. Dar încă nu văd cum ar putea sta ele împreună – într-o carte, de pildă, sau vreo altă formă de operă „acceptată”. Reproșuri vor veni cu duiumul, bineînțeles, dacă se va sinchisi careva să-și bată un pic capul și pe cont propriu cu lucrul însuși. Ba că sunt „idealist”, ba că sunt nerealist, ba că nu dau cifre, ba că nu înșir destule fapte care „să demonstreze” *de ce* trebuie terminat cu capitalismul. Presupun că asta se știe. Las toată muniția de partea dușmanului.

Acest „Preambul”, gândit pentru o primă publicare în mănunchi a fragmentelor (ceea ce s-a întâmplat până la urmă în numărul 52 al revistei *IDEA*, 2018), a însoțit și publicarea în foileton a unor versiuni mai elaborate ale acestora pe *Argumente și fapte* (2018-2019). Fiind vorba de ceva „în lucru”, n-aș vrea nicidecum să-i dau o aparență de „comunicare științifică” (note de subsol, bibliografie). În primul rând pentru că nu poate fi vorba de așa ceva. Totul e experimental aici și ar fi vorba doar de a face chef de intrare în vorbă și altora, poate mult mai

bine pregătiți să țină discursul cunoașterii vizavi de lucrurile semnalate de mine. De altfel, „referințele”, pentru cei cu adevărat curioși, se află mereu la câteva click-uri distanță și poate că nu strică să indic și în felul acesta, aparent neglijent, că nu e vorba de a ne mișca pe drumuri deja betonate. Altfel, bibliografia anticapitalistă ar avea nevoie de o bibliotecă numai a ei.

RAPEL

Încercând să mă lămuresc în privința constituției onto-logice a capitalismului (o muncă efectuată parțial și continuată încă în siajul gândirii filosofului francez Gérard Granel, vezi www.gerardgranel.com), m-am întrebat care ar putea fi următorul pas. Ce e urgent pentru gândire (drept ceva ce vine *după* filosofie)? Sau: de ce anume am avea nevoie de la gândire/cugetare noi, oamenii ca specie, la nivel planetar, în starea actuală a lucrurilor?

Pentru a da o schiță a situației concrete pe care o am în vedere, iată câteva puncte (dintre care fiecare ar merita, evident, o dezbateră separată):

- dezastru ecologic,
- cruzime extremă la toate nivelurile vieții cotidiene (nedreptate, violență, umilire),
- reviriment în plan mondial al ideologemelor fascistoide și chiar nazistoide,
- ignoranță publică produsă în mod conștient de fabricanții și manipulatorii de informație (inclusiv la nivelurile presupus cele mai înalte, cele mai rafinate, acelea ale revistelor de „cultură”, de pildă),
- crize sociale constante în cele mai multe din statele lumii,
- stângă tot mai de vodevil peste tot, epuizată în gesticulații tot mai comice și mai puțin convingătoare, oricât de radicală, pură sau, dimpotrivă, mai de „compromis”, mai „realistă” ori mai „actuală” s-ar imagina.

Răspunsul care mi s-a cristalizat de-a lungul anilor la întrebarea de mai sus (vizând nimic altceva decât „faimoasa” și, fără îndoială, modesta sarcină a gândirii) este că, în confuzia generală, oamenii nu mai știu nici ce să vrea. Așadar, dacă nu mă înșel cu totul, gândirea, dacă vrea să rămână așa ceva, trebuie să fie în stare să precizeze ce e de

voit. Având asta în vedere, consider că, *în starea actuală a lucrurilor*, avem nevoie de un nou tip de anticapitalism. Sau, drept precondiție a acestuia, de un nou tip de *grijă* pur și simplu. De o *pre-vedere* care să ne implice – fără excepție – pe toți și să vizeze regulile de bază ale societății în care trăim. Căci devine tot mai limpede că aceste reguli trebuie supuse unei munci de reflecție colectivă permanentă, alimentate de discuții serioase, veritabile, și nu de vorbăria goală în care se terciuiește astăzi orice subiect.

Oricum, poate că nu trebuie ca gândurile sau detaliile care au început, inevitabil, să populeze acest spațiu deschis pentru chestionare să-și găsească numaidecât o structură clară de expunere.

În cazul meu, am considerat, pe moment, suficient că ele și-au aflat amorsa și patria într-o expresie-titlu, pe care mă voi grăbi s-o împărtășesc și cu alții, chiar dacă ea a ajuns foarte repede să fie depășită, odată ce am început să-i cântăresc mai îndeaproape posibilul. Expresia în cauză este, iată, „decizia de noncapitalism”. Problema cu ea, ca s-o spun numaidecât, este că „noncapitalismul”, ca obiect al unei decizii, rămâne ceva prea vag. Mai ales dacă am identifica tot ce e „noncapitalist” cu „comunismul”, iar acesta din urmă cu un fel de „ciumă” mondial-istorică, de respins fără cea mai mică atenție pentru ce-a fost realitatea efectivă a regimurilor „real-existente”, oricât de clar ar fi că – indiferent de complexitatea avatarurilor sale istorice – șansele „comunismului” au fost, în toate sensurile, jucate, iar asta aproape fără să ne fi apropiat măcar de sensul său veritabil în real.

Din acest motiv, în timp, expresia-titlu a devenit: „Decizia împotriva Capitalului”, cu tot riscul presupus de faptul de a invoca o decizie pur negativă, fără a indica de-ndată un țel mai pozitiv. Bineînțeles, sunt foarte conștient că până și cuvântul „decizie” poate aminti de anumite decizionisme, pe care nimeni nu le vrea repetate, și mai ales nu de parcă ceva cumva s-ar putea sustrage criticilor conceptului de voință în uzaj politic nemijlocit. Cu toate astea, mereu într-o logică a urgenței, am considerat că e mai important – dacă am judeca realist și serios problema – că nu pare să existe nicio altă soluție pentru abolirea ordinii capitaliste decât aceea a unei decizii sau chiar discipline ori practici colective („*en masse*”). Orice altă posibilitate implică, în mod necesar, o formă de catastrofă globală – economică, ecologică, politică, militară, umanitară, sau toate deodată, fără a garanta prin ceva sfârșitul ordinii

economice curente. (Dimpotrivă, se pare că aceasta perseverează tocmai prin asemenea „crize”, care-i formează ecosistemul cel mai intim.)

Oricum, și asta e chintesențial, o „Decizie împotriva Capitalului” nu trebuie luată mai întâi în considerare ca o *posibilitate reală* (niciun fel de complăcere în visare). Iar asta tocmai fiindcă, din punctul de vedere al realității actuale, o decizie colectivă împotriva Capitalului este Imposibilul însuși.

Susțin însă că acest Imposibil, recunoscut cum trebuie în concretețea sa de epocă, nu e inutil. El poate deveni foarte bine un instrument fenomenologic. Prin el, Capitalul ar putea fi smuls mai bine inapariției sale decât s-a reușit asta până acum și regăsit în finețea texturării (onto-) logice a modului său de a fi, acela care îi asigură și persistența istorică veritabilă, în pofida tuturor speranțelor idealiste legate de subiecții imaginari ai emancipării automate (că e vorba de un popor revoluționar, de muncitorul conștient de sine, de femeile eliberate, de oropsiții colonizărilor, de copilăria la putere, de animalele inocente sau de orice altceva – toate astea ard ca tot atâtea focuri de paie la scara istoriei, revenind mereu la o înțepenire în oroare; așa cum s-a putut vedea asta în mii de cazuri deja). Colosului care este Marx, trebuie să-i reamintim că proletarul oprimat nu se revoltă, ci suferă tot mai alienat, tot mai abrutizat, tot mai tembel, tot mai patriarhal (deci ierarhic), tot mai dezgustător și tot mai „bucuros” că este exploatat și că se poate deda hedonismului falselor satisfacții și al otrăvirii corpului (de la nicotină la alcool, de la carnea tratată cu hormoni de creștere până la răcoritoarele pline de chimicale etc.)... Iată de ce e important ca tabloul pe care-l zugrăvim să fie cât mai aproape de realitatea de zi cu zi. Nu o mizerie stilizată, nu angoase imaginare, deci burgheze, ca în noul cinema „realist”, ci concretețea faptului că nimeni nu mai pare să vibreze la ideea unui viitor diferit de prezentul continuu în care ne consumăm existențele tot mai insignifiante, tot mai lipsite de ceva care să ne aparțină în mod veritabil, drept ceva *al nostru*, în raport cu modelele ce hașurează și predefinesc peste tot câmpul posibilului. Modele pe care abia dacă apucăm să le mai „personalizăm” înainte să crăpăm.

O sistematică a acestei imposibile decizii împotriva Capitalului e menită să arate, până la un punct, că până și cele mai mari obstacole aflate în calea repunerii în formă a modului de producție sunt făcute tot din decizii. Servitutea noastră este, în mod principial, voluntară, iar

regimul Capitalului se bazează pe un pariu. Cu alte cuvinte, Puterea/Ideologia – ordinea curentă, în rețelele, interconexiunile și formele sale tot mai baroce – e de neînvins doar dacă n-o eliminăm din centrul vieților noastre practice, unde tronează în locul nostru ca origine a Falsului. Ca o mono-arhie supremă. Cel puțin cât timp majoritatea dintre noi suntem muncitori salariați. Ceea ce este ceva tot mai dificil de evitat. În acest sens, Decizia împotriva Capitalului trebuie să fie echivalentul unui gest de a întoarce spatele (Puterii/Ideologiei) și de a *construi* într-o direcție diferită. Bineînțeles, în clipa de față asta sună ca o utopie și, cu siguranță, ar putea părea că este. Căci asemenea gesturi de a-întoarce-spatele-și-de-a-construi-într-o-altă-direcție nu sunt date niciunde. Și asta cu atât mai puțin după toate avertismentele unor gânditori din secolul al XX-lea în privința încercărilor de a modela politica precum o operă (uneori chiar „de artă”), vezi, de pildă, chestiunea estetico-politicului la Jean-Luc Nancy și Philippe Lacoue-Labarthe. Mă gândesc aici, în mod precis, la motivul lui *désœuvrement* – moment de după operă când nu (mai) e *nimic* de făcut pentru autor decât să șomeze ori să se livreze Nimicului –, dar strict în proiecție politică. Tocmai însă că inexistența unor gesturi-model trebuie primită ca darul unui Neștiut în care să căutăm altceva decât atrocitățile ordinii globale actuale.

SITUAȚIA

I.

Care anume? Cea mondială, cea globală. Nu „treaba” unei țări, nu „focul de paie” al unui canal de știri, ci *treaba permanentă* a tuturor țărilor.

Mă pregătesc să ascult un proverb (destul de idiot, de altfel, ca toate proverbele, căci pe lângă faptul că e sexist, mai e și nesimțit – gerontofob! –, chit că utilizabil aici pentru ce vreau să desțelenesc). Proverbul zice așa: țara arde și baba se piaptăna.

Întreb: și noi, presupusele *nebabe*, noi ce facem când ceea ce arde nu e doar țara, ci toată lumea cea mare și lată?

Cine nu vede că tensiunile cresc pe zi ce trece? Cine nu vede demonii războiului, ai poluării și ai sărăciei desfășurându-se, cu milioanele lor de morți și cu imensitatea armelor de care dispun împotriva celei mai nenorocite dintre rase?

Cine nu vede că politicienii noștri sunt *efectiv* niște ucigași (i.e. iau decizii care duc la moartea oamenilor, în războaie la fel ca-n viața cotidiană)?

Cum să nu mai părăsim niciodată acest nivel – acela al adevărului pur și simplu?

Cum să devenim în stare să scăpăm de toată mizeria asta?

Cu siguranță că nu prin ura împotriva unor nații, rase, practici sexuale sau alți țapi ispășitori, la care ne invită cu larghețe lăturile care manipulează masele de ignoranți ce-am devenit cu toții.

Ceea ce este de urât din tot sufletul este politica prin care niște nesățui de putere și bani își bat joc de tot restul (oameni și lume).

Politica de *sub* capitalism (inclusiv partidele, organizațiile și oame-nii „de stânga”, care ne explică grijulii de ce să mai așteptăm o tură cu renunțarea la sistemul actual).

Politica este ceea ce a fost mereu: un atentat la viața oamenilor.

O să ni se explice doct că de războaiele care ni se pregătesc e nevoie pentru ca sistemul să se „redreseze”! Pentru a ne instala și mai bine în oroare.

Ei bine, dacă nu vă veți răscula împotriva sistemului de producție, toate revoltele voastre de bune intenții, toate moralismele voastre vor rămâne ceea ce au fost mereu: nimic – se vor schimba doar mutrele de idioți pe care le vedeți la televizor pe post de jurnaliști, politicieni, comentatori și alți guriști, dar *răul actual* va rămâne.

II.

Și noi ce facem?

Trăim, tragem ca netoții pentru un salariu. Ne vedem cu prietenii. Râdem. Ne distrăm. Trăim viața la maxim. Ne mișcăm prin lume de parcă nimic nu s-ar fi întâmplat, de parcă totul ar fi în regulă. Iată, scriem texte... Lucrul cel mai inutil, aparent. Și chiar așa ar sta lucrurile dacă n-ar fi nevoie de gândire, dacă am fi căzut deja de acord împotriva a ce e de luptat și cum.

Dimpotrivă, masele revoltate de peste tot dovedesc doar un singur lucru: că habar n-au ce fac. Putem să ne agităm la mii de proteste inteligente, creative, artistice, să semnăm mii de petiții și să ne exprimăm solidaritatea cu oricine, atâta timp cât nu avem nicio putere de amenințare reală. Oricum, nimic nu se va schimba atâta timp cât vom face

sluj și vom tot cere de la alții să ne rezolve problemele. Nu trebuie să cerem, trebuie să ștergem pe jos în Parlament cu toți descreierații care cică ne reprezintă! În toate parlamentele, peste tot în lume. Fără explicații suplimentare, politete și floricele. Aveți ce trebuie ca să luptați în felul ăsta?

Sigur, puteți să vă imaginați încă lejer că lucrurile nu sunt chiar atât de grave cum le prezint eu aici. De asemenea, puteți să mai credeți și că ele nu vă privesc, nu e vina voastră, nu puteți face nimic împotriva lor – tot argumentarul psihopolitic pe care se bazează și stăpânii voștri măcelari. Adevărul este însă că vă privește foarte tare și că puteți face o grămadă de lucruri. Dar nu puteți face nimic de unii singuri. Aveți nevoie de toți oamenii, de toată planeta chiar. Și e nevoie de toți oamenii pentru că sistemul capitalist nu trece în altceva de unul singur. Revoluția nu e deloc dată, cum mai putea să creadă Marx. Groparii istoriei capitaliste se pare că nu apar în mod necesar, automat.

Prin urmare, e nevoie de o *decizie* – o decizie care să pună capăt capitalismului. Acesta e singurul lucru pentru care mi-am învins scârba de a mai lua cuvântul în lumea vociferărilor și a traficului de falsete în care fiecare îi dă înainte cu mica lui flașnetă. Eu n-am refrenat faine care să vă distreze. Nu vă propun o jumătate de oră de „relaxare prin lectură”.

Din câte îmi dau seama, în clipa de față nu există comportament cetățenesc deja inventat ori prescris care să ne poată scoate din situația în care ne aflăm. Opțiunile politice care ni se oferă (crearea unui partid, acțiunile de tip „societate civilă”, organizații de întrajutorare și militantism etc.) nu sunt opțiuni, ci forme de gestionare, falsificare și îmblânzire a indignării politice. Există foarte puține șanse pentru ceva care să meargă împotriva a ce e betonat astăzi.

De aici evidentul ne-realism al unei decizii de noncapitalism.

Nu cred deci că lucrul acesta ar fi, pur și simplu, „posibil”. El e de imaginat mai curând ca material de contrast pentru o conștientizare a ce e important și ce nu. Mult mai ușor de zis decât de făcut. Dar se pare că n-avem nimic mai bun pentru a provoca o schimbare.

Poate că decizia de noncapitalism va începe ca o suită de discuții între niște oameni. Poate că nu se va transforma niciodată într-o formă de încheiere a realității capitaliste.

Ar trebui totuși să ne pună pe gânduri de ce are șanse atât de puține ceva ce vrea, de fapt, binele tuturor? Dacă rămânem la înțepenita

dogmă psiho-antropologică despre vreo „natură umană” care e esențialmente „rea”, că stă în esența omului să-și urască și să-și ucidă semenii, atunci n-are sens să ne mai ocupăm de cele politice – singura noastră preocupare ar trebui să fie cum să ne ascundem mai bine, ca nu cumva să avem de-a face cu cruzimea cretină a lui *homo sapiens sapiens*.

ÎNCHISUL

Cum să-l deschidem privirii celor care nu vor să-l vadă, sau care poate că ar vrea, dar grijile zilnice cele mai banale – deci cele mai... griji – nu le lasă nici măcar pre-vederea cu care să-și poată instrui voința în privința a ce e urgent pentru noi toți, pe toată Planeta? Ce Soare al Bine-lui – și al căruia Bine? – ar mai putea da impresia că gestul platonice al ieșirii din peșteră e reiterabil aici și acum, în contemporaneitatea noastră tot mai presant și tot mai lipicios prezentă, tot mai întinsă peste tot, nu doar cât vezi cu ochii, ci acaparând poate chiar mai mult cele in-vizibile, de pe piscurile principiale ale cărora pot atunci să colonizeze Totul, Întregul – Lumea, iar asta în pofida oricăror speranțe emancipatoare de filosofi clarvăzători, cum Platon trebuie că mai credea că este?

Închisul nu se deschide. Tocmai de aceea e Închis și tocmai de aceea ne închide și pe noi în hurea de mașină avariata al lumii. Și nu e vorba că nu s-ar schimba nimic. Se schimbă: decorul, scena, chiar și actorii. Însă *problema* rămâne mereu aceeași de-a lungul crizelor de toate felurile. Căci totul se (pre)schimbă doar ca materia primă înghițită de un automat, care produce toate produsele noastre și, înainte de orice, chiar pe noi înșine ca materie primă *princeps* a produselor noastre. Și nu că n-ar exista unii care să caute o ieșire. Voința de ruptură (sau dacă nu tocmai de ruptură – căci de asta pare tocmai că suntem pur și simplu *incapabili* –, atunci măcar de ameliorare, de „mai bine”) poate fi cât de sinceră, cât de cinstită, cât de radicală și cât de reală, atâta timp cât ea nu vrea să înțeleagă de unde vine neputința ei la fel de reală.

În acest punct trebuie să înceapă toate dezbaterile, iar ceea ce este de dezbătut e perfectă noastră futilitate individuală în raport cu Închisul, cu Oprimarea. Nu atât cu brutalitatea polițienească nemijlocită, deși lumea nu duce lipsă nici de așa ceva, cât cu un fel de consens tacit – cleios, mlăștinos – că lucrurile nu se pot schimba, că trebuie să acceptăm mereu răul mai mic (de parcă n-ar fi de ajuns și el pentru

o revoltă cât lumea), că trebuie să facem doar ce ni *se oferă* de făcut, ceea ce ni *se permite* să facem, că n-am mai putea inventa niciodată vreo formă nemaiîntâlnită de a fi împreună pe acest pământ (dincolo de muncă, timp liber, petiții, proteste și, mai rar, demonstrații). Sigur, cu cât mai betonată e realitatea, cu atât mai încurajată e visarea (până la delir chiar) – o activitate aparent inocentă într-o epocă în care simț practic începe să însemne cel mai abject compromis cu felurile de a fi contemporane. *Business – as usual*.

Niciun fel de eroism, niciun fel de conducător, niciun fel de talent special (politic, artistic, religios, științific, filosofic ori scriptural-reflexiv) nu e în stare să ne scoată din asta. Toate aceste figuri ale lui a-fi-în-lume se dovedesc tot atâtea prejudecăți idealiste cu privire la cele politice. Lumea are deja rețete bine puse la punct pentru cum sunt de luat în primire personajele noastre de personalități (tot mai multiple și tot mai contradictorii): fiecare cu propriu-și loc în lipsa generală a unui alt orizont decât acela al Profitului. Ca politician, ca „activist”, ca militant, ca scriitor etc. Lăsat să fie ceea ce vrea să fie cu adevărat doar dacă va fi trădat deja esența profesiei și, poate, a vocației sale. Rezultatul e tot mai limpede. Pășim indefinit în era falsului perfect, la care ne holbăm ochii injectați în întunericul peșterii lui Platon. Inteligibilitatea situației căzută pradă interesantului se împacă prost cu atmosfera de scandalos care ne face să ne holbăm și mai tare la monitoarele noastre, dar nu să și ridicăm capetele din ecran. De unde durerile de ochi, gât și spate.

Închisul înghite tot. Oameni care-și dau foc pentru a protesta sau sinucigași aruncându-se în aer în mulțime. Orice meditație care s-ar strădui să se miște în adevăr. Orice furie. Orice tristețe. Orice bucurie. Închisul este nimic altceva decât hiperautomatul, efectul total de imposibilitate pe care-l produce inima mecanică a lumii în privința a tot ce ar tinde să scape programării sale totale. Veche doar de câteva secole, lumea cea nouă a modernității – pentru al cărei pro-iect stă, ca un rest arhaic, numele străvechi și profund te(le)o-logic al Americii – a adus pe lume politica poate cea mai falsă dintre toate falsurile: Democrația. Ca putere în mâinile poporului, nu există democrație. Nici n-a existat vreodată în sensul veritabil al cuvântului. Excepțiile de autoguvernare pe care ni le prezintă istoria sunt tocmai asta: efemere excepții. Niciând, sub niciun regim, oamenii n-au ajuns să păstreze un raport viu și veritabil cu destinul lor politic. Dimpotrivă, acest raport a fost mereu ceea ce ei au trebuit să cedeze, în mod evident forțat înainte de a se inventa

statele moderne centralizate și aparent „benevol” după. Oricum, dezastul propriu-zis durează de când lumea, am putea zice.

Între tine și lucrul care îți este cel mai apropiat, se înfinge mereu Statul – Puterea. Totul începe cu un certificat de naștere... Armată, poliție, biserici, școli, tribunale, parlament, închisori, partide, piețe de toate felurile servesc în *primul rând* scopul de a extirpa orice sentiment că s-ar putea și fără ele. Că existăm în deschis. Că, înainte de a fi ferecată sub toate straturile de putere și ierarhie, pentru noi, oamenii, existența „se deschide”. Într-o percepție, într-o limbă, într-o lume. Fără posibilitatea de a despărți vreodată aceste trei „entități”, dacă vrem să înțelegem din ce suntem făcuți. Căci ele împreună garantează, atâta cât se poate garanta așa ceva, *accesul* (și la modul absolut, și la ceva anume, în particular). Același acces care e astăzi degradat în debusolarea generală împopoțonată cu tehnologia de ultim răcnet a telefoanelor, a televizoarelor și a calculatoarelor noastre.

Cum s-ar putea discuta însă despre asta? Evident, nu pentru a ne îmbăta cu apa rece a unei soluții (imEDIATE sau pe termen lung aproape că nu contează). Ci pur și simplu pentru că ne-am săturat de filmele sale tot mai râncede. De știrile sale tot mai mincinoase. De politicienii săi tot mai nesimțiți. De câinii săi de pază tot mai brutali. De raționalizările tot mai vide (ale experților, ale pieței). De eternele concursuri de gătit. De mobilatul apartamentelor. De sfaturile pentru o viață sănătoasă. De dragostea bolnăvicioasă față de animalele de casă – tot mai des obeze și bolnave proteze afective în epoca atomizării sociale, hrănite cu leșurile altor animale, cel mai adesea de-a dreptul schingiuite în fermele producției hipermoderne.

La fel cum ne-am săturat și de tot restul mizeriilor care ne mistuie timpul – unicul timp pe care îl avem de trăit.

Întrebarea merită poate un moment de răgaz.

PUNCTUL (ÎN) CARE SUNTEM

Nimic promițător pe cerul viitorului pentru niciun fel de speranță anticapitalistă. Un fel de păstrare a flăcării, dar nimic mai mult. Mereu în spațiul dedicat „culturii” (mereu tot mai inculte). Contra- sau nu, chiar nu (mai) contează. Diferența dintre cele două s-a absorbit oricum într-un productivism fosilizat – perfect capitalist ca structură –, care duce la formule diluate și, în cele din urmă, la cuvinte care nu mai vorbesc. Iată la ce a dus epoca finanțărilor de „proiecte culturale”.

Ce mai zice cuvântul „comunism”? Mai este el preistoria care anunță o istorie? Nici pe departe. Discursurile despre „comunism” sunt pe linie moartă. Înfierarea sa e la fel de falsă ca apărarea vreuncea dintre formulele sale real-existente. Mai puțin poate câteva experiențe locale de colectivism și de militantism popular, autoinițiate și autogestionate. Azi i-avem mai degrabă pe așa-numiții „activiști” decât pe „militanți”, cu o funcție precisă în cadrul sistemului – ei sunt proba (extrem de sumară) a „libertății” capitaliste, a faimoasei și infamei „toleranțe” (față de puncte de vedere „opuse”, de pildă). Perfect ineficace în domeniul social, dar buni de angajat pe cazurile-problemă produse de orânduirea socială actuală. Revoluții ajung efectiv asistenții sociali remunerați neoficial sau precar ai problemelor împotriva cărora se revoltă.

Proletariatul s-a evaporat și el. Mai precis, a demonstrat – cum era de așteptat – că este o ficțiune. Utilă pentru înțelegerea lucrurilor, pentru a desemna o categorie de oameni extrem de vastă (cei care nu dețin mijloace de producție și trebuie să-și vândă forța de muncă pentru a supraviețui), dar complet eronată din punctul de vedere al comportamentului proletariatului mondial real, gata mereu de cele mai stranii diviziuni și de falsificarea propriei sale condiții. Aceea de care se mântuiește prin consum și Spectacol, dar în care pierе împreună cu Lumea.

Alienarea e la apogeu.

Nu se știe ce va aduce viitorul, se zice. Totuși nu-i chiar așa. Există cifre și aproximări destul de realiste. Apucații și exaltații visează călătorii în spațiu, ca să nu trebuiască să miște ceva aici, pe Terra.

S-ar mai putea salva ceva printr-o decizie. Nicidecum a actualilor... „decidenți” (mulți o subspecie a bișnițarilor de stil mafiot). Decizia trebuie să-i vizeze, poate tocmai de aceea, în primul rând pe ei. Dar să nu fie a lor. Nu ei s-o ia. Ci noi. Noi, ceilalți. Cei prinși (arestați) în cotidian.

Trebuie pur și simplu să le-ntoarcem spatele. Să nu-i mai urmărim. Să-i uităm. Să fim echipa care pleacă de pe teren și să-i lăsăm fără aer, fără voturi. Și să ne apucăm de altceva. De o altă articulare a popularului. Drept practică a colectivității de către pleava dezarticulată care am ajuns.

Utopie? Poate că nu.

Ea știe doar unde n-o să fie: nu va fi în Parlament. Unde atunci? Pe străzi. În afara tuturor instituțiilor. În afară. Fără un acoperiș deasupra

capului. Condiție precară pe care trebuie să și-o asume. Căci în raport cu sarcina unei asemenea decizii fiecare nu e decât un mărunț punct, semnificativ doar ca cifră statistică.

Depinde de fiecare în parte să-și dezbrace această condiție de furnică și să-și recâștige demnitatea și greutatea ca individ. Ca punct, nimeni nu poate face nimic. Totul e deja pierdut și n-avem decât să ne îngropăm capetele în nisip. Inerțiile noastre ca o mie de lanțuri. Rutina de dimineață, rutina de seară. Cumpărăturile. Copiii. Un pic de odihnă. Un moment de liniște. Traficul. Avioanele deasupra capului cu potopul lor de zgomot. Oameni care nu zic nimic. Sirenele reglate prost, ca să-ți spargă timpanele. Oameni care nu zic nimic. Praful. Trotuarele proaste. Ruina. Copacii ciunțiți. Cerșetorii. Iubirea față de animale. Gunoaiele. Prostia. Bădărănia. Răsetele mârânești. Motocicleta unui cretin. Difuzoarele altuia. Bumți. Altul care se scarpină la coaie într-un compartiment de tren. Lumpeni. Și tot restul... Din pasta asta să scoți cetățeni conștienți de sine? Alții decât spiritele înfuriate împotriva câte unui personaj politic? Societatea care se reproduce pe zi ce trece e una profund bulversată, anomică.

Din pasta asta trebuie să ne smulgem. Chiar dacă riscăm să recădem mereu în ea.

În pasta asta va trebui să înotăm. Să ne menținem.

*

În pasta asta va trebui să repunem pe tapet, în pofida tuturor energiilor care sunt împotriva noastră, *anticapitalismul*, nevoia de a termina cu acest prezent, nevoia de a repune totul în forjă.

Va trebui să ne abținem multă vreme (cam o sută de ani, să zicem) de la visul unei soluții și să vedem că, pe oriunde am imagina noi o soluție, s-au tras deja garduri de sârmă ghimpată, tunurile sunt armate și soldații așteaptă. Degeaba am aștepta zei care să ne salveze. Singura noastră șansă este semenul nostru – acela tocmai de care ne desparte totul. Acela cu care n-avem chef să vorbim. Acela cu care probabil că nici n-am putea vorbi. Pur și simplu pentru că n-ar înțelege ce-i spunem. Pentru că prins pe două sau trei piste ale lumii, n-are ieșire din roata de hamsteri, trebuie să alerge mereu și mereu. Ca și tine. Ca și mine. Să ruleze același program al supraviețuirii, în care tot mai mult te poți comporta ca un jeg față de oricine, fiindcă ai dreptul să faci ce vrei. Dar

te miri când te ia cineva la palme și te faci mic când vezi pe unul mai tare pe tine. Cât un punct. Înainte să dispari ca o bulă de săpun. Fără vreo urmă pe acest Pământ pe care ar fi trebuit să-l faci un loc mai bun. Căci pentru asta te-ai născut. Pentru asta ai văzut lumina zilei. În caz că te-ai îndoit vreodată. Tot restul e secundar în raport cu această posibilitate, pe care fiecare o poate rata cum vrea. La fel cum poate și să dezerteze de la ea, cum face majoritatea. Aceea cel puțin care continuă să voteze. Aceea care se va bucura să respingă ca „elitism” orice nealinieri la prezentul politic, economic și religios – aceea care va juia de „populismul” său (cel mai adesea o simplă proastă creștere fascistoidă, rasistă și sexistă), despre care nu va voi să recunoască niciodată că, în sens strict, nu e nimic decât demagogie: poporul e așa, dacă e așa, pentru că nimic nu se mai ocupă pe lumea asta de educația poporului ca popor. Toate școlile sunt pentru cariere individuale într-o lume de *homo homini lupus*, și nu pentru colectivitate.

Dacă punctul care suntem va voi să părăsească punctul în care am ajuns, va trebui să se apuce de altceva, fără să știe prea bine de ce anume. Poate se va apuca să scrie. În orice caz va trebui să vorbească, să folosească această armă secretă a diferenței noastre față de animale. Să pună lucrurile cap la cap, să articuleze totul până la capăt, dacă poate. Va trebui să refacă poduri către celelalte monade, oricare ar fi dezacordurile lor și, mai grav, prăpastiile care le despart.

PÂNZA DE PĂIANJEN

Mai ținem minte poate, unii dintre noi, cântecelul cu elefanți cu care ne amuzam când eram la grădiniță („un e-le-fant se le-gă-na...”). Ne mai amintim poate și că pânda ținea la nesfârșit oricâți elefanți s-ar fi legănat pe ea. De ce oare pânda capitalismului mai ține încă, în pofida tuturor bunelor intenții și a planurilor de reformare care mai de care mai năstrușnice (ceea ce nu înseamnă neapărat nerezonabile, ci prea naiv-rezonabile – de parcă ar fi cui să-i propui numai decît asemenea propuneri, de parcă am fi liberi să ne alegem sistemul economico-politic așa cum ne alegem dimineața ciorapii din șifonier)? E o întrebare de ținut minte.

După aproape două secole de luptă și teorie socialistă, în pofida crizelor sale periodice, capitalismul pare mai viu ca oricând. Cum se explică această longevitate? Cum se explică faptul că, în pofida evidentelor sale crime istorice și a mai puțin bine-cunoscutelor

dezastre ale prezentului, capitalismul – cu toate realitățile sale constitutive, printre care munca salariată rămâne poate cea mai importantă – a rămas modul de producție dominant peste tot în lume, după ce va fi cucerit globul? Ce anume, dincolo de poliție, armată și mass-media (spălarea pe creier) – uneltele obișnuite ale puterii sociale –, ține în frâu forțele revoluției astăzi? Neluând în seamă, pe moment, imensa contribuție a „imploziei” comuniste la această situație și încercând, de asemenea, să evităm teoriile foarte părtinitoare ale „răului mai mic”, e poate timpul să ne întrebăm dacă rațiunile mai profunde ale persistenței capitalismului nu sunt legate de ceva aflat dincolo de obiectele desemnate ale științelor, disciplinelor și discursurilor noastre particulare. Nu încerc să transform esența capitalismului în ceva atât de sublim, ascuns sau inconștient încât să devină indicibil sau numenal (pentru a folosi termenul lui Kant). Totuși, e greu de crezut că propaganda capitalistă și pura ignoranță a maselor în privința teoriilor marxiste sau „doar” socialiste, împreună cu falsa conștiință ce rezultă din această ignoranță, pot ține în viață un sistem de producție care a ucis și ucide mai mulți oameni decât oricare dintre concurențele sale așa-zis totalitariste (iar asta e o informație la care oricine are acces printr-o simplă căutare pe Wikipedia). Nu uit, desigur, de celelalte mijloace ale coerciției și ale violenței legal(izate), împreună cu monocultura noastră tot mai prezentă, care sărbătorește diferența doar pentru a face limpede pentru toată lumea că diversitatea reală e extinsă (câte state se pot lăuda astăzi că nu știu nimic despre munca salariată?).

Cu alte cuvinte, capitalismul nu e doar un mod de producție, ci o modalitate de *mondializare* – de vreme ce totul, fiecare lucru cu care intrăm în contact (inclusiv oamenii și animalele), ne apare ca o marfă de vândut pe o piață. Capitalismul este un sistem social care nu lasă rest, și nu doar o simplă chestiune de „economie” (oricâtă importanță reală ar avea aceasta din urmă), dar mai înainte de astea, el este o interpretare totală a ce înseamnă lumea – este efectiv un totalitarism (mai spre *Brave New World* decât spre *1984*) și o metafizică (o definiție – falsă, evident – a ce înseamnă *a fi*). În sens strict, capitalismul este deci o onto-logie, un discurs despre ființă.

Fără a insinua astfel că problema persistenței capitalismului trebuie să fie și poate fi doar o treabă de filosofi, trebuie știut că problema sensului lui a fi (*Sinn von Sein*, cum îi spune gânditorul acestei probleme, nimeni altul decât azi „excomunicatul” Martin Heidegger)

are, într-adevăr, cel puțin un lucru în comun cu filosofia, și anume că permite o lectură completă a acesteia din urmă, în istoria ei. În rest, onto-logia capitalului are mult mai mult de-a face cu noi toți, oameni de toate felurile pe planeta asta, decât cu treaba filosofilor universitari.

Chestiunea a ce înseamnă a fi – și nu orice întrebare de tip „ce este ființa?” ori *to be or not to be?* care va fi apărut cândva în istorie – și-a produs munca de înțepare a tuturor baloanelor de iluzii ale filosofilor în opera lui Heidegger, prin care a trecut ca o tornadă, făcând pur și simplu imposibile încercările de hipersistematicitate husserliană cu care a pornit la drum filosoful german și transformând opera sa probabil cea mai cunoscută, *Ființă și timp*, într-un pur eșec. Ceea ce este însă foarte departe de a spune: o carte fără folos sau sens. Dimpotrivă, drept carcasă cea mai proprie a problemei ființei, ea ne va sta încă multă vreme drept ghid către un viitor demn de acest nume. Vreau să spun: chestiunea a ce înseamnă a fi (sau mai tehnic, mai plat și, inevitabil, mai inaudibil: problema ființei) este nu doar instructivă pentru a putea pune problema persistenței capitalismului, ci unicul fel în care poate fi tratată problema.

Am sugerat că, printre alte lucruri, capitalismul este, de asemenea, o interpretare a ce înseamnă a fi. În această lumină, modul de producție apare ca un regim al sensului – regim dominant – regim de vizibilitate (de lizibilitate, mai precis, căci sensul nu se „vede” în mod propriu-zis, ci se înțelege, ceea ce e un fenomen diferit). Prin urmare, problema specială a persistenței capitalismului devine problema a cum anume se poate instaura un regim al sensului și a condițiilor conservării sale. Privită din acest unghi, vom sesiza foarte repede că – pe moment – nu există alt regim al sensului decât cel capitalist. Categoriile de care ar fi nevoie pentru a descrie istoria precapitalistă sunt, într-un fel, deja „capitaliste”, oricare ar fi fost valoarea lor în trecut – conceptuală, de pildă. Iar asta fiindcă sistemul practicii căreia aceste concepte îi aparțin – universitatea și câmpul cercetării științifice în genere – este unul capitalist. Cazul filosofiei ca disciplină e foarte grăitor în acest sens. Filosofia nu e activă în practica socială ca unul sau altul dintre textele filosofice, ci reține – cel mai adesea involuntar – ceva din trăsăturile constitutive ale lumii. Mai ales prin ceea ce nu se supune voinței (sau dorinței) filosofului. Tragedie străveche a unuia care voia să smulgă dintr-o peșteră o seamă de oameni legați, cărora li se proiectau un fel de filme pe pereți (dacă e să credem interpretarea pe care o dă Sloterdijk lui Nietzsche,

care îl interpreta la rândul său pe Platon). În mod straniu însă, gâtul nostru înțepenit de holbatul în ecran spune aceeași poveste. Și anume că abia acum câmpul perceptiv ne-a fost restrâns la un pătrat (ori dreptunghi, dar nu contează) la care ne uităm-țintă, uitând cel mai adesea să trăim în lumea largă cu ochii deschiși. Abia acum ne-am instalat în peșteră, și nu mai vrem să știm nimic de Soarele de-afară, devenit prea violent pentru ochii noștri de cârțițe ce nici măcar nu mai sapă. Fără îndoială că persistența Capitalului ca arhimonarh și principiu suprem se hrănește și din asta. Altfel pânza de păianjen n-ar mai ține.

CONFLICTUL

Mai întâi despre utilizarea singularului. Există nenumărate conflicte în jurul nostru, dar pare să nu fie un singur conflict central, am zice. Totuși, să ne gândim un pic oare ce tip concret de conflict și-ar putea revendica o oarecare „centralitate” (ceea ce ar atrage după sine că alte conflicte devin, astfel, „secundare”)? Am putea considera central un conflict militar care implică cele mai mari „puteri” ale lumii? Sau să acordăm oare centralitate conflictelor economice? Aceste conflicte „real-existente” depind, cred, de un conflict mai de profunzime, unul în care ceea ce se află în joc este chiar înțelesul a ce a ajuns să fie numit „realitate”. Conflictul se ridică pentru acest înțeles, deci împotriva realității, iar astfel – în egală măsură – și împotriva ficțiunii (fără utopii). A pregăti venirea unui nou sens al realității ține de un conflict diferit, unul a cărui centralitate e cu totul ignorată în zilele noastre, prinse în grijile reale ale vieții (sau lumii) reale. Cum să pretinzi că grijile tuturor sunt secundare în raport cu acest – mereu de neprins și în mod strict imposibil – gest prin care ar fi de redefinit „realitatea” sau, mai degrabă, ceea ce este? E limpede că asta nu se va lăsa ușor acceptat.

S-o luăm atunci de la capăt. Căci „realitatea”, ca nume târziu pentru ceea ce este, e deja un *nou* sens al lui a fi în raport cu sensul său grecesc. Nu doar fiindcă vocabula arată limpede la cine a trecut *puterea de a face lume*, și anume la romani, ci și pentru că, în raport cu *acea* limbă latină și cu sensul de acolo al realității, „realitatea” asta a noastră – *the reality* – este deja altceva. Ca acest sens să se impună și mai ales așa, în *americană*, a fost nevoie de aproape patru mii de ani de matematică și de vreo două-trei secole de capitalism. Filosofia, oricât de mult ar fi

chemat la esențial și la cunoaștere solidă, n-a reușit nicicând să devină mai mult decât distrația unor greci antici cu dare de mână, oricare ar fi fost influența ei – multimilenară, deci deloc nesemnificativă – în ordinea cunoașterii și a existenței (dacă am asculta atent, am recunoaște într-o sumedenie dintre categoriile/conceptele noastre principale ecoul unor cuvinte grecești). Cu toate astea, nu există alt *ecran* propriu-zis pe care să se poată urmări mutația sensului lui a fi decât filosofia. Iată de ce mai trebuie să ne batem capul cu ea.

Obiectul dezbaterii aici este, admit, destul de straniu. Chestionarea vrea să întrebe, în fond, despre principiile fundamentale ale oricărei lupte viitoare pentru altceva decât capitalismul. Fiecare membru al acestei expresii cere o explicație.

Ambiguitatea maximă se concentrează poate în referirea la niște lupte care vor să vină, dând impresia, poate, că autorul acestor rânduri ar avansa vreo pretenție profetică. Viitorul despre care e vorba este însă unul incert. El este viitorul unui posibil, adică doar jumătate de viitor. Nu e deloc sigur că se vor ivi noi lupte pentru altceva decât capitalismul. Ceea ce e mai important decât practicarea vreunei arte a divinației și a pronosticului în acest sens este să ne asigurăm, pe cât putem, că asemenea lupte vor avea loc efectiv pentru altceva decât capitalismul și nu, așa cum s-a întâmplat până acum în istorie, tot ca un capitalism (de stat, în cazul rivalului cardinal: comunismul). Trebuie să ne asigurăm, așadar, că lupta are loc într-adevăr pentru abolirea muncii salariate și a ordinii zămislite de acest aranjament fundamental al producției de mărfuri, și nu doar pentru o pretenție democratică *oarecare*, cum ar fi egalitatea sau libertatea în sensul pe care îl pot avea ele într-o lume capitalistă.

E vremea atunci, ca după experiența istorică a prăbușirii blocului estic și a delegitimării treptate a socialismului revoluționar cam peste tot în lume, să ne întrebăm nu atât de ce aceste evenimente vor fi avut loc, ci despre ce a fost vorba în ele. Ce anume s-a prăbușit în 1989? Se poate spune oare cu mâna pe inimă, cunoscând textele și practica politică a autorilor *Manifestului*, că a fost vorba de *comunism*? În ce mă privește, nu găsesc niciun motiv pentru a răspunde cu da. Ceea ce, dacă nu altceva, lasă atunci cu totul deschis orizontul pentru a gândi un „comunism” viitor (chit că nu în felul în care s-a gândit acesta până acum).

A gândi, evident, presupune mai mult decât a imagina, adică a construi o utopie. Trebuie să ne dea de gândit de ce Marx însuși a refuzat cu obstinație să producă o imagine a viitorului visat de el, fiind relativ precaut în formularea de principii ale comunismului, despre care *Ideologia germană* ne spune deja că el este mișcarea reală care abolește starea de lucruri prezentă. În raport deci cu construcția unei utopii, trebuie gândit cum și de ce abolirea muncii salariate se retrage de pe stindardele luptei pretins comuniste, iar apoi și de pe cele ale oricărei stângi, dând loc celor trei forme esențiale sub care poate apărea stânga astăzi: partidul politic, sindicatul, organizația de societate civilă, asta după ce, în secolul al XIX-lea, de pildă, mai putea amenința încă, deși mai mult în simbolic, prin ineditul organizațional care a fost Asociația Internațională a Muncitorilor.

A gândi ce anume dictează formele esențiale ale stângii, în istoricitatea lor, respectiv în ceea ce au diferit un partid politic, un sindicat și o organizație civică în raport cu forme istorice mai originare ale lor, înseamnă a gândi arhimatricea tuturor formelor sau punerilor-în-formă contemporane, adică acel ceva care dă, astăzi, nu doar limitele unei politici anume, ci limitele politicii ca atare, ale societății și, în ultimă instanță, ale lumii.

Că un unic principiu guvernează întreaga lume – asta se apropie periculos de mult de felul în care vorbesc filosofi, fel despre care știm, mai mult sau mai puțin vag (unii), că a intrat într-o fază terminală. Dar să însemne oare asta că discuția despre o arhimatrice a punerilor-în-formă contemporane e cu totul lipsită de sens? Nu e mai adevărat oare că, așa cum s-a întâmplat cu alte filosofeme, mult mai celebre, ceea ce inițial fusese un gând speculativ, beneficiind deci de frăgezimea și ingenuitatea gândirii, a ajuns să desemneze o banalitate doar pentru că nimeni nu și-a mai bătut capul cu el? Nu avem răspuns tranșant la această întrebare și poate că nici nu avem nevoie de vreunul, cel puțin nu pe moment. Spun asta deoarece, oricare ar fi îndoielile principiale în legătură cu postularea unei asemenea arhimatrice, ipoteza că ea există și că a fost deja descifrată nu doar de unul, ci chiar de doi gânditori, o dată sub forma Capitalului, iar a doua oară sub cea a *Ge-stell*-ului (esența tehnicii la Heidegger), a fost formulată și pusă la lucru ca instrument de analiză de filosoful francez Gérard Granel. Ceea ce nu risipește miraculos îndoielile noastre, departe de mine intenția de a sugera așa ceva,

dar ne ajută să facem economie de desțelenirea *ex nihilo* a acestei problematice. Întrebările noastre pot deveni astfel întrebări adresate direct omului care a propus această cale pentru gândire.

În ce mă privește, mă voi concentra pe conceptul de producție al lui Granel, pentru că în acesta el încearcă să „sudeze” conceptul de Capital și cel de *Ge-stell*. Voi încerca să pun în evidență problematicitatea care îi este proprie, întrebându-mă de ce „producția” (un nume de cod, în realitate, pentru un nod de probleme) n-a ajuns să fie dezvoltată ca o chestiune de sine stătătoare în scrierile lui, ci a fost mai curând repetată de el în scrierile altor filosofi, astfel încât ipotezele sale proprii în legătură cu producția țin oarecum mai degrabă de interpretarea unor texte filosofice (Hume, Rousseau, Marx, Heidegger, Gramsci) decât de propunerea și detalierea unei teze originale. Ceea ce ne lasă deja să înțelegem că, deși formulată explicit, ideea unei producții-de-bogăție ca „lege cea mai intimă a lumii” are un statut teoretic destul de curios în opera lui Granel. Mizele teoretice care o înconjoară sunt duble. E vorba de interpretarea de text și de interpretarea realului, adesea într-o formă care le îmbină pe cele două. În ambele planuri avem de-a face, desigur, cu o evoluție. În primul, problema e aceea de a stabili cu exactitate ce a avut în vedere Marx prin conceptul său timpuriu de producție (cf. *Manuscrisele economico-filosofice*), știind că lucrul vizat de acesta va fi transferat mai târziu în conceptul de capital. În al doilea, trebuie aflat ce-a vrut Heidegger cu chestiunea *sa* a ființei, știind că această problemă e aceea care se formulează în chip mai precis în conceptul de *Ge-stell*. Teza lui Granel, demonstrată parțial într-un text intitulat „Conceptul de *formă* în *Capitalul*”, este aceea că Marx și Heidegger vizează un același sau măcar două lucruri aflate într-un „raport de omotetie”. Tot în planul interpretării de text, eforturile lui Granel se îndreaptă spre identificarea textelor filosofice care par să repereze ceva din dimensiunea formatoare de lume a producției moderne de mărfuri. În al doilea plan, cel al interpretării realului, Granel va descrie evoluția unor instituții-funcții ale societății, precum universitatea, pornind de la arhimatricea producției-de-bogăție.

În niciunul dintre cele două planuri, Granel nu se întreabă asupra „validității” conceptului său de producție. El nu se întreabă dacă Marx și Heidegger au descris „corect” realitatea. Dimpotrivă, el ne atrage atenția că „realitatea” apare întotdeauna doar sub acțiunea unui

concept, și nu de la sine. Asta ar trebui să ne ajute în a înțelege ce anume poate învăța socialismul revoluționar din descifrarea producției ca arhimatrice a punerilor-în-formă contemporane. În felul acesta, sper să pot spune mai mult, în planul principiilor, decât a reușit să formuleze Marx și continuatorii săi cu privire la lupta pentru abolirea muncii salariate și a tipului de societate căreia ea îi este o condiție *sine qua non*. Gândul de a confunda planul principiilor cu acela al construcției utopice este la fel de îndepărtat de mine cum a fost și de Marx. Intenția mea este aceea de a mă instala în dimensiunea veritabilă, arhimatriceală a capitalismului, pentru a nu-l mai confunda pe acesta cu o conspirație a câtorva tirani venali, care pot fi răsturnați cu o revoluție sau două, dar nici cu vechea „lege de aramă” a lucrurilor, cu care trebuie găsit mereu un compromis pentru a trăi. Nu spun că momentul ieșirii din compromis e aproape. Încerc să sondez ce ar însemna o ieșire din el. În vremurile noastre, care șterg contururile lucrurilor, a te afla în dizidență nu e la fel de ușor ca o simplă declarație de poziție, căci riști mereu să te trezești de partea pe care poate crezi că o contesti.

Câteva vorbe și despre rațiunile profunde pentru care n-o vom putea scoate la capăt – în „acțiune”, și nu doar în „teorie” (ca să vorbesc și eu ca proștii)! – fără asemenea munci de lămurire. Pentru mine, aceste rațiuni – în primul rând de ordin politic – sunt evidente: extincția tot mai vertiginoasă a oricărui socialism revoluționar și înmulțirea formelor stângii de compromis, în timp ce capitalismul nu încetează să facă ravagii peste tot în lume nu doar sub forma războaielor și a crizelor sale (fenomene atât de vizibile încât cel mai adesea ne iau lumina ochilor și nu mai vedem ce anume e în criză), ci și sub forma cea mai banală și mai obișnuită a cotidianului. De aceea, abandonarea ideii de a abolii capitalismul mi se pare cel puțin surprinzătoare, mai ales după experiența istorică a social-democrației, care ne învață că nu există cale de a crea un capitalism cu față umană.

Acest impas al stângii revoluționare nu e pur întâmplător și nu se datorează decât parțial unor factori exteriori precum propaganda anti-comunistă. Stânga revoluționară încă ignoră trăsătura fundamentală a capitalismului, aceea care îi dă adevărata dimensiune: luarea în stăpânire a Lumii de unicul telos – absurd, autoanihilant – al producției de bogăție infinită – *the reality*. Stânga nu știe ce înseamnă Lume, atâta timp cât se avântă, odată cu Marx, s-o schimbe. La fel, ea nu știe nici

de ce lucrul care comandă a ajuns să fie *infinitul* (cum spunea Granel). Și până nu-și va preciza aceste lucruri, nu va fi niciodată parte din Conflict, ci din nenumăratele hărțuiri de ariergardă, care nu merită deloc numele de Luptă.

NU DEMOCRAȚIEI REPREZENTATIVE, NU TIRANIEI, NU CAPITALISMULUI!

I.

Nu democrației *representative*, căci așa se cheamă regimul politic în care trăim, unii din 1989 încoace, alții de mai demult. El e cel ce gestionează – adică păstrează intactă – condiția capitalistă, prezentul nostru luminos, fericit, explodând de speranță și de chef de viață.

Nu *socio-democrației* de toate nuanțele, ca subspecie a democrației reprezentative, pentru că a avut la dispoziție timp destul pentru a rezolva situația. Soluțiile găsite de ea au fost atât de eficace încât am ajuns exact acolo unde suntem. Bravo și mersi!

Nu *capitalismului* pentru că el, *en personne*, și nu doar à la roumaine (sau sălbatic), se desfășoară falnic, neîmpiedicat de *absolut nimic* din 1989 încoace, răspândindu-și generos binefacerile.

Singurul lucru căruia trebuie să-i spunem da în politică este nevoia de a găsi *altceva*, ceva *mai bun, mai drept, mai echitabil* decât simpla democrație (fie ea și „socială”), ceva care n-are *nimic* tiranic, ceva care nu mai are de-a face deci în niciun fel cu ordinea curentă.

De unde să pornim?

Ceea ce *avem* deja în comun, sper, e nemulțumirea cu starea de fapt. Și puterea reală a acestei nemulțumiri – *puterea noastră*. A cărei trăsătură principală este că nu e *a lor, a celor de la putere* (inclusiv opoziția). Să pornim de aici și să vedem dacă ne putem mulțumi cu ce *ni se dă*, ca să nu zic impune, cu jumătățile de măsură și paliativele care ne vor readuce mereu la mizeria actuală.

II.

Privind din perspectiva alegătorului, deci din momentul prezent, politica ni se prezintă *nominal* (deci cu gura – și doar așa!) mereu sub forma a trei mari opțiuni generice: dreapta, stânga și centru. Cum se

face oare că întreg spectrul contemporan al politicii a ajuns să se ordoneze în aceste trei mari familii? De ce nu există și o altă direcție – a patra, să zicem?

Desigur, o asemenea întrebare ar putea apărea drept ceva pur scolastic, de nu chiar fantasmagoric, fără vreo ancorare în ceea ce par a fi problemele noastre cele mai urgente.

Ce-ar fi însă dacă, așa cum mi se pare, sub aparența că politica actuală se compune din *trei* direcții posibile de urmat, n-ar exista decât o *singură* mare direcție, una și aceeași?

Ce-ar fi dacă dreapta, stânga și centrul s-ar afla într-o fuziune mai profundă decât ar lăsa să se creadă zgomotoasele ciocniri sau mai mult sau mai puțin tandrele alianțe dintre ele?

Ce-ar fi dacă această fuziune s-ar fi transformat într-un *unic* regim al politicului, cu un *stil* care să-i fie propriu și care să-l diferențieze de alte subspecii ale acestuia, cum ar fi, de pildă, statul grec, Imperiul Roman, orașele-stat italiene, monarhia absolutistă, imperialismul clasic, statul stalinist sau diversele forme de neoimperialism?

Ce-ar fi dacă acest *unic* regim, din cauza solidarităților profunde care există între dreapta, stânga și centru, n-ar putea fi dislocat de nicio radicalizare a vreuneia dintre „extremele” *sale* (de stânga sau de dreapta, evident), și tocmai din această cauză el ar deveni câinele de pază cel mai fidel al statu-quo-ului, pe care nu-l poate atunci decât generaliza, implicând deci un fel de omogenizare, sau o standardizare chiar (despre care e dificil să nu vezi în zilele noastre că ea este una tot mai răspândită, iar asta pe toate meridianele)?

N-ar fi atunci timpul să începem a ne gândi la un alt tip de direcție politică? Să începem a deșteleni nevoia de ea și eventualele ei condiții de posibilitate?

Să remarcăm totuși că asta nu e chiar același lucru, deja, cu a imagina sau a descrie o politică anume de un alt tip. Mai importantă decât desenele pregătitoare, schițele sau proiectele curajoase, premonitorii ale unor indivizi sau grupuri, este răspândirea unei cunoașteri (sau a unui început de cunoaștere) despre nevoia de *altceva*, dar mai ales despre faptul că *imaginația* politică individuală sau colectivă e blocată astăzi cât se poate de efectiv de tot mai *falsa* tridirecționalitate a politicii, despre care un anumit dezgust popular știe deja nu doar că e vorba de una și aceeași direcție, dar și că ea nu duce, de fapt, nicăieri. Ea ține lucrurile pe loc. Menține prezentul în aliniamentele sale majore, cu minime

variațiuni între perioade „mai” critice și vremuri de relativă stabilitate (cel puțin la nivelul discursului oficial cel mai larg mediatizat despre viața noastră politică, pentru că, altfel, există păături sociale pentru care „crizele” nu trec niciodată, la fel cum există și altele pe care nicio criză nu le poate afecta.)

Cu alte cuvinte, e vorba de a înțelege mai întâi de ce în spatele aparentei diversități politice se conturează o singură direcție, de la care nu se poate, de drept, devia.

Această direcție, una și aceeași, are totuși un nume oficial. Ea se cheamă „democrație parlamentară”. Ceea ce produce atunci o complicație suplimentară pentru orice gândire-acțiune care ar vrea să țintească spre *altceva* decât aceasta. Apărătorii (și mai ales beneficiarii) ordinii curente pot cataloga orice fel de încercare-tatonare în dreptul unei noi direcții politice ca fiind *a priori* (adică înainte încă de a se formula) *anti-democratică*, iar asta pentru a bloca până și la nivelul imaginației (nu al visării, ci al proiectării conștiente de sine într-un viitor) orice fel de posibilitate de a pune în practică o dreptate socială *mai avansată* decât aceea pe care o pot asigura cadrele politice actuale.

Dar tocmai așa se vede, poate, că democrația parlamentară nu e doar o politică printre altele, ci o decizie de principiu în ce privește câmpul politicii, *rosterile* ei. Ea desenează țarcul precis în care politica *trebuie* să aibă loc. Ea este o politică *transcendentală*. Una care desenează „condițiile de posibilitate” ale politicii.

În principiu și aparent, o asemenea înțărquire sau circumscriere a politicii e chiar benefică pentru cei în numele cărora ea are loc, și anume cetățenii-alegători ai unui stat, care ar părea că în felul acesta sunt mai protejați de abuzurile și derapajele pe care concentrarea puterii în mâini puține pare că le atrage ca un magnet. Formal, această pretenție de protecție e prinsă în ritualul democratic periodic al alegerilor, în care ce contează este nu atât facțiunea care câștigă voturile, ci faptul că, astfel, ordinea politică însăși („țarcul”, „condițiile de posibilitate”) își reîmpropătează (într-o oarecare măsură) legitimitatea.

Ceea ce intervine aici e, așadar, un principiu de mediere între voințele populare și acțiunea politică. Acesta transformă *chestiunea* politică într-o formă de calcul. La urma urmei: într-un pariu. Căci, altfel, programele politice ale partidelor nu pot expune decât niște principii de acțiune, de care partidele însele se pot ține sau nu, dar cel mai adesea n-o fac. Ele nu le respectă ca nucleu a ce dă alura lor de partid.

Asta e practica de zi cu zi pe care orice cetățean o poate vedea (la televizor sau din ziare). Căci nu e deloc un secret că acest principiu de mediere („ideal” și pur „verbal”, evident, atunci când el nu se îndreaptă de-a dreptul împotriva celor în vederea cărora fusese el ghicit) nu e chiar atât de la îndemâna cetățenilor pe cât ar părea la prima vedere. E destul să consulți lista condițiilor formale pe care trebuie să le satisfacă orice formațiune politică nouă pentru a lua ființă în mod oficial. Dar până și în contextele în care aceste condiții ar fi aparent mai lesnicioase, e destul să ne uităm la efortul financiar și logistic pe care îl presupune o campanie electorală națională. Ceea ce ar arăta deja destul de luminos că punerea în mișcare a unui nou partid politic se află mult mai puțin la îndemâna cetățeanului decât ar promite *pluralismul* democratic (tot pur „verbal”).

De fapt, e destul de vizibil că acest faimos pluralism se reduce mai peste tot la două sau trei blocuri gigantice. Politica se transformă atunci în competiția pentru voturi a unor asemenea blocuri, care încorporează sau umbresc tot ce este mai mic decât ele, diminuând astfel în mod semnificativ șansele unei dorințe politice care nu și-ar putea găsi locul în țarcul democrației oficiale. *Posibilitatea* politicii e redusă astfel la o capacitate logistico-financiară, despre care e dificil să nu vezi cum ea filtrează deja și *felul, stilul* politicilor practicabile.

De vreme ce politica nu e o industrie care să producă profit în mod direct, ea depinde mereu de finanțatorii ei, a căror voință (mai mult sau mai puțin democratică) *e nevoită* s-o urmeze, dacă nu vrea să rămână fără fonduri, și deci să fie scoasă din joc. Așa că, oricât de benefic ar fi în sine principiul de mediere, *forma concretă* pe care o ia el în contemporaneitate este *nu* una care stimulează o gândire populară vie asupra chestiunii politice, ci una care, în mod vădit, îi ține la distanță pe cetățenii-alegători a căror voință politică e menită s-o reprezinte, s-o incarneze. Cetățeanul nu contează ca gândire prinsă într-o situație de viață complexă, dar precisă, concretă, ci devine un simplu „X” pe o bucată de hârtie, care poate fi uitat de îndată ce și-a dat votul ori, în alte cazuri, tratat drept masă de demonstranți „smintiți” și „brutali”, care spumegă de furie împotriva a te miri ce, când lucrurile sunt de fapt „aproape” în regulă și „binele” se află deja după colț, e deja iminent.

Bineînțeles că n-am pretenția că prin asemenea lucruri aș spune ceva nou. Toți cunoaștem discursul politicianului aflat la putere. Și tot mai mulți simțim că, în situația politică actuală, ne lovim mereu de un perete, dăm peste un blocaj, de care de obicei ne protejăm printr-un fel

de exorcizare blândă, înjurându-l sau bagatelizându-l în alt fel, străduindu-ne să-l uităm în viața de zi cu zi, adică refulându-l de fapt în sensul cel mai propriu al cuvântului, arestați cum suntem în fața micilor noastre ecrane (ale televizoarelor, ale calculatoarelor, ale tabletelor sau ale telefoanelor mobile). Dar, la urma urmei, ce altceva s-ar putea face cu o asemenea situație? Ce altceva s-ar putea face atunci când, împotriva ei, nici indivizi, nici grupuri mărunte nu pot spera să facă propriu-zis nimic? Nu e atunci pură nebunie (și semn de masochism evident) să-ți bați capul cu asemenea treburi? Mai ales când o situație prea fățișă în răspăr cu ierarhiile de putere îți poate lua cu totul covorul de sub picioare, îți poate amenința până și pura și simpla supraviețuire – nu atât prin reprimare polițienească nemijlocită (dar și prin ea, bineînțeles, dacă trebuie), ci mai ales prin lovituri date „angajabilității” indivizilor, capacității lor de a obține sau de a păstra un loc de muncă. Istoria aceasta e destul de cunoscută: dacă înainte de 1989 era Securitatea (sau, în alte țări, alte formule de represiune), acum e Șomajul, dar ele îndeplinesc o funcție cu totul similară.

Ceea ce Occidentul a avut deja ocazia să învețe încă înainte de căderea Cortinei, dar ceea ce el a și refulat aproape simultan sub masa enormă de materiale și practici menite să asiste dezvoltarea de aptitudini de angajabilitate (ghiduri de succes în afaceri și în viață, de consiliere psihologică, de transformare a personalității, de dezvoltare personală, de găsire a unor formule de echilibru prin recursul la tot felul de formule psiho-religioase reciclate, de la yoga la budismul zen etc.). Ceea ce nu se vede însă la fel de bine este *cum* anume s-a putut ajunge la această situație de blocaj politic. Ce s-a întâmplat cu *promisiunea* democrației, cu posibilitatea de viață politică autoreglată, în care cetățenii înșiși, ca reprezentanți ai Rațiunii generice omenești, își dau singuri legile (chiar dacă prin reprezentanții lor) și se îngrijesc mereu de propria lor libertate *comună*, la care să aibă acces cu toții, fără excepție?

Degradarea acestei promisiuni inițiale în democrația parlamentară strict politicianistă a zilelor noastre are o întreagă istorie, un întreg traseu logic de derivare.

Ipoteza mea de bază este aceea că refacerea acestui traseu, reparcurgerea sa în detaliile istorice concrete, care duc, în interiorul statalității moderne (pe care un gânditor ca Heidegger, de pildă, a reperat-o deja sub formula „statului total”), de la republica național-liberală la statul

bolșevic/stalinist/(național-), „comunist”/„socialist” și la statul fascist/nazist, pentru ca, în cele din urmă, să deașeze în formula contemporană a democrațiilor noastre parlamentare, poate fi instructivă pentru a înțelege natura blocajului politic în care ne aflăm și, prin urmare, poate pune în lumină cel mai bine *nevoia* de alt ceva, precum și ceva din condițiile sale de posibilitate sau, mai degrabă, de *im*-posibilitate (fără de care blocajul nu și-ar merita numele).

Așadar, niciun fel de rețete pentru o nouă politică. Doar încercarea de a înțelege o secvență istorică precisă care duce de la ideea și statul liberalismului clasic la ideea și statul („)comunismului(”), la ideea și statul fascismului/nazismului, iar apoi – *din nou* (ca o reîntoarcere? a refutului? asta mai rămâne de văzut) – la formula (esențialmente „impură”) și statul (la fel) al unui nou „liberalism” (cărui ar fi vorba să-i producem nu doar genealogia, ci – prin asta – și adevărul).

Ceea ce trebuie explicitat este succesiunea precisă a unor *iviri* istorice, *problemele* majore și universale pentru care *liberalismul*, *socialismul* și *fascismul* (ca nume generice pentru o suită de fenomene care mai poartă, evident, și alte denumiri) au putut apărea drept *soluții*, care au fost în stare nu doar să mobilizeze mase de oameni, dar și să se concretizeze în formule de stat (adică de echilibru temporar) mai mult sau mai puțin viabile.

Intuiția precisă – și oarecum „hegeliană” – din spatele acestei explicitări este aceea că în formula contemporană a democrației parlamentare (prinsă în schematizarea generică a arenei politice ca dreapta, stânga și centru) *liberalismul*, *socialismul* și *fascismul* se regăsesc într-o formă sublimată („formulă de sinteză”), care s-ar putea denumi, prin urmare, *liberal-social-fascism*, expresie prin care ar fi de marcat un fel de menținere reciprocă în echilibru, un fel de blocaj permanent al posibilităților ultime implicate de fiecare dintre aceste modalități de *a determina* sarcina politicii.

Nu e vorba, așadar, de niciun fascism propriu-zis sau „pur și simplu” în liberal-social-fascism, și cu atât mai puțin de un socialism (ca să nu mai vorbim de comunism), dar, din păcate, nici de „liberalism”, adică de *demo*-crație. -Crația (adică puterea), dimpotrivă, se separă, se autonomizează în raport cu masele (cam la fel cum *nu* galeriile de suporteri joacă în locul echipelor pe terenurile de sport), acestea din urmă fiind mereu doar un fel de *cheerleaders* universali. Ceea ce nu înseamnă totuși că puterea ar fi pur și simplu autonomă.

„Necesitățile” ineluctabile, cărora clasa politică li se supune astăzi (având astfel un fel de alibi permanent pentru *nepuțința* ei efectivă de a schimba ceva „în (mai) bine”), sunt, cum se știe, cele „economice” (eufemism tehnic pentru *lucrul însuși* care impune condiția prezentului și pe care nu mă grăbesc să-l numesc, în parte pentru că „toată lumea” știe despre ce-i vorba, în parte pentru că „toată lumea” știe asta *prea* bine – ceea ce înseamnă: e gata să treacă prea ușor peste această cunoaștere, după schema refulării sau a uitării, fără să mai simtă nevoia de a o afâna iar și iar, de a o înțelege în concretețea sa istorică și, mai ales, în ceea ce ea *impune*, la rândul ei, în termeni de conduită politică de zi cu zi; dar tocmai asta e ceea ce ar trebui să învățăm împreună, dacă suntem în stare). Rămâne atunci că „fascismul” (degradat în etnicism și forme mai puțin politizate de rasism), „socialismul” (degradat în social-democrație sau chiar social-liberalism) și „liberalismul” (democrația degradată în *neo-liberalism*) apar în arena politică sub formele lor mai mult sau mai puțin spectacularizate, de obicei în postura în care primele două sunt „marile pericole” (nici măcar *urmele* lor, ci actualizarea deplină a „extremelor” din care provin), pentru a se regăsi mereu legitimitatea pioasă a unui „centrism” *neo-*„democratic”, ca unică pistă a politicii.

Bineînțeles că din această ciorovăială permanentă a falsului cu falsul (în care Guy Débord a știut să recunoască însăși formula societală căreia îi aparținem) nimeni nu mai înțelege nimic, totul *e gândit anume* în așa fel încât să producă, în mod obiectiv (mașinal, automat), *con-fuzie*, ceea ce ar justifica încă o dată decriptarea adevărului ei printr-o formulă de fuziune, de sinteză („liberal-social-fascism”). Împotriva acestei confuzii obiective trebuie revenit mereu la sursele a ceea ce e lăsat să se confunde (și ajunge să se și confunde în practica politică însăși) în formula neo-democrației *neo-liberale*, într-un nou limbaj de lemn în care „neo” trebuie decriptat mereu drept „anti”.

Căci, cum spuneam, *neo-liberalismul* (*neo-democrația*) nu e doar o politică posibilă printre cele trei (dreapta, stânga și centru), ci și politica *transcendentală* a vremurilor în care trăim. Ea e o democrație mult supradeterminată (nu e „democrație *pur și simplu*”). Ea domină efectiv orice altă *idee și practică* politică. Îi determină *felul de a fi*, iar asta pentru că are putere asupra *definiției* înseși a politicii. Cu toate că stânga (mai ales în ceea ce se cheamă în mod convențional „extrema” ei) și-a inventat feluri de a fi care sunt, în principiu, *incompatibile* cu neo-democrația neo-liberală, respectiv, ca să-i spunem în sfârșit pe nume, cu politica statului minimal și al *idealului* unei „dereglementări” generalizate (care cu

un secol în urmă se chema *laissez-faire*), un ideal care ține, bineînțeles, doar pentru oamenii mărunți și doar în vremuri de prosperitate bancară. Căci, altfel, *puterea* e gata să intervină oricând, folosind bani publici, și nu puțini, pentru menținerea băncilor, despre care toată lumea recunoaște astăzi (cu excepția câtorva „utopiști” încăpățânați, despre care se presupune și se zice că nu înțeleg nimic din realitate) că ele sunt pilonii de bază ai vieții sociale (de parcă Dumnezeu însuși ar fi creat mai întâi băncile și abia după aceea tot restul). Și bineînțeles că nu mă aștept ca asemenea punctări să schimbe ceva. Toți „știu” că „*totul*” se prăbușește dacă o bancă mare, semnificativă colapsează.

Neo-democrația neo-liberală dominantă – transcendentală și reală – forțează, așadar, betonarea unui consens care nu pune sub semnul întrebării, în practica politică propriu-zisă, asemenea conținuturi doctrinale, nici măcar pe jumătate adevărate. Acest consens devine chiar *sensul de bază* = *Orizontul însuși* al politicii contemporane: tot ce cade în afara *acceptării* acestor baze fiind fie speculație teoretică, fie pur „non-sens” (în orice caz: nebunie, irațional, prostie, utopie, de nu chiar *totalitarism*). Prin urmare, *toate opiniile sunt permise* și toți suntem liberi să ni le exprimăm, dar când vine vorba de practica politică propriu-zisă contează doar acelea care constituie doctrina neo-liberală: *bail-out*, privatizarea câștigurilor, socializarea pierderilor și altele asemenea.

Cum am ajuns aici? Acesta e lucrul căruia trebuie să-i dăm de capăt înainte de a putea să ne punem măcar problema cum să ne debarasăm de el.

III.

Originile democrației moderne nu sunt deloc univoce. Căci atunci când spunem „democrație modernă” e vorba, din capul locului, de a da seama de cel puțin două lucruri deodată. Mai întâi ar fi chiar *ideea* de democrație în sens modern, originile acesteia, așa cum sunt ele de găsit în istoria intelectuală (și) politică occidentală. Iar apoi forma de statalitate care îi corespunde (s-o numim, pe moment, „parlamentarism”, cu toate „erorile” de caracterizare care se nasc dacă rămânem doar la acest termen). Dar nu există, de fapt, o separație netă între „*idee*” și „*stat*”. Nu s-ar putea spune pur și simplu că a fost mai întâi *ideea* și abia apoi a venit „*republica parlamentară*”, deși, pe undeva, e clar totuși că, fără

idee, nici statul nu s-ar fi putut forma. De aceea trebuie înțeleasă mai întâi *problema*, *chestiunea* la care „lucrul” *modern*, decantat mai târziu drept Democrație, s-a putut prezenta, oricare ar fi fost variațiile între diversele versiuni-machetă și formule-de-stat în care s-a cristalizat, drept un răspuns, o „soluție” (în ghilimele pentru că, din multe puncte de vedere, *chestiunea* democratică nu și-a găsit încă o soluție veritabilă, ci doar diverse momente de echilibru fragil).

„Chestiunea democratică”, dacă am cădea de acord să numim *nevoia* presantă care a făcut ca termenul antic să fie redezvoltat în cheie modernă, are chiar mai multe origini, în funcție de curente de gândire istorică dedicate elucidării sale. Un lucru e însă clar: nu poate fi vorba doar de idealurile prin care democrația modernă își *povestește* propria origine („libertate, dreptate, fraternitate”). Oricâtă forță de mobilizare ar fi putut avea aceste idealuri în diversele momente ale istoriei. Și nu e nicidecum de negat că ele au avut, într-adevăr, un impact considerabil. Nu doar punctual, într-una sau alta dintre revoluțiile care și le-au pus pe stindarde, ci și în ce privește scobirea unei posibilități care face istorie (altfel „democrația” n-ar fi putut deveni o politică transcendentală).

IV.

Liberal-social-fascismul – un fel de oximoron, evident – este o încercare de a numi posibilul democrației moderne, așa cum acest „orizont” (chit că nu e ceva substanțial și, prin urmare, „real”) continuă să ofere sau să prescrie așa-zisele „opțiuni” politice ale prezentului, aparent fără posibilitatea de a depăși nici prezentul, nici orizontul, și cu atât mai puțin orizontul prezent, înspre o direcție nemaiauzită, inedită, care să scape triadei deja tot mai epuizate și mai epuizante (și tot mai false chiar) formată dintr-o stângă, un centru și o dreaptă. Că un asemenea act de numire trebuie să aibă loc nu e ceva de la sine înțeles, iar pentru asta există astăzi o sută de motive pe care le știe oricine își bate capul cu asemenea probleme. De asemenea, poate că nu e foarte clar nici la ce anume trimite în mod precis acest nume. La urma urmei, a încredința toată greutatea sau lejeritatea a ceea ce ar fi de gândit aici cuvântului „orizont” e la fel de riscant – pentru cel care vrea să se exprime cu oarecare rigoare – ca și gestul de a spune liberal-social-fascism pentru ceva la fel de intangibil precum matricea istoriei sau, dacă se preferă această

terminologie, precum un fel de destin – de înțeles nu ca o fatalitate, ci ca un câmp de posibilități, de potențialități care pot sau nu să fie actualizate, dar pe care istoria noastră le-a explorat deja ca *extremele* ei sub forma unor revoluții de tip diferit: democratice, socialiste și fasciste, unde nici unul dintre aceste nume nu stă pentru ceva clarificabil numaidecât și în cuvinte puține, ci pentru o tendință mai mult sau mai puțin generică de a schematiza politica (scopul ei, mijloacele ei, raporturile sale cu celelalte arii ale existenței). Pe de altă parte, în pofida tuturor ambiguităților cărora le fac loc acești termeni, nu e poate greu de văzut că, oricum ar sta lucrurile, toate desfășurările istorice consemnate sub numele de liberalism, socialism și fascism au loc pe un fundal „democratic” în sens larg și, în plus, cel mai adesea, cum nu cred că ar mai exista cineva care să n-o știe, ideologic, adică operând exact opusul a ceea ce susținea acest fundal: restaurarea -crației a ceva numit „popor”, conceput pe rând drept corp politic de cetățeni juridic egali, drept proletariat și drept rasă sau etnonațiune. Pe acest „fundal demo-cratic”, liberalismul pare să aibă privilegiul unei figuri istoricește mai originare decât socialismul și fascismul, dar tot așa poate fi descoperit și un anume traiect pe care istoria îl descrie. Acesta ar putea fi enunțat în felul următor: eșecul liberalismului cere socialism, pe când eșecul socialismului și al liberalismului „cere” sau, mai degrabă, *duce* la fascism. Prin urmare, liberal-social-fascismul e un concept care vrea să trimită și la această succesiune dintre cele trei forme de schematizare și practicare a politicii, la raportul genealogic care există între ele, în măsura în care, atunci când e vorba de a citi istoria, așa cum ne învață printre alții cineva ca Heidegger, trebuie să încercăm a înțelege o singularitate, o desfășurare unică.

Despre ce e vorba în liberal-social-fascism, adică în co-prezența extremelor posibile în sânul democrației actuale, prezente, se poate arăta și prin urmărirea unei modificări tacite în ce privește terminologia politică cea mai banală, cea mai uzuală și chiar cea mai grosolană. Dacă, în 1789, stânga, centrul și dreapta – ca trei direcții despre care e surprinzător că păstrează o analogie atât de strânsă și de nefirească cu ceva atât de firesc precum direcțiile perceptive ale corpului – își aveau ca punct de referință Monarhul sau Suveranul, două sute de ani mai târziu locul Monarhului – în aceeași terminologie – e luat de Capital, în așa fel încât *centrul* este tot *de dreapta*, atâta timp cât privim din perspectiva luptei

anticapitaliste, la fel cum și o bună parte a stângii (vag) social-democrate este, și ea, tot de dreapta, în măsura în care, în luptele politice, se situează de partea capitalismului (sau nu se mai obosește să-l conteste). Bineînțeles, criteriul luptei anticapitaliste nu e însă unicul. De fapt, se poate elabora o întreaga criteriologie pentru punctul de fugă din care se pot pune în evidență diferențele și asemănările dintre dreapta, stânga și centru, dar întrebarea fundamentală e: de ce nu există o a patra direcție? Și, mai ales: de ce nu există o a patra direcție veritabilă în epoca triumfătorului pluralism democratic?

Chestiunea spre care arată conceptul de liberal-social-fascism poate fi percepută de-ndată ce aducem în ecuație răspunsul de la sine înțeles la această întrebare aparent naivă. Și anume: nu există a patra direcție în politică pentru că în spatele aparentei triade nu există decât o dualitate mai profundă, despre care, în desfășurarea istorică, nici nu mai este așa de clar că e vorba de o dualitate. Ceea ce încerc să descriu în felul acesta – destul de stângaci, recunosc, dar care este așa doar pentru că încerc să mă conformez pe cât posibil logicii lucrului însuși – este faptul că stânga tradițională devenită parlamentară, ca forță reală de partid, s-a repliat pe o poziție care nu mai are nimic de-a face cu anticapitalismul, deci nici cu intenția de a reformata în mod revoluționar sistemul de producție. Dacă deci capitalismul și exigențele sale constituie logica unică a vremurilor, dualitatea unei stângi și a unei drepte în raport cu această logică e aceea a unui capitalism cu față umană și a unui capitalism indiferent la cerințele statului bunăstării sociale (*welfare state*), ceea ce se numește în ultima vreme – cam greșit – neoliberalism. Diferența aceasta e însă tot mai mult una ne semnificativă, de vreme ce tendința generală prezentă peste tot este trecerea garanțiilor și a plasei de siguranță sociale în mâna privată a serviciilor de tip capitalist (de la sistemul de învățământ la îngrijirea medicală). Lupta este deci aceea a unui du-te-vino perpetuu între retragerea unor măsuri privind bunăstarea socială și, în cel mai bun dintre cazuri, re acordarea lor: un fel de yin-yang în spatele căruia esențialul este spațiul de joc politico-economic trasat de exigența producției de bogăție (sau de aceea a profitului perpetuu). Efectul acestei lupte în arena politică este betonarea acestui spațiu de joc, prezentarea sa ca unicul mod de a practica politica, protejarea sa prin trimiterea la relele catastrofale reprezentate de orice fel de „extremizare” a politicii, fie la stânga, fie la dreapta. Riscul inerent unei asemenea betonări a unui spațiu situat aparent la centru, adică în dreptul moderației de ambele

părți, este, în condițiile în care el nu poate asigura decât o egalitate asimetrică – juridică sau „în fața legii”, dar nu necondiționată, nici „pură” (vezi marile cazuri de corupție, în care unii sau alții pot curba sistemul juridic după propriile nevoi), ci pur abstractă, căreia nu-i corespunde nici o egalitate a șanselor, nici o dreptate socială veritabilă –, o presiune sau o tensiune politică în creștere, care nu are alte țevi de eșapament decât „extremele” (etnonaționalism, rasism, tot mai rar socialism revoluționar), cu toate că putem cădea de acord că niciuna dintre aceste tendințe nu mai are forța de a se coagula politicește în forme comparabile formelor lor anterioare. În schimb, „extremele” fac parte din orizontul prezent al politicii ca sperietori de ciori, în timp ce, în unele cazuri, măsuri politice concrete (limitarea emigrării, de pildă) continuă să limiteze pentru oamenii reali ceea ce pentru volatilitatea abstractă a Capitalului ține deja de mult de i-limitat.

GUNOI

Nu va fi vorba nicidecum doar de ceea ce se aruncă în tomberoane sau, dimpotrivă, pătează peisajele ori deranjează ochiul și nasul. Poluarea chimică, sonoră și simbolică (cultură, media, marketing) este tot gunoi – și e evident pentru orice percepție un pic conștientă de sine că în asta trăim, în asta suferim starea de perpetuă nesănătate care a devenit viața noastră contemporană. Pe lângă asta, împreună cu alte realități „magice” ale lumii noastre, gunoiul are acces imediat la general. Din păcate nu doar ca o problemă de filosofie, ci prin simplul fapt că schimbările provocate de el modifică efectiv lumea în care trăim, deci ne vizează, fără excepție, pe toți. Iar aici nu mai e vorba de simplă sănătate sau nesănătate.

Acesta ar fi lucrul cel mai grav pe care ar trebui să-l asculte fiecare pentru sine.

Procesul care produce tot mai mult gunoi nu poate fi oprit în niciun fel în condițiile actualului mod de producție. Pe acest drum, totul e deja terminat – viitorul, ca și prezentul, e limpede și nu arată deloc bine. Cifrele sunt cât se poate de clare.

Cum să-l faci pe om atent la această dimensiune obiectivă, reală, universală, generală și mondială a gunoiului?

Aci suntem la ani-lumină de orice fel de strategii de „înnădire”, de marketing, de *advocacy*, de partizanat și de naiba mai știe ce. Căci nu e vorba doar de a atrage atenția cuiva, ca după aceea să-l abandonezi subiectelor următoare, la fel de sau chiar mai interesante. Trebuie ca atenția să rămână aici. Nu cu un vorbitor. Ci cu gunoiul însuși. Trebuie să apară conștiințe care să rămână, cât pot, în problema însăși. Trebuie ca fiecare să gândească pe cont propriu gunoiul, după ce s-a informat în mod veritabil, și asta să pună la bătaie în discuțiile cu ceilalți. Una e însă ce vrem și alta ce se întâmplă. De aceea nu ajunge doar voința. Când vrem să fim ceva, recunoaștem ce nu suntem. Trebuie să fim la înălțimea pericolului, să fim noi înșine altceva, cu tot disconfortul care provine de aici, iar el nu e deloc neînsemnat. Căci nu trebuie cedat nici sirenelor ecologismului – cel mai adesea o simplă notă de subsol a Ideologiei contemporane.

Degeaba sutele de puncte de vedere, sutele de soluții, sutele de intenții bune. Omul e inventiv și soluțiile chiar există, dar nimeni nu vrea suficient de intens punerea lor în practică.

Oamenii sunt blazați și obosiți. Nu au chef să facă istorie. Preferă un dușman desemnat – momâi pe care își încearcă pumnii. Așa cum se face. Așa cum face toată lumea. Rețeta e clară. Urăște ceva ce nu vrei să înțelegi și numește asta politică. Fă din neînțelegerea ta – din lipsa ta de discernământ – una din temele fundamentale ale polisului mondial. Adică al centrului și izvorului existenței noastre de zi cu zi pe Pământ. Poluează cu ura și violența ta orice urmă de vizibilitate a realului în principiul său fundamental. Respinge orice explicație obiectivă și urăște orice susținător al blândeții față de semenii. Grăbește-te să zici tu cum stă treaba și să-i pedepsești mai ales pe cei nevinovați. Nu te gânde.

Iată la ce ne invită Puterea. Iată cum ne ține prinși în capcană. Nu contează cine e la putere. Puterea se declină mereu la singular. E un mecanism social de control format din mai multe sectoare integrate, care țin în strânsoarea lor toate populațiile globului, „asigurându-le” realitatea lor de zi cu zi. Problema cu puterea este că ea este și nu este „abur și fum”. Puterea are și folosește efectiv toate mijloacele de represiune de care dispune, în timp ce creierile oamenilor sunt injectate cu fluxul constant al unor produse media, cel mai adesea de proastă calitate, cel puțin în ce privește informarea reală și rațională în legătură cu un subiect, dar asta în condițiile în care aproape *din principiu* nu pot exista produse media „bune”, doar unele cu *rating* mare. Unele care distrează și distrag

bine. Și tocmai atunci când avem nevoie de toată capacitatea noastră de concentrare. Puterea dintotdeauna pur și simplu nu ne va acorda însă acest „privilegiu”. Ne va impune în schimb schizoidia fundamentală a regimului ei, pe care o va numi, rânjind, Libertate.

Adevărul este însă ca suntem neliberi. Chiar dacă am vrea cu tot dinadinsul, pur și simplu nu ne-am putea dedica existențele îmbunătățirii lucrurilor. Suntem obligați să fim mereu lipiți de câte o temă, ca insectele de un bec – gunoiul, de pildă. Țasta e destinul așa-zisei *civil society*. Numele însuși al felului în care suntem privați de aspectul public al existențelor noastre. Care e astfel „luat în grijă”, creându-se impresia că există cineva care se ocupă de asta. Deci nu mai trebuie nicidecum să ne batem capul. Nu vedem cum toate temele se leagă într-o *singură* criză prelungită, care videază toate încercările noastre parțiale, atâtea câte sunt.

Cum să îmbunătățești lucrurile?

Ceea ce e limpede din experiența istorică este că nimic bun nu poate veni prin violență și haos (formula clasică deja a revoluționismelor care uită efectiv împotriva a ce se revoltă și repetă oroarea). Am avea nevoie mai degrabă de munca răbdătoare și cotidiană a tuturor, de a acorda fiecăruia șansa de a se lăsa ghidat înspre ce e bine pentru toți. Și nu singur, ci împreună cu semenii săi. Toți să fim așa – ce vis minunat! Este prea mult să ceri ființelor noastre coruptibile să se păstreze la această înălțime – la această dârzenie.

De ce să tot revii la gunoi în aceste condiții? Nu te mai grăbi să-l strângi, nu-i mai strica monumentalitatea și omniprezența. Lasă-l să-și facă singur munca, în timp, până când nu va mai putea fi ignorat. Căci gunoiul *este deja* viitorul. Lumea distrusă de el (sau, mai precis, *prin el*) va fi punctul de pornire al unei conștientizări a problemei când va fi, cel mai probabil, prea târziu. Nimic cu care să ne opunem. Doar bagajul „cultural” tot mai inert, tot mai puțin pus la lucru ca reflecție veritabilă care să lumineze o cale de ieșire.

Cultura de toate felurile a devenit un picior de broască pe arc electric. Nu mai are nimic viu. Dar i se induc mișcări cu ajutorul unui curent financiar care-i trece prin mușchii morți. Există doar un asurzitor zgomot de fond. Până la urmă amețești. Ideologia te ține strâns. Dar nu simți decât dacă i te opui. Alienarea e completă. Nu mai ești propriul tău stăpân. Nu gândești pe cont propriu. Gândești pe contul puterii și pentru putere. Poate chiar fără s-o știi.

Puterea a înțeles că forța ta individuală se joacă pe scena unui mic teatru (psihanalitic). Ea poate fi dezactivată cu circ. În felul acesta cotidianul își păstrează temele de ronțăit și gravitatea situației poate fi aplanată. Ești anesteziat. Nu te mai mănâncă problema fundamentală (cum să faci ce e bine). Inevitabil, ești mereu obligat să trăiești sub acest nivel „etic”; să-l numim așa în plină imposibilitate a eticii, dar să nu uităm de importanța sarcinii de a pune sau a chema ceva în locul ei, atunci când profilarea pericolelor comune este tot mai evidentă. Pe scurt, nu e de scris o etică. Trebuie mai curând să ne comportăm altfel. Fiecare. Din convingere proprie. Acest lucru ar putea fi ceva mai politic decât înființarea unui „nou” partid.

Să începem atunci umblatul pe drumul cel mai lung, acela care renunță la actualul centru de comandă – politica – pentru a redeschide efectiv un câmp pentru un mod de a fi în care nu Capitalul e arhimonarh.

O preluare a ghidajului.

Cum?

Prin ignorarea puterii. Prin uitarea de telenovela ei permanentă. Pe care ținem un ochi, desigur, dar nu-i mai dăm importanță. Știm că e inutil.

Chiar e nevoie de așa ceva pentru a rezolva problema gunoiului? Toate semnele – comportamentul concret al statelor în ce privește chestiunile ecologice – arată că da. Nu te poți baza pe actualii factori de decizie.

Trebuie găsit altceva.

Iată imensitatea problemei.

Poate începe totul ca un joc de societate ușor naiv în cercurile de prieteni: tu, dacă ai putea, cum ai schimba lumea? Va fi nevoie să insistăm. Să plictisim poate. Vom obosi curând organul fabricant de lume al prietenilor noștri – imaginația. Vom trece, inevitabil, la altceva. Orice vine. Nu contează. Căci totul se leagă. Vom reveni. Nu-i vom lăsa să se abată doar spre micro sau macro soluții locale. Lumea însăși este în joc.

Se pare că e chiar atât de „simplu”.

Trebuie avut grijă să nu sperăm excesiv. Nicicând nu s-au sfârșit mai multe speranțe într-o lume mai bună ca-n modernitatea noastră care nu se mai termină sau, mai precis, nu încetează să se termine, în timp ce ne termină și pe noi cu ea. Războiul perpetuu a devenit neîndoișor pentru toată lumea care gândește cât de cât. „Marile” puteri – tot mai jalnice, mai ridicole în demonstrațiile lor de forță. „Meciul”.

Cu praf de pușcă real. Cu morți reali. Cu răniți reali.

Sub această apăsare constantă ar trebui să nu deviem nici spre pesimism, nici spre optimism. Să rămână fiecare în propriu-și centru de greutate. Să nu înnebunească. Să n-o ia razna. Să nu-și piardă calmul sau răbdarea. Să nu-și acorde luxul de a nu mai spera și nici pe acela al lui „totul va fi bine”. Să nu se liniștească în oroare. Să n-o accepte. S-o vadă ca lucrul care trebuie abandonat cât mai urgent. Imediat după politicianii de stil contemporan. O sarcină cât se poate de urgentă deja. Ceea ce nu înseamnă că ultimul politician ar trebui spânzurat cu mâțele ultimului bancher (naiv optimism festiv din 1968), ci destituire imediată din funcție, fără niciun fel de pensie sau alte beneficii. Precum și interzicerea oricărei implicări viitoare în viața comunității. Ar fi frumos, nu? Cum să ajungem însă acolo? Ce fel de superputere ar putea nimici Puterea (nu oameni, ci schema însăși a Puterii)?

Doar forța serenă a solidarității. Ceva mult mai ușor de zis decât de imaginat în forme concrete. O solidaritate împotriva puterii, care să îi ia acesteia aerul, dar fără a cădea în extrema crimei revoluționare. Pare imposibilul însuși. Doar un fel de respect constant, neexaltat și fără iluzii, față de un nou posibil colectiv al oamenilor ar putea asigura așa ceva. Tocmai acestui lucru nu i se lasă însă nici loc, nici timp în viețile noastre burdușite cu mii de chestii de făcut.

Poate însă o așteptare silențioasă să producă efecte?

REVOLUȚIA FĂRĂ OPERĂ

Întrebare: cum să gândim revoluția (mondială)?

Și cum s-o facem *astăzi*, când sarcina și lupta – *opera* – de odinioară a Proletariatului (ca ideală clasă-în-luptă) zace abandonată în culisele istoriei?

Lumea, lumea globală, această lume a *noastră*, e și aceea a dispersiei, a fragmentării, a descalificării, a distorsiunii, a represiunii și a domesticirii a tot ce, într-un fel sau altul, mai ținea de necesitatea de a readuce în discuție ordinea, marginile și legitimitatea politicului, așa cum arată ele astăzi. Aceeași lume nu doar că ține în frâu, dar și demonizează „revoluția” („mișcarea reală care abolește starea de lucruri prezentă”), echivalând-o cu totalitarismul. Rezultatul, cum ne puteam aștepta, e transformarea totalitarismului (termen valabil exclusiv ca adevăr *universal* al tuturor politicilor moderne) într-un simplu fetiș, pe

care candida mâini democrate să poată agăța *de-a valma* cuvintele magice ale „Răului însuși”: „comunism”, „revoluție mondială”, „Proletariat”, „clasă”, „luptă”, „Gulag”, „Uniune Sovietică”, „Marx”, „Lenin”, „Stalin” „sărăcie”, „foamete”, „boală”, „urât”, „gri”, „frig”, „milioane de morți”, „sânge”, „Canal”, „Insula Canibalilor” etc. (uitând, cât se poate de convenabil, desigur, că asemenea păpuși-voodoo morale ale câte unei realități istorice pot fi create și pentru democrație, și pentru capitalism, și pentru creștinism). Dacă am ști să fim un pic mai atenți, gestul însuși al acestei respingeri cvasimistice a comunismului și, din aceeași mișcare, a revoluției ar trebui să fie deja de ajuns pentru a da de bănuț.

Mistica anticomunistă și-a atins țelul suprem. Foarte puțini mai iau în serios vreo exigență politică venind dinspre „comunism”. Mecanismul fundamental care guvernează lumea întreagă e reglat de exigența creșterii nelimitate a profitului. Acest adevăr simplu e mai mult decât *un* adevăr: e programul unei civilizații – *a noastră*. De fapt, acest program e ceea ce face această civilizație una pe care o putem numi a noastră, a acestui noi din care, de drept, nimeni nu mai poate fi exclus. Totodată, tocmai acest program e ceea ce face revoluția nerezonabilă pentru epoca în care trăim. Nu în sensul unei nebunii încă eroice, ci în acela al unei simple, aproape banale, „erori de raționament”. De aici știm măcar că regândirea revoluției e aceeași cu sarcina de a interoga Rațiunea care ne programează *acum*; deci revoluția nu e o simplă chestiune a trecutului sau una doar locală, de organizat sub formă de puci într-o țară sau alta. Dimpotrivă, ea aduce în discuție întregul noi.

Ceea ce e clar este că noi-ul în proiecție mondială nu e o totalitate pacificată, cum mai putea presupune termenul idealist de „umanitate”. Noi-ul e unul scindat de mii de diferențe: individuale, generaționale, etnice, religioase, tribale, profesionale și, înainte de toate (dar tocmai că asta nu mai e acceptat astăzi ca dat fundamental), de clasă. Noi-ul real nu e deci un subiect colectiv acționând ca o singură minte a unui singur corp, ci rezultat pur și simplu al istoriei mondiale, care se declină mereu sub formă de societăți sau comunități reale. Revoluția mondială ar însemna, fără îndoială, aducerea acestor societăți sau comunități la un numitor comun, singurul care să rămână legitim sau decisiv în raport cu toate gândirile/rațiunile. Până acum, un asemenea

„efect de numitor comun” universal a fost obținut însă doar de ceea ce se cheamă capitalism. Pe lângă, să zicem, atracția universală exercitată de tehnologie și știință, care apar ca „de la sine înțelesul” valabil pentru toți locuitorii planetei și devin „evidente” tocmai ca lucru în privința căruia nu trebuie sau nu ar trebui regresat.

Așa se conturează atunci și sarcina mai precisă a gândirii revoluției. Ce se află în spatele acestui cuvânt? La ce ne gândim atunci când vorbim de revoluție și, mai precis, de revoluție mondială? Oare nu sarcina unei *lumi* noi e cea care apare aici? Dar ce înseamnă „sarcină” când vorbim de Lume, de lumea întreagă? Poate fi „lumea” numele unei „sarcini concrete”? Ceea ce aceste întrebări lasă să se vadă cu o claritate sporită e măcar că sarcina nu e aceea a unei opere: nimeni nu creează lumea. N-am putea s-o facem nici măcar împreună, ca operă comună a noastră. Nu există subiect care să-și poată asuma această sarcină și această responsabilitate. Se întâmplă mai degrabă că ele sfărtecă orice subiect (Eroul-conducător, inclusiv Proletariatul, Partidul, Națiunea, Societatea). Asta înseamnă: niciun subiect, colectiv sau individual, nu poate să răspundă acestei sarcini ca subiect. Dar ce sunt o sarcină și o responsabilitate de dincolo de subiect și de regula ori legea lui? Ce este o sarcină și o responsabilitate dincolo de „fezabil”? Fără îndoială, imposibilul însuși – motiv de deriziune și dispreț la adresa „visătorilor” care și-ar dori așa ceva, milă față de voințele maniacale ale celor care nu vor să se mulțumească nicidecum cu spiritul vremurilor.

Imposibilul însă, dacă este într-adevăr așa, pe lângă faptul că lasă să se vadă ceva, poate căli mai bine o voință decât firimiturile de fezabil pe care Puterea le cedează pentru a păstra ceea ce ea numește „pace socială” (un pic de ecologism, un pic de drepturi ale omului, un pic de distracție – totul după tipic). O sarcină și o responsabilitate imposibile, pentru că sunt purtate de la o instanță social-instituțională la alta, într-o veșnică neasumare ori amânare a asumării, ne arată cum ne scapă printre degete propriul nostru viitor. Sau, cu alte cuvinte, cum tot ce am putut înțelege de-a lungul timpului despre felul nostru de a fi social și colectiv este că el este unul strict impersonal, unde nu mai poate fi vorba de decizii individuale.

DECIZIA DE NONCAPITALISM

I.

De fapt, cel mai dificil în legătură cu această „temă” – care nu e încă nici măcar o temă – este găsirea unui ton potrivit. Ar trebui evitate toate nuanțele apocaliptice care sunt atrase ca de un magnet de orice punere în discuție a sfârșitului total al unei lumi.

Căci, iată, despre asta este vorba în decizia de noncapitalism. A decide că în locul „lumii capitaliste” vrem altceva, ceva ce *nu* e capitalism, fără să știm prea precis despre ce e vorba – un loc „echitabil”, un nou „iluminism”, un „comunism”? Orișicum ar sta lucrurile și oriunde ne-ar duce istoria, ceea ce trebuie obținut pentru ca un asemenea lucru să *poată* veni este un fel de revoluție mondială, care să interzică pur și simplu capitalismul și să dea curs unei renegocieri a contractului social, a ce înseamnă stat, a cum trebuie reconstruit totul pentru o lume ecologică și egalitară, din care să dispară noțiunile curente de „muncă”, „piață”, „proprietate”, împreună cu bulversările sociale provocate de ele. În plus, toate acestea trebuie obținute într-un mod complet nonviolent, fie printr-un referendum mondial (gestionat însă de cine?), fie printr-o imensă mișcare de nesupunere civică mondială, un fel de grevă generală pe toate meridianele. Evident că pentru a evita haosul ce s-ar putea naște de aici, e nevoie de o muncă de planificare rațională. Nimeni nu ajunge însă să planifice așa ceva în mod rațional dacă nu știe, pe unde, că trebuie terminat cu capitalismul. Ceea ce această „știință” nu mai pare să știe este însă că așa ceva se poate termina (încheia în mod cât de cât reglat) *doar* printr-o decizie (*politică*) – o decizie în primul rând individuală, ca orice decizie veritabilă, căci e vorba de a-ți lua un angajament, și nu de a decide în locul celorlalți, cum fac politicienii.

Deci inclusiv tu – căci în existență toți suntem frați și surori – trebuie să decizi. Ce anume? Cum ți-ai putea trăi viața într-un mod noncapitalist? Nici pe departe (în pofida eroismului unor asemenea utopii). *Suntem* în capitalism, care îmbibă până și cele mai fine microcapilarități ale vieților noastre cotidiene („nașterea” – un fenomen economic?; „moartea” – așijderea). Cum să-ți trăiești viața noncapitalist? Putem renunța la a munci unii pentru alții pentru un salariu? Să ne asumăm nesiguranța care provine de aici? Să nu creăm locuri de muncă? Să nu dăm salarii? Cum să ne procurăm atunci cele de trebuință? Cum să avem grijă de noi înșine?

Ce e atunci de decis în decizia de noncapitalism? Până și asta ar fi mai bine să decidă fiecare pentru sine. De fapt, fiecare poate popula titlul „Decizia de noncapitalism” cum îi place, atâta timp cât cădem de acord că trebuie să dispară capitalismul. Cum să și zic, ajunge pe moment dacă începem să ne batem un pic capul cu asta în calitate de cetățeni. Nu-mi pot produce decât propria versiune a poveștii, un pic deranjat de faptul că asupra unei asemenea inițiative va pluti mereu bănuiala că ar trebui s-o fac într-un mod care să convingă pe cineva de ceva. De fapt, nu vreau să conving pe nimeni; vreau mai degrabă să explorez, pentru mine însumi, posibilele detalii ale unei asemenea teme de lucru.

*

Cum am ajuns aici? Am citit cred că de prea multe ori, cu ocazia crizei financiare începute în 2008, că nu se poate „schimba (a se înțelege: termina) capitalismul prin decret”. Și mi-am pus întrebarea: așa să fie oare? La urma urmei, capitalismul, la rândul său, are un puternic element de „decret” (lege scrisă și nescrisă), deci existența lui este, printre altele, *decretată*, decisă de foruri autorizate în acest sens de legi. Cu alte cuvinte, dacă revenim la originea capitalismului (despre care e superfluu să spunem că e relativ ambiguă și insondabilă, ca toate originile), vom vedea câte decizii reale au trebuit luate pentru a se modela ceva de genul unei „decizii de capitalism”. Însă dacă e adevărat că însuși capitalismul ține de dimensiunea deciziei, atunci asta înseamnă că scăparea de el trebuie gândită tot ca o decizie. Fiind vorba de o decizie care privește pe toată lumea, ea nu trebuie nicidecum *impusă*, așa cum *ni se impune* în fiecare zi și peste tot „lumea” capitalistă, mobilizându-ne pentru țelurile sale și ținându-ne prinși în hățișul lor.

Vizând *tocmai* capitalismul, decizia de noncapitalism dispune de o generalitate extremă în lumea contemporană.

*

În momentul în care încep să scriu, tema aceasta – dacă de o temă e vorba – încă nu există. Ea încă nu și-a găsit un fel de a fi spusă și articulată conform unei împărțiri pe capitole și subcapitole. Nu le „văd” încă în ordinea lor. „Tema” e deci populată mai degrabă de o suită de întrebări.

S-ar putea pune capăt capitalismului printr-o decizie?

Ce natură ar trebui să aibă această decizie?

Ce ar trebui să decidă decizia de noncapitalism (s-o numim așa) – doar desființarea capitalismului sau și inventarea unei ordini sociale noi? Cum ar arăta aceasta din urmă? Trebuie/ poate fi ea proiectată înainte de intrarea în vigoare a anulării capitalismului?

De ce ar merita să ne batem capul cu asemenea întrebări?

Să începem cu prima, și nu cu ultima (care ar trebui să fie logic prima), tocmai pentru că, odată familiarizați cu subiectul, va fi mult mai ușor de explicat de ce a meritat el să fie tratat.

Dacă s-ar putea pune deci capăt capitalismului printr-o decizie. Răspunsul este, în principiu, da. E limpede însă că asta nu poate fi decizia unuia singur – ea ar trebui să aibă o superioritate numerică semnificativă în toate țările globului pentru a se pune măcar chestiunea unui referendum mondial prin care să se anuleze capitalismul. În plus, mai trebuie știut că o decizie omenească, oricât de masivă ar fi, încă nu e totul – mai trebuie ca societățile noastre să poată găsi formule de echilibru libere.

Detalii care aduc imediat un amendament răspunsului nostru pozitiv: suntem mai departe ca oricând de clătinarea capitalismului, ca realitate și ca ideologie, iar asta tocmai când acesta și-a atins forma distructivă până acum cea mai avansată. Cu toate astea, o decizie de noncapitalism pare utopia însăși.

II.

E vorba, în primul rând, despre un concept. Asta trebuie spus în mod cât se poate de apăsător pentru că, foarte repede în discuția pe care aş vrea s-o lansez, vom avea tendința să vorbim despre o „realitate”. Ceva ne va împinge mereu să considerăm o virtuală decizie colectivă de a pune capăt capitalismului – una care să fie și globală (adică să aibă loc în toate țările), și mondială (deci pentru o lume) – ca pe o *posibilitate reală* (= o sarcină pe care umanitatea actuală o poate înțelege și executa). Trebuie spus deci încă o dată: vorbim de un concept, de o ficțiune, de „cai verzi pe pereți”.

De ce ne-am bate capul cu așa ceva? Pentru că este locul – (i-) real – în care o discuție generală despre viitorul nostru colectiv poate să-și găsească un fel de centru (nu de comandă, ci de fierbere, ca să zic

așa). Orișicum, până să ajungem la decizia de noncapitalism, ar trebui să cădem de acord că, în genere, e nevoie de o decizie colectivă de proporțiile sugerate, adică globală și mondială, pentru a putea ieși din strâmtorarea prezentului. Ceea ce este deja înimaginabil, nu-i așa? Cum să obții un asemenea consens mondial? Mereu se va găsi unul sau altul care să *nu* vrea așa ceva. Suntem mereu deschiși unor posibilități virtuale, pe care le putem împlini sau nu. Putința *de a nu înțelege* nevoia unui consens mondial în privința viitorului colectiv – și *înainte de toate*: pentru ca un viitor în genere să fie încă posibil – este, de fapt, starea naturală a chestiunii. Toți, sau aproape, schimbă canalul. Simțul nostru al urgenței e anesteziat în permanență prin, în, de și cu banalitatea cotidianului (ideologia la toate nivelurile: piața, televizorul, internetul, ziarele, industria cărții, „cultura”, *munca*, „distracția”). Cum să mai găsești răgaz printre miile de solicitări „serioase” pentru a te gândi în sinea ta și cu mijloacele tale, dar cât se poate de grav, la cum să obținem cel mai mare bine politic pentru un număr cât mai mare de oameni? Căci inclusiv despre asta ar fi vorba în conceptul pe care îl propun. *Ca fiecare* să participe la imaginarea a ce ar fi cel mai bine din punct de vedere politic pentru noi toți.

În această împingere în față, ceea ce înseamnă și trecere a altor „lucruri” într-un plan, inevitabil, secund, stă, de fapt, întreg caracterul „suspect” al propunerii – aparenta aroganță a unui lucru mai important decât toate cazurile de figură reale ale răului politic sau ale proastei aranjări a existenței contemporane. Atâta timp însă cât inima vie a acesteia din urmă e *imperativul* de a mări la infinit profitul, să zicem atunci că întâietatea și urgența *chestiunii* propuse prin conceptul nostru („decizia de noncapitalism”) sunt date nu doar de întâietatea pieței pe care se produce profitul, ci și – sau mai ales – de distrugerile tot mai masive pe care le produce, pentru ce suntem ca societate și ca lume, centralitatea modului de producție capitalist.

Ține totuși de un minim de conștiință civică să știi că nu mai e deloc de glumit în privința acestor distrugeri (dacă a fost vreodată). Uneori, a le numi pur și simplu capitalism pare un banal eufemism. În realitate e însă invers: „eufemismul” acesta conține deja *toate* ororile societăților contemporane și, în general, moderne, pentru că numește matricea mondială care le-a făcut loc din clipa (istorică, deci: odată cu evenimentul mondial de câteva secole) în care această matrice, la rândul ei, s-a

întronat ca „lege a Lumii” („ajutată” desigur inițial de protoburgheziile și burgheziile europene occidentale, de aparatele lor de stat, în special cele coercitive, mobilizate ori de câte ori a fost nevoie).

Ordinea social-politică împotriva căreia trebuie luată decizia de noncapitalism e și revelată, și protejată de lumina solară orbitoare – perfect evidentă pentru toată lumea – a Imposibilului. Căci toți știm că o decizie de noncapitalism e imposibilă. E aproape consensul nostru fundamental neștiut – un fel de inconștient politic. Simțul realismului zice: decizie de noncapitalism, ce-i nebunia asta? Și e bine să fii sceptic în legătură cu această posibilitate. Dar articulează-ți atunci scepticismul într-o listă de motive, care să poată deveni obiectul unor discuții. Nici eu nu fac altceva aici. Chiar dacă nutresc speranța oarbă (fără un obiect precis conturat) că o decizie de noncapitalism n-ar fi cu totul imposibilă, dacă am fi cu toții de acord. Fără a vrea însă să *imaginez* eu, aici, de unul singur, nimic despre un „după al capitalismului” – o societate viitoare etc. Dimpotrivă, eu nu fac decât să chem la o discuție despre cum ar trebui să lăsăm cât se poate de pașnic capitalismul să dispară (poate printr-un referendum mondial? printr-o grevă generală mondială? prin șomaj perpetuu autoimpus? prin inventarea unui *alt* mod de producție? așteptând cu toată pasivitatea, fără să ne intereseze prea tare?).

De ce nu „postcapitalism” atunci?

Există un motiv pentru care termenul „noncapitalist” e de preferat celui de „postcapitalism”, pe care l-am întâlnit în literatura de specialitate anglofonă, dar care descrie un fel de nou mod de producție apărut sau pe cale să apară, un mod de producție care ar ține deja de o epocă de după capitalism (dar poate că vom discuta despre asta mai încolo).

„Noncapitalismul” e un termen mult mai puțin ancorat în ceva concret. El este un fel de bornă a conceptului despre care vorbesc, un pol, mereu invizibil atâta timp cât un „noi” real nu începe să-i producă evidența printr-o decizie colectivă. Ceea ce mă interesează însă, ceea ce aș vrea să discut este, tocmai, *imposibilitatea actuală* a unei asemenea decizii colective globale și mondiale. Iar asta deoarece consider că imposibilul acestei imposibilități (un fenomen istoric, la urma urmei) *vorbește*. Mai precis că Logosul vorbește și prin el, iar prin asta, ne arată, cu un drum, și *motivele* precise, majore ale imposibilității în cauză. Obținem astfel o suită de probleme de conștientizat, rumegat și rezolvat. Cel puțin dacă suntem de acord că mai bine ne grăbim să scăpăm de capitalism pe cale consensuală decât să scape el de noi fără voia noastră. Asta, într-adevăr, dacă mai e timp pentru asemenea soluții.

Straniul este însă tocmai că nu există altele. Toată agitația contemporană în jurul unor așa-zise soluții este în van atâta timp cât lucrurile n-au fost revoluționate în mod veritabil. Ceea ce înseamnă, potrivit unuia dintre maeștrii noștri mult iubiți, revoluționate la centru, în chiar inima Întregului, în aparatul de producție, în producția materială (citez din memorie).

Decizia de noncapitalism trebuie să vizeze nu doar să pună capăt capitalismului, ci și să delibereze în privința a ce să fie în locul capitalismului și cum se poate obține asta. Nu trebuie să numim asta cumva numaidecât, mai poate rămâne pur și simplu noncapitalism, ca ascuns sub un vâl. Câteva țeluri ar fi totuși limpezi (ele sunt aceleași de când există luptă pentru emancipare politică): în mare, să nu li se producă oamenilor suferință prin mijloace coercitive și să li se asigure condițiile pentru o existență demnă. E foarte important ca *anti*-capitalismul de care avem nevoie să nu se transforme în negativul fotografic al capitalismului (riscul *imens* al „capitalismului de stat” de orice fel, ceea ce socialmente și din punctul de vedere al emancipării ar produce aceleași pagube).

Să trecem atunci la treabă. Să vedem din ce-i făcut imposibilul.

Am zis, în primul rând, că ar fi dificil de obținut un consens mondial cu privire la o decizie de noncapitalism. De ce? Să luăm lucrurile pe rând. Un asemenea consens ar însemna să suspendăm cu totul puterile reale (afacerile, actuala castă politică, birocrăția de azi, armata, poliția, biserica, toate sistemele și subsistemele statale) și să pornim spre necunoscut. Cine – dintre cei numiți – ne-ar permite însă așa ceva? Putem să le întoarcem pur și simplu spatele? Să ignorăm statul? Să ignorăm bisericile? Să ignorăm... legile? Aici lucrurile devin „periculoase” doar pentru cei care ar crede că ne pregătim pentru ceva rău sau distructiv. Ceea ce vrem să stărpim este doar ceea ce e rău și distructiv acum. Principii precum militarizarea excesivă, existența armelor nucleare, amenințarea (himerică sau nu) a unor războaie în care s-ar utiliza asemenea arme, sancțiuni economice aducătoare de nenorociri de proporții inimaginabile, propagarea urii față de alte neamuri sau categorii sociale, războirea, înfometarea, prostirea, minciuna, tortura, crimele etc. Trebuie, în schimb, să instaurăm în centrul existenței omenești iubirea față de semenul nostru și mediul nostru înconjurător. Din păcate, niciuna dintre situațiile noastre cele mai urgente nu poate fi soluționată fără impunerea acestei „religii” civico-existențiale. Iubirea față de toate neamurile pământului și față de toți oamenii trebuie să prevaleze mereu asupra

oricărui alt interes. În realitate însă, cum știm, omenirea nu s-ar putea spăla nici măcar cu o mie de ani de doliu pentru cei care au murit din cauza ei sau a pasivității ei (ceea ce e același lucru). Poate că, într-adevăr, doliul pentru acest imens cimitir al morților Societății ar fi sentimentul cel mai bun prin care să ne pregătim pentru a înțelege ce-ar vrea să zică decizie de noncapitalism. Ceea ce iarăși i-ar confirma urgența supremă – căci cimitirul se extinde cu repeziciune în fiecare secundă.

Existența mea relativ liberă, într-un colț încă pașnic al Pământului, să fie de *vină* pentru nenorocirea altuia? Nicidecum (cel puțin nu așa de direct), dar asta nu înseamnă că nu trebuie luptat pentru a-l scăpa pe celălalt de nenorocirea lui. Cum să facem asta? Dezactivând cumva complexul economic-militar-politic care produce suferință. Puterea cetățenilor pașnici este infimă în raport cu complexul cu care ar trebui să lupte. Și degeaba i-am întoarce noi spatele, el ne va sta mereu în față, ca singurul ecran *real* pe care ne putem imagina existența. Un fel de fagure general în care posibilitățile noastre existențiale (economice, politice, militare) individuale sunt tot atâtea celule, dinainte prinse în structura reglată a Închisului, a Întregului, a Aparatului, a întregului aparat.

PROBLEMA

1. Phillippe Lacoue-Labarthe spune, în mod cât se poate de straniu, că nimic n-a fost tratat din chestiunea care e Capitalul. Ce să însemne acest lucru?
2. Înainte însă: cum se poate spune așa ceva *după* Marx (și după toți marxiștii)? Deoarece e evident că nu o jignire la adresa acestora a fost țelul, devine atunci cu atât mai urgent să aflăm la ce s-ar fi putut gândi Lacoue-Labarthe.
3. În mod straniu însă, dacă am căuta lămuriri suplimentare în acest sens prin scrierile sale, am afla că ele pur și simplu nu există.
4. Lacoue-Labarthe anunță ceva, iar apoi se retrage din fața sarcinii.
5. Ne lasă cu o întrebare enigmatică: ce-ar fi dacă tot ce s-a tratat până acum din problema care este capitalul ar fi, într-un sens (încă de lămurit), *nimic*?
6. Asta ar însemna să uităm de Marx și de marxiști. Să uităm și de tot felul de economiști sau de specialiști ai capitalului. Deoarece în toate aceste texte Capitalul încă *n-a fost tratat* propriu-zis.
7. Întrebarea lui Lacoue-Labarthe revine la a întreba: ce înseamnă a trata problema care este Capitalul?

8. În afirmația lui Lacoue-Labarthe, Capitalul însuși se (re)tezaurizează (re-capitalizează) ca o resursă de problematicitate, drept ceva ce ar-face-chestiune (un teritoriu de explorat, o sarcină de îndeplinit). Capitalul devine *o problemă netratată*.

9. Dacă nu altceva, printr-o asemenea „enormitate” *totul* se repune în cheștiune, în forjă.

10. Se creează astfel posibilitatea unei noi priviri. Și a unei noi puneri în discuție.

MONDIALUL

Trebuie inițial decantată noțiunea de lume. Curios, lumea nu poate deveni niciodată obiectul unui studiu de caz. Asta nu doar pentru că e, efectiv, de necuprins – în redundanța singularității sale. Ci și pentru că e „mereu” – cel puțin din perspectiva unei „înghățări” – în mișcare. Lumea însăși, zic. „Chestia” în care trăim. Această unică lume ce multiplică totul și chiar pe ea însăși sub forma diverselor „lumi” despre care putem efectiv vorbi (inclusiv cele imaginare: „lumea” pictorului, „lumea” matematicianului, „lumea” doctorului, „lumea” preotului etc.). Cu toate astea, oricare ar fi gradul de coeziune al acestor „submulțimi”, el rămâne mereu unul *intramondial*. Pe când Lumea însăși, în autoplăsmuirea permanentă a propriei logicități – ori, ceea ce e același lucru, mondialități – satisface nu doar unica și necesara condiție pentru care putem vorbi despre Lume (posibilitatea ei), ci și traduce în permanență posibilul în actual. Devine lume *reală* – lumea *aceasta*.

ARHI-CAPITALUL

Problema Capitalului nu e doar o problemă *precum* aceea a Lumii. De fapt, problema Capitalului și problema Lumii nu sunt nici măcar două, ci un *același*, adică ele nu trebuie gândite prin *analogie*, ci drept una și aceeași cheștiune, aceea a lumii Capitalului, a lumii colonizate de Capital, a Lumii *consumate* de Capital. Problema e să înaintăm, cât de cât, spre nivelurile de primitivitate mai avansate ale cheștiunii. Acolo unde putem surprinde „racordarea”, „sutura” dintre Capital și Lume. Capitalul ca un fel de pieleță invizibilă a lumii – o imensă lentilă de contact așternută peste tot (Ideologia, Spectacolul). Capitalul nu doar drept ceva „exterior”, ci drept Lumea însăși – asta fiindu-i unica Origine, Puterea lui.

OPRIREA

Aici se termină fragmentele care, timp de aproape șapte ani (treaba a început în 2012), au fost singurele păstrătoare ale gândului central căruia încearcă să-i dea glas. Ar merita, acum, la începutul imaginării unui drum mai sistematic prin această cheștiune, să ne gândim ce s-a obținut prin aceste fragmente. Cu alte cuvinte, mai trebuie adăstat o vreme la nivelul lor. Ele trebuie recunoscute în mod limpede în caracterul lor de balize, fulgurații, intuiții, care vin să precizeze înainte de toate un loc. Pariul meu în privința acestuia este că el, locul imaginar ce ar putea purta numele de „decizia împotriva Capitalului”, este și singurul din care capitalismul se poate înțelege în mod veritabil, adică potrivit lucrului însuși (pentru a continua aici un limbaj tehnic – cel husserlian –, chiar dacă fenomenologia purtată de el, cu centrarea sa hiper-rigidă pe ideea autotransparenței subiectului cunoscător, e mai degrabă inadecvată scopului pentru care consider că e necesar să reactivăm o meditație ingenuă asupra a ce este [cu] capitalismul). Dacă există vreun folos în această solicitare metaforică a ultimului mare limbaj conceptual al metafizicii occidentale, el se arată mai degrabă în filigran sau în negativ, căci, dacă am asculta cu atenție ce vrea să spună cuvântul „lucru”, atunci ne-am da seama, poate, că tocmai „lucru” nu poate fi capitalismul. El fiind mai degrabă ordinea sau principiul de coordonare al tuturor lucrurilor.

În fond, această dimensiune principială și, totodată, generală (nu întâmplător, evident) am încercat s-o balizez în fragmentele precedente, împotriva tuturor avertismentelor înțelepciunii de a nu arăta nimănui un text în lucru, adică un material încă magmatic, „instabil” și influențabil în feluri multiple de reacții și nonreacții ale celor care îl citesc. Căci, da, înainte de a ne apuca de scris (orice fel de text, aș zice) trebuie să recitim mereu lecția lui Walter Benjamin din „Tehnica scriitorului în treisprezece teze”. Abia așa se va putea lua măsura precisă a nesăbuiței mele, aceea de a scrie „la vedere”, cum s-ar zice.

Dacă există însă un *trebuie* care îmi impune să nu (mai) pot face altfel, el vine, bineînțeles, din sentimentul meu al urgenței, din faptul că, în toată producția contemporană de cunoaștere și discurs în genere (ceea ce acoperă o paletă cât se poate de vastă), nu pare să mai fie loc pentru ce este cu adevărat important, majoritatea minților noastre cele

mai bune complăcându-se într-o preocupare, până la urmă *rușinoasă*, cu secundarul.

Evident, acesta nu e un reproș pe care l-ar putea face oricine, adică oricine dintre noi toți, cei care ne bălăcim permanent în gunoaiele din plastic ale oceanului informațional, devenind prin intermediul celor mai „avansate” instrumente ale sale (așa-zisele *social media* – expresia ar merita o auscultare cu stetoscopul gândirii) un fel de noduri de rețea pentru clișeele de informație pe care le producem și le răspândim, totul conform unor tipare pe care în majoritatea cazurilor nu le mai interogăm deloc. La ce să ne mai așteptăm atunci din partea spiritelor care au ajuns să se îngrijească azi de soarta cunoașterii, pe care o practică drept profesia lor? Pentru cine s-ar strădui ei să se ia cu adevărat în serios? Mai ales că din punctul de vedere al postului lor, adică al muncii lor salariate, „seriosul” devine tot mai mult atragere de fonduri prin concurs și numărarea unor puncte de „prestigiu” obținute pentru publicații mai mult sau mai puțin serioase în reviste pentru profesioniști, pe care sunt în stare, cel mai adesea, să le citească doar ei.

Astfel, dacă anumite ramuri ale cunoașterii se pretează la spectacularizare sau popularizare, se uită de-ndată că e vorba în primul rând de simplificări și că lucrurile, nici măcar în natură, nu stau chiar așa cum le vedem noi pe *Discovery Channel*. Cu alte cuvinte, nu trebuie pierdut din vedere că „omul de știință” al zilelor noastre – și din punctul de vedere al ceea ce mă interesează să subliniez aici, filosofii și artiștii care lucrează la universitate sau în domeniul cercetării sunt tot „oameni de știință” (o identificare fără îndoială cu valoare de simptom în ce privește caracterul general al formării contemporane în care totul se aglutinează) – omul de știință al zilelor noastre, zic, trece printr-un paradox. Exprimat brutal: pentru a avea succes el trebuie să fie tot mai șarlatan și să-și coboare tot mai jos etaloanele. Ceea ce poate fi bine pentru el, dar nu mai e la fel de bine pentru cunoaștere și inteligibilitate (ca să nu zic de-a dreptul știință). Până la urmă asta e modalitatea cea mai bună de a aplatiza limbajul conceptual într-un jargon de experți, pe care nu-l mai înțeleg în mod veritabil decât foarte puțini specialiști, dar atunci când îl înțeleg își dau seama că în toată formalitatea expresiei nu se comunică nimic demn de reținut.

Aceasta fiind situația generală a producției de cunoaștere în epoca în care ne-a fost dat să vedem lumina zilei, aproape că nu există astăzi

vreun subiect (om) real de la care ne-am putea aștepta să ne furnizeze informația necesară pe baza căreia să decidem, fiecare pentru sine și pentru toți ceilalți, despre ce vorbim atunci când spunem Capital. Și nu că n-ar exista batalioane întregi de autori așa-zis marxiști, care să facă paradă de expertiza lor la veritabilele campionate internaționale de limbaj de lemn, la care adoarme de obicei orice spirit un pic mai vivace. Cum se face că oceanul de literatură marxistă sau doar socialistă nu reușește să-și facă loc către problema sa fără-ndoială cea mai centrală – anihilarea capitalismului – altfel decât după niște locuri comune, care s-au dovedit de-a lungul istoriei a fi perfect false, de altfel?

Căci e limpede: printre multiplele cauze care fac imposibilă o decizie împotriva Capitalului, nu trebuie să ne scape din vedere proletariatul însuși. Potrivit așteptărilor legate de el, nu există proletariat. Nu există, cu alte cuvinte, un subiect colectiv care să devină treptat tot mai conștient de el însuși și, din această cunoaștere, să deducă un mod de a fi și de a lupta care să pună capăt societății bazate pe clase. Până și la o examinare foarte sumară a problemei, vedem că singurul lucru colectiv și cât de cât „politic” de care sunt în stare muncitorii la ora actuală este demonstrația în masă și, eventual, greva. Așadar, e limpede că ei nu vor fi părăsit o stare de minorat, atâta timp cât nu știu decât să ceară (de la o figură fără îndoială parentală a puterii), și nu să-și facă ori să-și ia cu mâna lor dreptatea pentru care strigă sau pentru care opresc din când în când producția. Asta nu înseamnă decât că, tipologic, ei se înscriu în cadrele populațiilor contemporane – așa cum sunt produse ele în serie de o piață tot mai suverană ca „făcătoare” de oameni, după nevoile sale identificabile cu claritate în producția de bogăție infinită.

Evident, cu această remarcă nu un fel de reproș moral e scopul. E important mai degrabă să-i facem pe oameni să înțeleagă că atitudinile și sentimentele lor sunt produse în serie, la fel ca mărfurile de calitate îndoielnică pe care le întâlnesc în supermarketurile care au eliminat veritabilele piețe de legume și băcăniile. Formatarea atitudinilor are loc astăzi prin mass-media, unde filmele, știrile, emisiunile, informația tipizată îi iau în primire pe cei curioși, obișnuindu-i cu niște tipare de gândire din punctul de vedere al cărora înțelegerea adecvată a banalității de zi cu zi – adevărul cât se poate de pedestru al capitalului – pare ceva foarte complicat și chiar... „elitist” (oricât de demagogic ar fi folosit acest termen în acest caz de dușmanii societății fără clase).

E dificil, într-adevăr, să înțelegi simplul – să înțelegi că e „doar” atât și nimic mai mult. Împotriva nudității descurajante a realului se pun în mișcare, tot mai plictisitor pentru cei care știu un pic de istorie, toate spectacolele deja știute: zei, Dumnezeu, extraterestrii, călătorii în timp, monștri, catastrofe, sânge, muzică, arte plastice și altele. În raport cu așa ceva, banalitatea zilnică a muncii, a locului de muncă sau a lipsei sale, trebuie hîșuită cât mai departe. Dacă există totuși vreo preocupare cu pericolele care ne privesc pe noi toți, ea rămâne una aflată în analogie cu atitudinile noastre din fața televizorului. Ceea ce vrem să zic este că ne putem revolta poate cu gura împotriva prostiei omenești, atunci când vedem planeta și viața omului primejduite, dar nu mai suntem cel mai adesea în stare să înțelegem că ieșirea din această situație nu e una pur și simplu „ecologică”/„ecologistă”. Dimpotrivă, principiul de formare care modelează lumea întreagă astăzi și care definește atunci și ce suntem ca societate este veritabila cauză a dezastrului.

Câți suntem în stare să reperăm acest principiu și să-l gândim efectiv? Nu doar pentru a-i recunoaște efectele în empiriile contemporane de toate felurile, ci și pentru a învăța ceva despre cum i se poate pune capăt. Nimic nu va încuraja, desigur, o asemenea voință de a ști. Dacă ar fi s-o exprimi undeva, într-un loc concret de pe Terra, într-o crâșmă, de pildă, nu vei întâlni decât rânjete batjocoritoare, gata să-ți semnaleze că ești pur și simplu cretin. Iar dacă forța ta personală i-ar intimida pe interlocutorii tăi, te vor considera foarte repede un fel de câine turbat, care nu merită nici cea mai mică atenție.

Această atitudine ar descuraja deja din capul locului orice fel de încercare de a articula prezentul în scris, dacă n-am ști că o asemenea batjocoritoare ignoranță e ceva întreținut de regimul actual al puterii. Pentru care e bine ca poporul să nu fie informat, să fie prost informat, să nu știe cum să se informeze, să reacționeze doar pe bază de impuls. Ceea ce ar însemna atunci că educarea și autoeducarea (atât cât se poate) sunt veritabile forțe revoluționare. Și ca să fie clar: despre lectură e vorba. Despre acest lucru tot mai dificil și încurajat doar atunci când e vorba de romane *best-seller*, adică de o utilizare pur hedonistă a acestui instrument major al inteligibilității. În rest, informarea rapidă în mediul online poate fi bineînțeles utilă, dar riscă să rămână de o scurtă vreme logică făcând imposibilă comprehensiunea și favorizând doar diverse mobilizări, mai mult sau mai puțin trainice, dar tot mai îndepărtate de atitudinea unui cetățean față de statul în care îi este dat să trăiască.

Pe de altă parte, la fel de descurajată este încercarea de a pune lucrurile cap la cap și de un considerent mai practic. Dacă am încerca să ne imaginăm concetățenii noștri salariați, i-am vedea poate după multe ore de lucru obositoare, ajunși acasă în căminul lor, de care trebuie, de asemenea, să se ocupe. Nu ne trebuie foarte mult să înțelegem că nimeni nu dorește mobilizare în plus după orele de muncă. La fel cum este prea puțin probabil ca ei să se supună efortului unei lecturi care nu există pentru a-i distra și nici pentru a-i relaxa. Există astăzi o puzderie de mijloace cu care lectura trebuie să concureze, toate purtând cumva caracteristicile generale ale filmului, ale visării – deci făcând parte deja din somn, din „fie ce-o fi cu lumea, eu voi adormi și-mi voi reface forța de muncă”. Departe de mine încercarea de a formula prin asta vreun argument general împotriva filmului ca atare ca gen al artei. Aș atrage doar atenția asupra faptului că, din punctul de vedere pe care aș vrea să-l scot în evidență, o trăsătură deloc neimportantă a filmului este că el poate fi schimbat, pe când realitatea nu.

Oricum, vedem că în absența unei organizații colective demne de acest nume, care să se ocupe efectiv de educarea oamenilor interesați, șansele ca un anticapitalism luminat să-și facă loc în noianul informațional actual sunt extrem de mici. Așadar, aproape că ne-ar veni să spunem că degeaba ne-am revoltat împotriva producătorilor de informație și cunoaștere: nu există astăzi loc pentru altceva decât cercul care să distreze masele. Tot restul trebuie mototolit în reviste de specialitate sau în microforumuri (online sau pe hârtie, nu contează), unde nu există riscul ca ele să influențeze efectiv felul în care gândesc oamenii.

Iată atunci că imposibilitatea unei decizii împotriva Capitalului nu e ceva chiar atât de complicat de înțeles ca să merite tot tărăboiul ăsta scriptural pe care îl desfășor eu aici în privința sa. De oriunde ne-am uita, oamenii înșiși, oamenii reali, așa cum există ei astăzi, adică divizați, împărțiți în categorii multiple, sunt cauza principală a imposibilității. Oamenii sunt cei care nu vor o decizie împotriva Capitalului. Atunci când nu sunt beneficiarii direcți ai acestuia, neavând deci niciun motiv să renunțe la el, ei se străduiesc să-i vândă ce au ei mai bun pentru sumele pe care le stabilește piața cea impersonală și înțeleaptă, consultată cu un respect mai religios decât aveau anticii față de oracolul din Delphi. Atâta timp cât arhitectura sistemului permite existența unora care să fie „mulțumiți” cu prețul pe care îl primesc pentru forța lor de

muncă, sistemul e relativ stabil în ce privește adeziunea oamenilor – mai ales când eventualilor „nemulțumiți” le lipsesc cu totul mijloacele cu care să lupte împotriva a ceea ce îi nemulțumește.

Oricum, imaginea omniprezentă a cerșetorilor și a celor fără adăpost, împreună, adesea, cu mirosul lor, le este un monument cât se poate de banal, de cotidian pentru a mai da glas nemulțumirilor pe care le-ar avea, mai ales la locul de muncă, unde amenințarea șomajului îi va face să tacă din gură. Ceea ce rezultă de aici în termeni de viață cotidiană e un ghemotoc de stres și anxietate, care trebuie să-și treacă sub tăcere contradicțiile, cel puțin în locul în care acestea își au originea, pentru a le găsi locuri de descărcare altundeva, sub forme mai mult sau mai puțin nocive, de la sport la băut, până când ura înmagazinată își va găsi obiectul cel mai adesea inocent împotriva căruia se va putea descărca sub formă de furie.

Bineînțeles, această situație de fond – scena cotidiană pe care tocmai am imaginat-o – ar putea fi (și fără îndoială este, în gurile celor care fac propagandă pentru capitalism) „naturalizată” ca „voință a maselor” sau chiar a „popoarelor”. Adevărul pare mai degrabă însă că oamenii nu au de ales. Capitalul îi primește încă din momentul în care vin pe lume, înainte chiar de părinții lor, ca Zeu suprem al destinului lor de furnică pe această planetă de furnicare. Aici fiecare e obligat – din pură libertate, evident – să-și facă o „carieră” al cărei succes se măsoară, tot evident, în bani. Banii câștigați devin apoi criteriul principal prin care se deosebesc oamenii între ei. Cei care câștigă mult îi numesc leneși și săracani pe cei care câștigă puțin. Și fiecare are deasupra lui pe cineva mai bogat, iar sub el pe cineva mai sărac. Ierarhia nu lasă rest. Ea dă impresia că stabilește astfel și „valoarea” oamenilor. Adesea, sărmanii ajung chiar să creadă asta. Ei ajung să creadă chiar că asta vor. Că voința lor cea mai proprie se exprimă în această situație, ba chiar se simt onorați că stăpânii lor de sclavi îi mai invită din când în când să voteze. Ca să le închidă gura, evident, și să le înceteșeze judecata. Dacă n-a făcut-o deja berea ce însoțește fiecă impuls de a discuta – sau răcni – despre cele cetățenești. Așa e, într-adevăr, simplu să spui că oamenii nu vor altceva decât capitalismul, că ei sunt cauza principală pentru care sistemul se menține încă.

Ironia face ca asta să nu fie nici măcar complet fals – fără muncitori, o fabrică e doar un bun imobiliar. Fără consumatori, un magazin

e tot doar atât sau nici măcar, presupunând o clipă că n-ar exista piață a bunurilor imobiliare. Ceea ce îi convinge pe muncitori să muncească este salariul. Această scenă originară este prealabilul pentru orice fel de altă dorință/voință a muncitorului (familie, bunuri, intrarea „în rând cu lumea”). Banii sunt accesul la lume. Fără ei ne putem lipi doar nasurile de geamurile magazinelor pentru a ne holba cu jind la toate bunătățile pe care ni le poate oferi lumea. Orice schimbare a acestei situații e prezentată ca fiind ceva foarte complicat și chiar utopic, de atins doar în vreun viitor foarte îndepărtat. Cam la fel cum ne puteam imagina, înainte de 1989, lumea așa-zis „liberă” în capetele noastre de ignoranți estici, care nu știau mai nimic despre istoria recentă a lumii. Astăzi, chiar dacă informația este la vedere, de la Wikileaks la Panama Papers, de la războiul din Siria și Palestina la cazurile autohtone de corupție, cantitatea imensă a informației, pe care spiritele noastre destructurate n-o mai pot digera, devine în concret un instrument al ignoranței.

Dacă nu altceva, atunci afirmația că oamenii n-ar vrea altceva decât capitalismul trebuie completată cu observația că asta poate fi valabil doar pentru niște oameni foarte prost informați sau foarte cruzi, căro-ra suferința nenorociților le face plăcere. Dacă însă proasta informare este un dat obiectiv al lumii contemporane, așa cum se vede cu ochiul liber dacă am încerca să înțelegem situațiile de comunicare concretă ale oamenilor reali din zilele noastre, înseamnă că nu simpla informare ne-ar putea scoate din impasul în care ne aflăm. În realitate, poate că nu ne mai putem pune nicio speranță în simpla influențare a oamenilor prin calea unei pedagogii serioase, care să deschidă ochii fiecăruia asupra adevărului pur și simplu. Aproape că nu are importanță dacă o asemenea pedagogie ar avea loc în mici grupuri izolate sau într-o rețea mondială de universități care să meargă împotriva sistemului actual de învățământ. Subiecții informați ieșiți din asemenea școli speciale, scăpate de sub dominația Capitalului, s-ar trezi în aceeași situație în care suntem noi astăzi, și anume aceea de a trebui să comunicăm cât se poate de sobru și de serios împotriva marelui de „lucruri interesante” cu care e anesteziată și captată atenția oamenilor. Până la urmă, la cei care „văd” calea de ieșire din impasul actual, asta nu va duce decât la un fel de isterizare a discursului, provenită fără îndoială din disperarea în fața faptului că un lucru atât de simplu și atât de la îndemână fiecăruia precum debarasarea de capitalism și de toate neajunsurile pe care le

produce el e făcut să pară atât de complicat de toate forțele mobilizate pentru a-l apăra. Mai ales vorbitul în dodii despre orice altceva – de la emisiunile culinare la fotbal – te poate face să scuipi pe toată specia asta de două ori înțeleaptă sau mai degrabă care trebuie să-și zică de două ori înțeleaptă (*sapiens sapiens*) ca să nu i se vadă esențiala, pură și simpla robie.

În aceste condiții n-ai cum să te aștepți că vreun fel miraculos de a pune problema sau de a comunica va putea schimba cândva ceva. La urma urmei informarea limpede împotriva capitalismului n-a început de ieri sau de azi. De asemenea, s-a putut vedea destul de limpede în istorie că nici crizele periodice prin care trece capitalismul, oricare ar fi pagubele pe care le-ar produce în viețile oamenilor, nu sunt în stare să amenințe în mod veritabil existența acestuia drept program societal al speciei noastre. De fapt, lucrul poate cel mai important (ori grav) este că nici măcar amenințarea tot mai iminentă a extincției nu pare să deschidă ochii oamenilor. Toți cred că soluția este un mod de viață mai ecologic, și nu unul noncapitalist. Așadar, având în față peisajul ruinei noastre mondiale, continuăm să adunăm gunoiul selectiv. Disproporția dintre ce facem efectiv și pericol este asemănătoare cu aceea de a încerca să te piepteni în timp ce un glonte vine înspre tine. În continuare însă, ideologia este mai puternică. Spălarea pe creier funcționează. Fiecare în viața lui cotidiană, ca o albină în fagure, și nimeni în câmpul cel mai deschis, acolo unde se vede limpede problema – nu doar cifrele ce ne spun cu precizie când se va termina totul, ci și cum nu e nimic de făcut cu cifrele astea, că ele nu oferă încă un ghidaj veritabil în viața de zi cu zi, că ghidajul e sarcina fiecăruia, în timp ce, tocmai din cauza panicii, apar legiuni de falși ghizi, unii foarte bine intenționați și cu suflet mare, dar nu suficient de lucizi ca să spună lucrurilor pe nume: nu mai merge cu actualii factori de decizie, avem nevoie de unii noi, deci de condiții noi pentru a prăsi o altă specie de politicieni – nu într-un sens biologic, ci într-unul logic, pentru că împotriva tuturor fascismelor, ale politicilor care așază în centrul lor ura față de semenii noștri, va trebui acordată mereu înțâietate blândeții și iubirii, chiar și – ba poate mai ales – atunci când vom avea de-a face cu brute. Cum să apară însă politicieni de un tip nou dacă noi oamenii nu devenim de un tip nou? Problemă cu care revenim numaidecât la același impas al comunicării, al informării și al educării de la care am pornit. Aproape că am fi obligați să ne gândim că doar un fel de șoc ori de bobârnac mondial ar fi în stare să ne trezească

sau să ne facă a vrea să înțelegem că orice șoc sau bobârnac suficient de mare ca să producă un efect va fi, probabil, atât de catastrofal încât tocmai că limpezimii nu-i va face loc.

Până și din acest prim tur al orizontului real al problemei, se vede cu ochiul liber deja că nu poate exista o soluție prescrisă, imaginabilă înainte ca ea să fi avut loc. Ceea ce arată, în mod straniu, că mingea e în terenul fiecăruia dintre noi și că nimeni și nimic nu poate face ceea ce trebuie în locul nostru. În realitate, marea amenințare ce planează asupra capetelor noastre arată că soarta noastră a tuturor se află în mâinile noastre, ale tuturor. Nimeni, nicio instanță parentală – vreun conducător extrem de talentat sau vreun zeu apărut de undeva – nu poate face pentru noi ceea ce doar noi înșine putem face. Dar ce putem face? Să adunăm gunoarie, să vărsăm lacrimi pentru nenorocirile din lume, să ne prefacem în cadrul a tot felul de organizații mai mult sau mai puțin binevoitoare că luptăm pentru ceva? Că acționăm? În mod extrem de straniu și totuși foarte limpede, împotriva puzderiei de mobilizări la care suntem invitați, se conturează lucrul cel mai simplu. Dar vom fi oare în stare să-l primim? Să nu-l distorsionăm sub umbra vreunei dorințe de a zice și a face personale, care e cu bătaie scurtă? Căci, bineînțeles, ca orice altceva, ține de specia noastră să vrem a face pe deșteptii în fața oricărei înțelepciuni sobre și esențialmente sărace, frugale. Mereu se va găsi unul care să sară cu gura: nu-i așa cum zici tu! Poate că această nesăbuiță este, de fapt, partea esențială a problemei. Graba, zic, cu care concediem orice ni s-ar părea că iese din tiparele instalate în noi.

Adevărul cel mai simplu este că totul în societate (de la cea mai mică băcănie până la fabrici, corporații și state) e făcut din oameni. Ideologia – Spectacolul – are nevoie tot de oameni, în carnea cărora să se înscrie sub forma corpurilor contemporane. Ce-ar fi festivalismul spectacular fără oameni? Ce-ar fi megaconcertele fără public? Ce-ar fi marile competiții sportive fără taberele de microbiști? Ce-ar fi Capitalul fără oameni? Când muncitorii părăsesc fabrica, aceasta devine fără viață. Ea poate avea o valoare imobiliară, dar producția de capital din ea s-a oprit.

Care e lecția acestor exemple? De ce am ținut să reamintesc acest adevăr banal pe care-l știm cu toții, doar că nu-l mai păstrăm cum se cuvine? Pentru că este convingerea mea că, în această epocă în care hărțuiala oamenilor a devenit regula, prin nenumărate chemări la tot

felul de mobilizări, de la campaniile de marketing la neomoralismul religios sau umanitarist și la campaniile politice, trebuie să ne luăm un moment de răgaz.

Totul este să nu înțelegem acest răgaz ca pe o vacanță capitalistă, de unde ne întoarcem în două săptămâni pentru a ne continua viața în roata pentru hamsteri obișnuită. Nu asta sugerez. Nu la asta chem. Ce spun este să renunțăm la tot cercul de relații superficiale la care dau naștere mobilizările prea insistente (de gândit în analogie cu tipul de angajament în care îți exprimi adeziunea sau solidaritatea cu ajutorul unui *like* sau al unui emoticon). În locul acestor lucruri fără îndoială importante, dar logic de rangul doi (pentru că ele sunt efecte și ceea ce trebuie tratat este cauza lor), trebuie să treacă lucrul de rangul întâi, acela despre care nici nu mai vorbim, acela pe care, dacă l-am invoca, gestul nostru nu s-ar mai bucura de niciun *like*.

Pe scurt, ar fi vorba să părăsim toate templele Capitalului (magazine, cafenele, restaurante, fabrici, malluri, biserici și tot restul). Apoi să ne instalăm în stradă, în jurul tuturor instituțiilor publice, și să sufocăm cu corpurile noastre accesul în ele. Fără sloganuri inepte. Fără desemnarea unor dușmani, dar deciși să nu mai părăsim aceste locuri până nu vom simți că lucrurile au ajuns pe un făgaș bun pentru toată lumea. Evident că vor fi multe lucruri de pregătit, dar totuși nu atât de multe încât să nu le putem duce. Primul însă de care avem nevoie este că asta trebuie făcut, tot restul fiind sub demnitatea noastră ca oameni în situația dată. Astfel, până vom ajunge la momentul în care scenariul întrevăzut aici de mine să se transforme în realitate, n-avem altă treabă decât să explicăm – nouă înșine și cui vrea să asculte – cum am putea transforma în realitate acest moment al Opirii.

Și nu doar asta, evident. Va trebui să ne gândim deja, fiecare pentru sine și pentru noi toți, cu ce vom popula Răgazul. Care vor fi temele sale? Cum vom ști să deosebim principalul de secundar, importantul de neimportant? Toate astea par imposibile în momentul de față, dar așa au părut toate ideile politice înainte ca ele să devină realitate.

Din păcate, cum știm, oamenii se manipulează cel mai ușor cu sentimentele cele mai nedemne de care e capabil psihismul omenesc. Ura față de un dușman desemnat este un motor politic mult mai bun decât generozitatea blândă față de semenul tău. Tot din păcate, dușmanii aruncați în arenă, obiecte pe care masele să-și descarce frustrarea

adunată, sunt cel mai adesea oameni nevinovați, destul de nenorociți la rândul lor. Oprirea – momentul de început al Răgazului – va trebui să fie, într-o primă fază, și o abținere. Pentru a putea judeca cu tot calmul necesar ce e de făcut în privința celor care nu s-au abținut ei înșiși de la opresiune, ba au fost chiar inițiatorii și apărătorii chinului în care a fost ținută majoritatea populațiilor din lume. E important să nu mai inventăm ghilotine, să nu ne mai luăm mințile cu mirosul sângelui încă aburind al dușmanilor. Acest lucru e important tocmai pentru că trebuie să ne concentrăm pe cele de rangul întâi, pe când pedepsirea celor vinovați este mai degrabă ceva secundar.

Care este lucrul cel mai important? Concentrarea cea mai mare pe binele tuturor, pe care va trebui să căutăm a-l defini împreună. Nu într-o manipulare a celor mai blânzi de către cei mai vicleni și nici printr-un simplu vot care în mod necesar simplifică și îngustează opțiunile și problemele reale. Și face asta tot pentru a manipula. În loc de asta va fi nevoie de o dezbatere generală în care fiecare să cântărească, pentru sine și pentru toți ceilalți, la ce servește votul.

Poate că în urma unei asemenea dezbateri vom descoperi că această formă modernă de calcul sau, mai precis, de *falsă legitimize* nu ne mai este utilă, că avem nevoie de o modalitate mai potrivită prin care să permitem accesul tuturor la deliberarea colectivă. Nu vreau să înaintez prea mult pe acest drum pentru a nu mă lăsa furat de plăcerea visării. Trebuie să-i așteptăm mereu și pe ceilalți pentru ca visul să poată deveni proiectare conștientă a unei comunități. Dacă, în genere, așa ceva e posibil, și nu e doar un simplu mit democratic.

Orișicum, un lucru merită recunoscut: realitatea contemporană nu-și arată mai bine natura decât atunci când vrei s-o schimbi. Căci ce s-ar întâmpla când o mulțime pașnică s-ar așeza pe jos în jurul primăriilor, al prefecturilor, al sediilor poliției, al cazărmilor, al bisericilor și al mallurilor pentru a nu mai permite accesul în ele? S-ar mulțumi oare puterea cu luarea la cunoștință a acestui fapt? S-ar închide oare pur și simplu Parlamentul? Sau ar fi mult mai realist să ne așteptăm că armata și poliția menite să apere interesele cetățenești își vor îndrepta armele exact împotriva celor de care ar trebui să aibă grijă? Vom reuși oare să convingem acești oameni că și ei sunt ca noi, că și despre ei e vorba în ceea ce vrem? Că e, de fapt, și spre binele lor? Sau recompensele deja suficient de mari din partea statului-opresor îi vor programa să fie

mereu împotriva unei schimbări veritabile? Și nu în aceeași situație sunt deja și cei care primesc recompense peste medie din partea Capitalului? De ce s-ar coaliza ei cu niște sărăntoci needucați și poate chiar nespălați? Și, în continuare, de ce am presupune că aceștia din urmă ar fi în stare, împotriva întregii abrutizări la care i-a adus viața, să se alăture unei asemenea coalizări și, mai înainte, să înțeleagă ce este ea și de ce are loc? În lumina unor asemenea întrebări aproape că devine tangibilă Dezagregarea – starea am putea zice „naturală” a comunității. Faptul că trăim cel mult în bule și că imaginile compacte ale unor mase de oameni n-ar trebui nicio clipă să ne dea iluzia că ar exista vreo șansă ca asemenea bule să formeze una mai mare, completă, din care nimeni să nu mai poată fi exclus.

Pe fondul Dezagregării și al dezbinării, ale căror cauze pot fi discutate, desigur, și vor trebui discutate, se vede foarte limpede că orice formă de coordonare, de unison este muncă – ea cere un efort de la noi. Va trebui să ne abținem de la foarte multe lucruri pentru a ne putea dăruia, atât cât putem și cât suntem dispuși, construirii unui fel de consens în care să cădem de acord asupra cauzei majore care ne termină pe toți, dar mai înainte de asta ne chinuie în feluri multiple, că suntem bogați, că suntem săraci. Și o face tocmai atunci când ne definește plăcutul, pe care îl programează în societatea care programează părinții și copiii noștri, făcându-i mult mai mult ai societății decât ai noștri. Așa se vede poate că nu e vorba de a construi un consens pe un loc gol, gata să-i primească arhitectura ideală și armonioasă. Dimpotrivă, ceea ce vrem noi va trebui să lupte cam cu tot ce există în materie de coordonare a vieții sociale. Va trebui să disloce consensul capitalist, mult mai naturalizat în capetele noastre decât am crede la prima vedere.

Și el e naturalizat pentru că include toate formele de consens anterior, dintre care fără îndoială că primul este religia, atitudinea religioasă în genere și cea creștină în particular, cel puțin în formele sale hiperinstituționalizate, deci degradate din lumea contemporană. Poate că nu mulți sunt dispuși să recunoască asta astăzi, în epoca noastră aparent atât de permisivă, dar religia joacă un rol în continuare crucial. Nu contează acum de ce. Nu contează, spun, că educația a redevenit, din liberală și iluministă, ultraconservatoare cam peste tot în lume, că, în fond, solidaritatea religioasă este cea care permite multor oameni din păturile inferioare (financiar inferioare, și nu altfel, să ne înțelegem)

să supraviețuiască relativ decent, cu respect față de munca lor, că discursul religios este, de foarte multe ori, singura alinare a năpăstuiților. Vrem noi oare să le luăm și această consolare, oricât de naivă sau de imaginară? Răspunsul ar trebui să fie un da cât se poate de hotărât, deoarece scopul nu trebuie să fie alinarea și consolarea pentru o viață rea și plină de greutate, ci o viață bună, împărțită cu restul semenilor noștri.

Un argument similar va trebui gândit pentru toate celelalte componente ale consensului capitalist. Va trebui arătat în fiecare dintre ele elementul de decizie omenească și rațiunile sale la un moment istoric precis. Căci, de pildă, putem trece de la preferințele religioase la cele muzicale sau artistice în genere, cu care fără îndoială că se întretes, mai ales atunci când muzica religioasă devine – pe lângă că e frumoasă și de lăudat – un privilegiu al claselor cultivate și bogate, unde nici cultivarea, nici bogăția nu sunt un rău în sine, ci trebuie asigurate fiecăruia dintre noi și cât mai repede, pentru ca sărăcia să nu deformeze iremediabil respectul pentru cele nobile și frumoase. Desigur, artisticul s-a desprins deja de religios, în formele sale majore, dar asta, cum poate vedea oricine s-a mișcat un pic în lumea artei contemporane, nu înseamnă nici pe departe că se va fi desprins de consensul capitalist. Dimpotrivă. Artisticul este astăzi unul dintre elementele-cheie ale ideologiei, care nu mai poate ascunde decât estetizând. Pe de o parte, iar pe de alta artisticul poate fi păstrat ca un fel de garant că, iată, ceva din libertate mai este încă posibil. Bineînțeles, acest al doilea aspect este, pur cantitativ, mult mai puțin semnificativ decât primul – tragerea celor mai sordide realități într-o glazură de estetic, de la lamele de ras până la ciocolatele de proastă calitate, banalități care au sens doar dacă ne dăm seama, extrapolând, că lucruri mult mai importante decât acestea sunt tratate în exact același fel, cu același strat subțire sau gros de spectacol, care le face numai bune de îndesat în gurile și capetele noastre. De unde răspund cu aceleași sloganuri ale zilei care au fost implantate acolo – și răspund în cea mai mare conformitate cu așteptările, cu manipularea.

Consensul capitalist – pe care foarte puțini dintre noi mai au discernământul de a-l recunoaște drept Ideologie (singura, de altfel) – intervine, așadar, în mod direct în ceva ce trebuie numit producția de oameni. Face asta tot mai mult și prin intermediul modelajului tradițional care este educația, dar în primul rând prin formatarea pe care piața – devenită a doua casă prin templele care au devenit mallurile – e gata oricând

s-o livreze. Dacă ne gândim la cum anume învăluie aceste forme viețile noastre (la care sunt de adăugat binefacerile mass- și social media, instrumentele poate cele mai eficace ale pieței contemporane), atunci vom înțelege ce muncă imensă este să încerci întreruperea acestui consens, că vorbim poate de decenii întregi de contraeducație care să deschidă ochii oamenilor în privința efectelor reale pe care le produce principiul generator al sistemului lor social.

Din punctul de vedere al pericolului nu mai e însă timp pentru asemenea soluții pe termen lung. Oprirea sau suspendarea sau „răgazul” nu trebuie condiționate de o asemenea contrapedagogie, pentru care pur și simplu nu mai este timp. Oprirea trebuie să vină prima, iar după aceea pedagogia. Nici măcar o asemenea ordine nu trebuie imaginată drept ceva rigid, de parcă n-ar putea exista simultaneitate între momente. La urma urmei, ceea ce încerc să spun aici este că de rudimentele unei cunoașteri despre cât de distructiv este capitalismul va fi nevoie oricum, dacă nu vrem ca Oprirea să fie un simplu reflex sau o modă, care ar împărți atunci oamenii într-o tabără a adeptilor și una a nonadeptilor. Căci trebuie înțeles în primul și în primul rând că Oprirea, încetarea, stoparea nu e ceva opțional. Mai ales că ea nu poate fi o oprire veritabilă dacă se opresc doar unii sau doar cei puțini. Pentru ca ea să fie eficace, pentru ca ea să scoată efectiv preșul de sub picioarele capitalismului și al capitaliștilor, golind pur și simplu centrele lor de producție și ruinându-i prin renunțarea la orice fel de transferabilitate a bogăției capitaliste (prin intermediul banilor sau al aurului, de pildă) în noul sistem care se cere pregătit, e nevoie de o retragere simultană a muncitorilor salariați, de o coordonare exemplară. Cu atât mai exemplară cu cât ea este fără precedent în istoria noastră. Poate chiar de aceea va părea ea imposibilă. Dacă *vrem* însă altceva decât prezentul actual și vrem asta cu tărie, atunci nu va trece mult timp până ne vom întreba: cine vrea ca noi să credem că rasa umană nu e doar rea, ci este în plus și neputincioasă? Nu cei bine instalați în scaunele puterii sunt și cei care se bucură și se vor bucura în continuare de toate eșecurile prin care va trebui să trecem până vom reuși?

Iată atunci că, dacă fără îndoială nu strică să acceptăm ipoteza de imposibilitate ca stare de fapt, ea ne este cu adevărat utilă doar dacă explicităm și cui anume în mod precis îi servește imposibilitatea. Asta ne va ajuta să nu ne pierdem din dârzenie și hotărâre pe această cale foarte

dificilă, într-o lume în care totul vrea să dăm greș, să nu ne iasă. Mai bine să acceptăm cu serenitate Extincția decât să mișcăm vreun deget împotriva capitalismului. De parcă, într-un fel straniu, care se cere încă explicitat cum se cuvine, capitalismul ar fi dorința de moarte a omului sau, mai precis, o dorință de moarte generalizată care guvernează totul și ține totul în mână până nu va fi dispărut și ultimul om. Adevărul este că o asemenea desfășurare, un scenariu al cărui moment final ar fi extincția speciei *homo sapiens sapiens*, spune multe nu doar despre ceea ce suntem ca specie (un paravan în spatele căruia vrem să ascundem propriul portret moral), ci și despre fiecare dintre noi în parte, ca om. Atâta timp cât ne complăcem, în viețile noastre, în toate preocupările cu secundarul și pierdem din vedere lucrul cel mai important. Micimea noastră se arată tocmai atunci când trebuie să ne concentrăm pe acesta din urmă. Ne putem oare ridica la nivelul a ce ne cere capitalismul? La urma urmei, ceea ce ni se cere este să fim mai buni, dar fără vreun sistem etic sau religios care să ne legitimeze. Să fim buni pentru că în asta constă măreția noastră. Sau puțința noastră de măreție. Să fim buni fără definiții speciale ale binelui, fără a mai șicana, fără a mai căuta porțițe de scăpare și justificări pentru propriile greșeli.

Poate că binele de după pretențiile arhitectonice ale eticii filosofice sau religioase trebuie să se reducă la ceva ce aș vrea să citez aici așa cum am auzit la un curs de masaj, unde, ca în orice practică, am început cu începutul. Prima regulă pe care ne-au transmis-o instructorii noștri a fost: să nu faci rău. În această simplitate a raportului de la om la om, a încrederii reciproce, trebuie regăsită rădăcina binelui de care suntem capabili. Ceea ce unui logician sau unui filosof (ori mai degrabă neofilosof) profesionist i s-ar părea o definiție greșită, conține deja această încredere oarbă în conștiința celuilalt, în faptul că acesta poate recunoaște răul fără dificultăți.

Bineînțeles, ceea ce poate fi limpede în legătură cu ceva ce populează câmpul nostru perceptiv și pe care poți să pui mâna nu mai este la fel de evident pentru fenomene tot foarte empirice, dar care depășesc simpla percepție a unui individ – emisiile de dioxid de carbon, de pildă. Aici nu putem decât să avem încredere în măsurătorile oamenilor de știință și să înțelegem foarte bine un lucru: am trecut deja demult pragul reversibilului, iar asta în condițiile în care noi continuăm să poluăm exact la fel ca până acum. Cu alte cuvinte, am luat deja mat, dar

continuăm să ne uităm buimaci la tabla de șah, încercând să credem ceea ce nu putem nicidecum înțelege. Nu pricepem, istoviți de eșecul nostru, că nu vom scăpa de apăsarea acestui sentiment decât dacă vom începe un joc nou. Dar până și acest limbaj al jocului este prea frivol, dacă ne gândim că jocul pe care l-am jucat până acum a costat mult mai multe vieți decât am putea identifica noi prin cifre. Mai ales că nu e vorba de a număra doar morții, ci de a-i lua în seamă mai ales pe cei vii, pe cei arestați în chinuială, nenorocire și sărăcie, din care nimic nu le propune o cale de scăpare, decât poate în lumea de apoi. Știm noi oare că în pasivitatea noastră hipertolerantă, iubitoare de animale și plante, nu facem decât să betonăm relele zilnice pe care le produce capitalismul? Și ar fi bine să nu cedăm numai decât unui sentiment al vinovăției, pe care, în rapiditatea cu care ne schimbăm emoțiile, să-l întoarcem în ură sau reproș la adresa cuiva despre care am crede că nu vrea decât să ne bage cu nasul în propriile excremente, cum mai fac unii cu puii de animale. Nu despre asta e vorba. Moralismul n-a produs niciodată efecte veritabile. El n-a reușit să schimbe ceva din stările de fapt împotriva cărora s-a revoltat. Nu că reproșurile n-ar fi în regulă și că n-ar trebui identificate cu precizie cauzele acestei situații fără ieșire în care ne-am împotmolit cu toții ca omenire actuală. Totul e să nu ne îndoim de capacitatea morală a celorlalți, de faptul că fiecare poate distinge binele într-o situație dată, dacă se gândește să nu le facă rău celorlalți, adică să se gândească și la ei. Și s-o facă în așa fel încât să dovedească o mare înțelegere, cu alte cuvinte ceva pe care oamenii-roboti ai profitului nu sunt dispuși să arate față de nimeni. Ar avea un efect tonic în moleșeala istorică a prezentului (care condamnă pe toată lumea la o hiperactivitate care nu schimbă nimic) ca reproșurile morale să nu se oprească la faza aceasta, ci să încerce să-și bată capul nu cu o „soluție”, cum le cerem repede, americănește, tuturor celor care identifică o problemă incomodă, ci cu un drum pe care, împreună cu cei cărora li se reproșează ceva, să ne putem gândi măcar la soluții. Căci orice soluție s-ar întâmpla unul sau altul să găsească, mereu se va găsi careva la care să nu-i convină soluția găsită. De aceea ar fi bine să gândim împreună. Doar că, evident, nu poate gândi împreună cel care nu gândește deja și singur. Iar gândirea nu trebuie confundată cu ideea prezentă în „capul” fiecăruia sub formă de voce interioară. Gândirea presupune să cântărești ce scoți pe gură și nu să te repezi că știi, că nu știi. Desigur, majoritatea dintre noi

știm și nu știm acest lucru. Confuzia din jurul nostru ne ametește și pe noi. Nu vrem să știm de ceea ce este cel mai important. Dacă ne întreabă cineva, vom da răspunsul cel mai tradițional, cel mai la îndemână, cel mai puțin reflectat. Vom vorbi de Dumnezeu, de acest prieten imaginar al adulților și copiilor deopotrivă, vom uita de tot sângele curs în numele și sub justificarea acestei entități. Și după ce vom fi susținut sus și tare că Dumnezeu este cel mai important, vom face aproape imediat ceva ce nu i-ar plăcea Zeului nostru suprem, dar nouă nu ne va mai păsa de acest lucru, opinia noastră nu doar că s-a făcut auzită, ci a și învins împotriva păgânilor. Ură în numele iubirii. Perfect. Asta vrea de la noi acest Zeu pe care l-am adoptat pentru a nu trebui să fim noi înșine buni. Dar și pentru a scăpa, ca „răi”, de o seamă de oameni care nu ne plac. Iar dacă ați crede că, oricum, nu mai e astăzi nimic serios în asemenea feluri de a proceda, e suficient să ne aducem aminte că azi oamenilor li se mai cere încă să jure pe Biblie. Poate că e un gest mort, dar el arată și că Legea – cea simplă, cea omenească – e un gest mort.

Cu toate astea, „domnia Legii” ni se prezintă astăzi – împotriva tuturor cazurilor de corupție – ca „singurul” lucru care ne poate scoate din strâmtorarea prezentului. Cei puternici o predică celor mai slabi, Vestul – Estului, drept cel „mai civilizat” celui „mai puțin civilizat”, când în ograda tuturor face ravagii aceeași deșănțare a Legii, pentru că Legea, în sine, nu-i poate face drepti pe oameni. Doar ei înșiși se pot face drepti – Zeul nu-i poate face drepti. Nici buni. Doar ei înșiși pot decide să fie buni și să rămână, pe cât pot, așa. Să persiste în asta, chiar dacă nimeni niciodată nu poate mulțumi pe toată lumea. Și nici nu trebuie.

Poate că în această epocă în care etica și preocuparea cu ea înfloresc la tot pasul – semn că e mare lipsă de ea – n-ar strica să spunem câteva cuvinte despre de ce etica sau religia sau dreptul nu reușesc să facă oamenii mai buni. Întrebarea e colosală, dar poate nu atât de complicată cum pare. Etica, religia și dreptul își presupun subiecții mereu deja ca „răi”, ca „păcătoși”, ca „vinovați”. Lor ceva mereu le lipsește. În această carență, în acest gol se pot instala atunci, principial sau în mod original, aceste „ipoteze” sau „-logii” (discursuri) despre ce îi lipsește subiectului luat astfel în primire de ele. În felul acesta, ele nu sunt inocente preocupări cu „binele”, ci „luări în primire” ale „Răului” în vederea, cel mai adesea, a unui scop cât se poate de precis: reglementarea sa în beneficiul puterii existente. Ceea ce devine atunci un motiv

în plus pentru a privi cu suspiciune aceste aparate sociolingvistice centrate pe, și, mai înainte, iscate chiar din nevoia de a nu lăsa binele să se ivească pur și simplu, fără o știință a sa, care să aibă menirea de a-l face mai transparent, mai penetrabil pentru inteligența noastră și, totodată, mai (re)productibil în serviciul, celest sau terestru, al ordinii curente.

Toate astea pentru a declara, încă o dată, cât se poate de apăsător că nu de renașterea vreunui moralism e vorba în Decizia împotriva Capitalului. Nu e vorba de un reproș – ca o bătaie a obrazului pentru niște obraznici. E vorba mult mai mult de un sfat. Poate că acum nimeni nu simte nevoia de el, încă ne putem bălăci în secundar, acoperișul casei în care trăim – fizic, propriu-zis – încă n-a luat foc. Ceea ce nu mai e la fel de adevărat pentru acoperișul Lumii. Acesta arde deja cam de multșor, dar în orizontul nostru perceptiv, mereu extrem de limitat, el nu se lasă încă descifrat cu univocitatea de care au nevoie, se pare, unii – cei care nu știu să judece cu mintea – pentru a acționa. Sfatul este pentru momentul când univocitatea pericolului va fi atât de limpede că omenirea se va cufunda în haos și disperare, trecând prin toate fazele distrugerii și ale dorinței – ale dorinței de distrugere, inclusiv –, dacă oricum nu poate fi salvat nimic. În acel moment poate vom avea urechi de auzit pentru acest simplu sfat. Iar dacă nu vor exista, asta nu mai are cum să fie treaba gândirii.

Totul e ca împotriva tuturor cleveților și sfertodocților, care mai de care mai sfătoși și ei, sfatul să nu fie înțeles greșit. El vine dintr-o încercare de a înțelege cel mai mare pericol care ne paște. Care nu e poate doar Extincția, ci faptul de a nu fi trăit înainte de ea. De a nu ne fi ridicat niciodată la măreția unui posibil care este totuși al nostru și al nimănui altcuiva. Acela ca, după mii de ani de războire dementă, să ne putem opri pentru a înțelege că singurul lucru pe care îl putem face este acela de a încerca să devenim mai buni. Singuri, în forul nostru interior, fără dovezi spectaculoase „de ochii lumii” și fără siropul de înduioșare care înconjoară viețile de sfinți. Asta poate suna ca o afacere dubioasă doar pentru pedanți sau rău-intenționați. Căci ei vor avea nevoie mereu de o definiție a binelui. Ei nu se vor mulțumi cu „să nu faci rău”, cu această modestie atentă la propriile-și gesturi, pe care încearcă să le țină pe făgașul unui drum care duce spre mai bine, spre suprimarea a ceea ce ține toate relele într-o matrice istorică și formală esențială (în așa fel încât, oricât de perene ni s-ar părea la prima vedere problema sărăciei

sau aceea a iluminării prin educație, să putem recunoaște sensul lor diferit în Antichitate, de pildă, în raport cu sensul lor contemporan – ceea ce pare, fără îndoială, un truism doar dacă nu vrem să recunoaștem în Capital principiul suprem care dă astăzi forma specifică a tuturor aspectelor lumii și, mai ales, a celor mai îngrijorătoare – războiul, poluarea, încălzirea globală, extincția – toate aspecte pe care le considerăm cumva *sui-generis*, de parcă în spatele creșterii înspăimântătoare a deșeurilor din plastic problema ar fi plasticul însuși sau, mai prosteste, „omul” în genere, și nu foamea de profit). Conștiințele noastre curente știu foarte bine – și chiar tot mai bine – că plasticul ucide. Totuși ele nu renunță la plastic. Nu renunțăm la plastic, chiar dacă s-ar putea. El face parte – ca pungă – dintr-o falsă idee bună despre „igiena” schimbului de mărfuri. În felul acesta el e cât se poate de bine înfipt în viața cotidiană. În momentul în care oameni bine-intenționați încep campanii de sensibilizare împotriva plasticului (inclusiv sub formă de propuneri legislative în legătură cu interzicerea lui), ei de obicei ne dau doar o parte a problemei. Pentru ei problema principală sunt oamenii care utilizează și aruncă plasticul, nicidecum principiul care dictează în *primul rând* producția tot mai masivă a acestei forme aparent igienice și aparent ieftine a împachetării mărfurilor. În acest caz concret se arată la fel de bine ipocrizia moralismului ca în orice alt caz în care vina ar fi pusă doar în cărcă utilizatorilor, uitându-se că decenii întregi, care în curând vor face un secol, deșeurile (și nu doar bielele pungi din plastic) au fost foarte puțin reglementate de legislațiile noastre. În cazul plasticului, știm că utilizarea sa e rea, dar câteodată nu mai avem forța morală de a lupta cu vânzătorul care, aparent bine-intenționat și serviabil, e gata să împacheteze produsele în așa ceva, pentru că nu i se oferă nici lui altă opțiune. La fel, cum să le ceri unor oameni care luptă cu disperare pentru ziua de mâine să fie atenți la „amprenta lor ecologică”? Sau unora care abia au ce să pună în gură să fie vegetarieni? Toate acestea sunt opțiuni pentru oameni suficient de liniștiți pentru a nu trăi sub amenințarea permanentă a sărăciei sau a diverselor forme de șubrezenie a condiției lor, de vulnerabilitate care, în ființele îngrijorate care suntem, duce la anxietate, iar aceasta e orice, dar nu un sfetnic bun. Căci anxietatea duce la nerăbdare și la furie, care chiar dacă trebuie luate în considerare ca semne pentru urgența situației, de obicei se vor mișca mereu în logica politico-afectivă a țapului ispășitor, căutând doar să-și răcorească

dorința de răzbunare pe ceva și nu să scape de ea cu totul, ca de un accesoriu inutil al existenței noastre, care roade ca un demon din capacitatea noastră de a judeca limpede. Iată atunci că încercând să înțelegem ce e primar și ce e secundar într-un lucru atât de cotidian ca utilizarea pungilor din plastic, înarmați în plus cu ideea de a nu face rău, ne dăm poate seama că răul cel mai mare nu e chiar utilizarea pungilor. Răul cel mai mare este ca Lumea să fi ajuns de așa natură încât să ne facă insensibili la cauza răului. Sau, dacă o asemenea sensibilitate s-ar fi întâmplat să se înfiripeze în noi, să ne livreze unor explicații religioase care au în comun toate dogma că nu se poate face nimic împotriva răului aici, pe Pământ, în această lume. Defetism religios prea bine cunoscut, care ar trebui să ne facă a recunoaște că rareori religia se plasează și altundeva decât în dreapta Puterii (politice), pe care cel mai adesea e menită doar s-o legitimizeze. Și nu e vorba de a-i nega vreo capacitate de consolare pentru răul care li se întâmplă oamenilor, doar de a recunoaște că, mii de ani, această consolare n-a făcut din planeta noastră un loc mai bun, mai puțin sângeros, mai puțin crud.

Toate exemplele arată că n-o vom scoate la capăt fără a pune la lucru capacitatea noastră de a gândi și de a încerca să fim mai buni. Dacă începem deja să gândim și să cădem de acord că un mare pericol comun planează asupra noastră a tuturor (deși tocmai că el nu e chiar despărțit de noi), atunci am putea cădea de acord și că orice altă preocupare de care s-ar întâmpla să avem nevoie este una secundară. Principalul trebuie să fie concentrarea pe pericol și imaginarea unor condiții în care el ar putea fi cumva contracarat. Dacă însă, cum încercam să spun, pericolul cel mai mare nu este Extincția oamenilor, ceea ce nu vrea deloc să minimalizeze sau să dea la o parte acest pericol major – pur omenesc, nu apocaliptic –, ci faptul de a nu fi trăit în adevăr, de a nu fi înțeles deloc ce se întâmplă și, poate cel mai important, de a nu fi întrezărit posibilitatea a ceea ce am putea fi, fiecare individual și noi toți ca omenire. Căci oamenii nu sunt la bază nici buni, nici răi, ei devin așa în funcție de diversele contexte în care sunt plasați. Capitalistul sau politicianul pot face răul, de la care totuși nu se abțin, deoarece există un mecanism social care face acest rău, *indiferent* de cine anume saturează funcțiile precise programate prin el. Ar trebui să ne gândim și la ce înseamnă această depersonalizare. În ce măsură este ea un bun paravan pentru a face răul, dar și depozitarea din capul

locului a Stăpânului de *cine*-le său în raportul cu celălalt om. În acest sens emanciparea pe care o am în vedere e și aceea a capitalistului. Și el trebuie eliberat. Și el trebuie să se elibereze. Dacă vrea. Dacă figura Stăpânului nu-i domină *cine*-le. Omenia, până la urmă. La fel ca noi toți, nici el nu va putea face economie de gândire și de încercarea de a fi mai bun.

Bineînțeles, poate părea complet iluzoriu să te aștepți ca niște oameni care își câștigă traiul folosind mecanismele social-politice actuale pentru a-și însuși un surplus de bogăție produs de alții să renunțe la aceste beneficii, să-și împartă averea acumulată cu muncitorii săi și să înceapă a-și bate capul cu o formă politică inedită, atentă la nevoile de bază ale tuturor. Dar se poate la fel de bine că, pur și simplu din cunoașterea experienței de zi cu zi a capitalismului, să răsară o voință de a-i pune capăt. La urma urmei, există foarte multe exemple și în acest sens. Filantropia – inclusiv aceea a înstăriților capitaliști – are deja o istorie.

Acest exemplu ne poate arăta că nu reaua-intenție individuală este neapărat „cauza” orânduirii capitaliste. Ceea ce nu înseamnă nicidecum că nu există o rea-intenție precisă în capitalism, pe care fiecare capitalist trebuie să și-o însușească până la un punct pentru a putea supraviețui în calitate de capitalist. Cu toate că și aici există excepții (pe care eu mi le pot imagina mai ales în cazul micilor capitaliști, dar poate că acestea nu sunt singurele). Aproape că aș fi gata să exonerez pe oricine de vreo vină pur personală, lucru cât se poate de înțelept când vorbim de fenomene sociale, dacă n-ar fi totuși la fel de adevărat că e nevoie de oameni pentru ca sistemul să se mențină. Și cu cât mai sus l-a propulsat pe cineva în ierarhie destinul său personal, cu atât mai mare este responsabilitatea care-i revine. Nu spun asta pentru a avea cu ce să se alimenteze plutoanele de execuție după o oarecare situație revoluționară. Dimpotrivă, n-am glumit deloc când am spus că orice administrare a unei pedepse e un lucru secundar. Mai degrabă mă aștept pe undeva ca privirea asupra întregului pentru care sunt antrenați coordonatorii marilor corporații să trezească o nevoie de a înțelege ce se întâmplă. Dar, evident, sunt de acord și că a fi mare capitalist nu e același lucru cu a fi filosof. Și că poate mai avem și în asemenea așteptări urme ale unei încrederi prea mari, prea idealiste în forța (morală) a cunoașterii pur și simplu.

Merită totuși să reținem această situație etico-politică destul de complicată, ca să nu zic de-a dreptul paradoxală, în care e nevoie de toți pentru a scăpa de ceva pentru care „aproape” nimeni nu e responsabil. Paradoxul ține încă de o speranță de filosof.

Și anume: dacă această situație contemporană nu se datorează unor oameni „răi” din punct de vedere etic, atunci de ce nu ne-am aștepta ca o încercare de a deveni mai „buni” să ne scoată din această situație? Vom vedea în curând, practic din momentul în care vom începe să gândim pe cont propriu o eventuală decizie împotriva Capitalului, că asemenea primejdii ne pasc la tot pasul. Ele sunt paradoxale doar atâta timp cât le înconjurăm de mefiență și uităm „originea” lor. Categoriile morale cele mai „clasice” (bine, rău) au fost chemate să ne ajute în a ne ghida. Dar nu pentru a relua străvechea neîncredere în oamenii înșiși care însoțește orice încercare de a așeza pe baze mai solide binele și răul. În loc să le dăm lecții oamenilor, ar fi vorba în primul și în primul rând să le lăși puterea de a decide. Și de a decide în legătură cu Lumea.

Pentru cei care înțeleg sau încep să înțeleagă mizele și dimensiunile la care ne poartă Decizia împotriva Capitalului este probabil cât se poate de limpede că așa ceva nu se obține prin impunerea unei voințe venind din exterior. Unul nu poate decide *pentru* toți ceilalți, așa cum se întâmplă în tiranii. Dimpotrivă, într-o decizie de această anvergură poate primul lucru pe care trebuie să-l dezbrace fiecare este ispita, mereu prezentă, de a judeca precum un tiran, adică fără implicarea celorlalți în decizia sau în deciziile de luat. Evident, ca pentru majoritatea aspectelor despre care e vorba aici, bunul-simț ne-ar zice că am avea nevoie de mulți ani de contraeducație pentru a ne putea dezbăra de asemenea reflexe pe care le poartă în el chiar felul în care gândim politica în general. Și toate astea trebuie spuse din două motive principale. Primul e acela că tocmai timp nu avem, iar al doilea că, de-a lungul istoriei, orice fel de încercare de a organiza un stat necapitalist a dus tot la forme de oprimare și de violență criminală. Nu se va putea sublinia îndeajuns că acestea sunt de evitat în cea mai mare măsură, căci chiar dacă s-ar putea instala cumva un imperiu mondial, luminat, necapitalist și ecologic, atâta timp cât oamenii nu i-ar servi decât materie primă de manipulat (nu doar de îmbrobodit, ci de pus la muncă), situația ar fi la fel de instabilă cum este ea acum. Binele obținut ar fi mereu amenințat de sentimentul de alienare care s-ar înscrie astfel în viețile oamenilor. Din acest motiv mi se pare important să rămână loc pentru aportul fiecăruia.

Din clipa însă în care pun asta pe hârtie devine limpede că orice aport personal poate să însemne și respingerea pur și simplu a unei decizii împotriva Capitalului. Ceea ce iar ne atrage în zona măloasă a unei munci de convingere care ar fi de depus pentru ca oamenii să „vadă” pur și simplu nevoia din care izvorăște ideea unei asemenea decizii. Această componentă însă, aceea a convingerii, chiar dacă este un fel de element tipic contemporan în care înotăm cu toții (de la diversele campanii de marketing până la politica însăși, fără a exclude nici arta), nu știu dacă ne este un sfetnic bun în munca noastră de planuire. Căci asta ar însemna îndesarea unui conținut anticapitalist în tiparele de comunicare negustorești ale lumii mărfurilor. Problema este, spus foarte condensat, superficialitatea. Iar asta în feluri multiple. Căci nu e vorba de a câștiga o adeziune de moment, ci de a-i confrunta pe oameni cu nevoia de a-și pune mintea la contribuție într-un fel ingenuu, dificil chiar și pentru cei care sunt știutori de carte. Pe această cale, grea mai ales din cauza hegemoniei absolute a consensului capitalist, a Ideologiei, oamenilor li se adresează un apel la ceva pe care nu-l pot asocia, probabil, decât cu ce-au trăit în băncile școlii. O experiență în general neplăcută deci, chiar dacă există, desigur, și excepții. Gândirea, care le este cel mai adesea substimulată, le apare ca un fel de penitență, drept ceva penibil prin care nu vor să treacă, mai ales când ea presupune munca de lectură zilnică a informării despre ce se petrece în lume. O sarcină fără îndoială dificilă fără minime competențe lingvistice. Precondiție necesară, dar cu totul insuficientă în absența unei comprehensiuni a lumii care să știe a decoda ceea ce citește. Ceea ce presupune tot muncă de lectură – acest lucru esențial căruia nu i se lasă niciun fel de loc în viețile noastre. Iată deci cum flancul e închis și din acest punct de vedere. Lucrătura e perfectă, degeaba am căuta breșe în care să inserăm un contradiscurs. Ceea ce ar trebui să aibă deja valoare de simptom pentru cei care gândesc un pic. Ispita politicianistă ar fi atunci să dai din mâini și din picioare ca să te faci văzut. Să-ți reduci mesajul la un slogan și să manipulezi sentimentele oamenilor. Și ei, condiționați în felul acesta, poate că ți l-ar și da, pentru a ți-l retrage de-ndată ce-ar afla că e vorba de a depune un efort și mai ales unul gratuit, care nu promite nicio speranță la capătul drumului, ci doar o cunoaștere amară despre orbirea celorlalți și despre scurttimea judecății lor. Din păcate, știm prea bine, noi, cei care continuăm să gândim în răspăr cu comenzile zilei, că

majoritatea e și oarbă și nici nu gândește. În plus, se simte jignită și e gata să te tragă în țeapă dacă i-ai spune asemenea lucruri.

Până la urmă, atunci, mai are sens să formulezi în scris asemenea judecăți? Nu vei pierde oare și bruma de bunăvoință a celor care te vor fi urmărit până în acest punct? Scriitorul care vrea adevărul nu trebuie să se preocupe de bunăvoința cititorului, căci nu e vorba de a vinde o carte sau de a-ți aduna un public de adepți. În mod precis, ceea ce are loc aici ar trebui descris în felul următor: a zugrăvi un posibil pentru a face realitatea să-și arate mecanismele în contrast cu acesta. E crucial ca o asemenea încercare să nu apeleze la mecanismele știute ale seducției, să nu vrea nimic automat de la cititor, ba, dimpotrivă, să-i contrarieze așteptările cele mai convenționale despre ce înseamnă text sau lectură. Poate că exemplul cel mai apropiat de ceea ce se întâmplă sau ar trebui să se întâmple aici sunt filmele cu scenariu „deschis”, care oferă cititorului/privitorului lor diverse opțiuni de a continua povestea. Aici e vorba însă de mai mult. E vorba de a-l asocia pe cititor în imaginarea unui viitor. Doar că reamintind mereu piedicile reale, concrete care se află în calea unei puneri în practică a viitorului plănuit. De asemenea, nu trebuie ignorați nicio clipă oamenii reali cărora ar trebui să le propunem asemenea lucruri. Nici ei ca indivizi, nici mecanismele concrete prin care trece raportul lor cu plănuierea unui viitor colectiv: dezinteresul lor funciar.

Este însă foarte important să nu naturalizăm asemenea fenomene sociale și istorice. Căci este evident că, dacă mii de ani nu ești întrebat despre cum îți imaginezi tu viitorul colectiv, la un moment dat vei înceta pur și simplu să te gândești la asemenea aspecte ale existenței pe cont propriu. Pur și simplu te vei apuca de altceva, de ceva care stă mai mult în puterile tale. Lași astfel această sarcină chintesențială a lui a fi om în mâna unor instituții și a unor oameni care trăiesc cu frica permanentă de a nu pierde ceea ce au: puterea lor. Iar această putere a lor este puterea la care noi, toți ceilalți, am renunțat. Pentru că am fost convinși, prin mii de ani de violență (sublimată acum în instituțiile noastre), să renunțăm. Reamintirea acestui fond al ordinii noastre de azi, aparent mult mai puțin violentă, este totuși foarte importantă. Mai ales că violența care se află la temelia statului și a societății își dă repede arama pe față dacă am încerca vreodată să le recroim împotriva organelor de putere. Cu atât mai mult cu cât azi ele poartă, aparent, binecuvântarea „poporului”,

adică al unor oameni seduși prin diverse mijloace să-și dea adeziunea la ceva despre care nu știu prea multe.

În acest scenariu al legitimității este foarte greu să obții o schimbare veritabilă. De fapt, istoricește s-a demonstrat de nenumărate ori că e imposibil. Toate regimurile care au încercat să părăsească făgașul capitalist au trebuit să recurgă mereu la violența fondatoare de societate pentru a se putea menține în lumea capitalistă. Ele au ales calea războiului deschis. Astăzi, știind ce va fi devenit războiul – din cauza tehnologiilor și configurațiilor concrete ale puterii în lume –, este limpede că un război civil mondial ar fi, dacă nu chiar sfârșitul a tot și a toate (deși nici asta nu e exclus), atunci cu totul contraproductiv. Singura cale de urmat atunci este aceea a riguroasei nonviolente – un fel de mișcare de nesupunere civică mondială, combinată cu o grevă de masă de aceleași dimensiuni. Evident, asta cere sacrificii imense, care vor părea cu atât mai nesăbuite cu cât nu vrei să le zici oamenilor ce aranjament social concret le propui pe viitor, ci îi lași pe ei să-l ghicească pentru ei înșiși, avertizându-i mereu în legătură cu modelele despre care e istoricește dovedit că n-au reușit să părăsească drumului Capitalului.

DE LA MOARTEA POLITICULUI LA ESTETICA NAȚIONALĂ: O ABORDARE TEOLOGICO-POLITICĂ

Ana Petrache

ABSTRACT

The aim of this contribution is to investigate the relationship between the aestheticization of politics and political theology looking at Agamben's theory of glory. The main idea is that the aestheticization of politics was not invented by fascism, but is inherent to any political theology from pagan theology, through post-Constantinian Christian theology, to twentieth century political religions. Consequently, in order to criticize the aestheticization of politics, one needs first to criticize the subsequent political theology determining the aestheticization of the political order. Zooming in on the relationship between theology and politics, one can also observe a certain similarity to the ambiguous relationship between art and technology.

Key words: *Aestheticization of Politics, Political Theology, Glory, National Aesthetics*

ESTETICA POLITICĂ ȘI TEOLOGIZAREA POLITICĂ

Contribuția de față își propune să înțeleagă de ce estetizarea politicii, mai ales în forma ei naționalistă, a reprezentat o încercare de răspuns, cert eronată, la criza politică de la începutul secolului XX. Nu ne vom opri asupra unor cazuri istorice concrete, ci vom încerca să interogăm rațiunile teologico-politice care duc la o abordare estetizantă a fenomenului politicului. Eseul de față își propune să lărgască sensul expresiei „estetică politică” propuse de Walter Benjamin, extinzând utilizarea expresiei de la fascism la alte forme de religii politice sau teologii civile. Pentru a face acest lucru va fi interogată relația ascunsă și misterioasă între glorie și putere într-o linie sugerată de Agamben care scoate în evidență relațiile și „aerul de familie” dintre teologic și politic.

Punctul de plecare al acestei anchete teologico-politice este reprezentat de două observații care apar în eseul „Heidegger on History and Politics as Events” (Karnoouh, 2001, p. 123). Prima observație este aceea că politica nazistă, cu practica ei asupra morții – dar și cu finalul ei apocaliptic –, poate fi înțeleasă, în lumina morții politicului, ca teologie secularizată, din cauza subminării sale de către sfera tehnico-economică, iar a doua observație este că estetica politică, în varianta sa național estetică, este una din ultimele versiuni ale teologizării politicului (Lacoue-Labarthe 1998). Aceste două observații ne deschid o poartă de interogare care ne face să reflectăm la subminarea politicului de către sfera tehnico-economică, care determină înlocuirea modului clasic de a înțelege politicul cu decizii tehnocratice supuse logicii profitului dintr-o piață globală.

Așa cum arată Heidegger în Întrebarea privitoare la tehnică, această temă de reflecție nu este doar una de științe politice sau economie, ci ea are potențialul de a descoperi ceva fundamental despre esența omului în relație cu realul. Reflectând asupra ubicuității tehnicii moderne, Heidegger propune noțiunea de Ge-stell: „Ge-stell se cheamă acel ceva care strânge laolaltă și care e propriu constrângerii (Stellen) ce-l constrânge pe om, adică îl expune cererii insistente de a se livra scoaterii din ascundere a realului, ca situare disponibilă și anume în modalitatea supunerii la comandă” (Heidegger, 1995, p. 146). Omul epocii tehnice este deci supus într-un mod insistent cererii „de a se livra scoaterii din ascundere”, iar această obligativitate de a se livra ieșind din starea de ne-ascundere este valabilă atât pentru natura care devine victima exploatarei omului (Heidegger, 1995, p. 147), cât și pentru om, transformat într-o resursă. Cel ce supune comenzii sale situarea disponibilă devine el însuși situare disponibilă (Heidegger, 1995, p. 154). În această linie de reflecție, salvarea de acest destin al tehnicii ca scoaterii din ascundere este posibilă doar printr-o meditație asupra a ceva înrudit cu tehnica, dar de o esență mai înaltă (Heidegger, 1995, p. 162). Un domeniu înrudit cu tehnicul dar fundamental diferit de el este arta, prin care obiectele trimit la altceva decât la ele însele, iar reflecția asupra a ceea ce se întâmplă în artă este o ocazie de a ne salva de excesul de tehnică. Opoziția între tehnică și artă are aici în vedere încercarea omului de a scăpa de destinul unui Midias modern care transformă tot ce atinge în instrument.

Sfera tehnico-economică este una a instrumentalizării, a reificării, care exilează poeticul din cetate, reducând totul la pragmatică. Dominația tehnico-economică conduce la moartea politicului, accelerată de globalizare. În fața așa-zisei neutralități a sferei tehnico-economice naționalismul apare ca soluția cea mai la îndemână pentru a învia tradiții și identități uitate gata să salveze de o lume dezrădăcinată. Naționalismul, ca politică estetică, apare ca o reacție viscerală oarbă venită să compenseze procesul tehnico-economic al modernizării (Karnoouh 2001, p. 124). În momentele de criză, naționalismul apare ca o încercare disperată de (re)vrajire a lumii, pentru a mai obține o grupare a forțelor în jurul a ceva care ar putea să țină împreună o societate.

Dacă acceptăm teoria lui Schmitt potrivit căreia „toate conceptele din teoria modernă a statului sunt concepte teologice secularizate nu doar datorită dezvoltării lor istorice – în care au fost transferate dinspre teologia spre teoria statului, unde de exemplu Dumnezeu omnipotent devine legislatorul omnipotent – ci și datorită structurii lor sistematice” (Schmitt, 2015, p. 36) și dacă adăugăm la această teorie teoria opusă și complementară dezvoltată de Jan Asmann (Asmann, 2016), potrivit căreia concepte religioase fundamentale cum ar fi cel de *ekklesia* sau de Împărăție a lui Dumnezeu provin din concepte politice teologizate, observăm că spațiul teologico-politic e caracterizat atât de secularizare cât și de re-teologizare.

Re-teologizarea este deci o încercare a modernității de a revigora politicul în fața pericolul tehnico-economic, iar naționalismul este un candidat privilegiat în acest exercițiu de re-vrajire. Naționalismul pare un bun candidat în acest proces, pentru că el lasă impresia unei autonomii a politicului bazată pe un popor și o limbă care locuiesc într-un spațiu dat, ducând la un fenomen politic și cultural care constă în multiplicarea aceluiași, a ceea ce este identic (Karnoouh, 2002, p. 14). Într-o lume din ce în ce mai omogenă, naționalismul apare ca o diferență ce se poate citi dintr-o perspectivă estetică. Avantajul acestui tip de discurs este de ordinul vizibilului, adică diferența este întrupată, ea poate fi văzută cu „ochiul liber”, identificată, descrisă, portretizată.

DE CE O ESTETICĂ NAȚIONALĂ?

Prin această estetizare politică înțelegem în primul rând suma simbolurilor și fenomenelor legate de o națiune particulară, ca de exemplu parafele militare, drapelul, ceremoniile oficiale etc. Despre aceste simboluri

se poate spune că ele au o valoare estetică, adică sunt frumoase pentru că prin modul lor de dispunere fac referire la o glorie imaginată, un eroism imaginat, eventual un martiriu imaginat. Ca atare ele mișcă sensibilitatea și au putere de a mobiliza care vine din faptul că cel care ia parte la această estetică se simte parte dintr-o comunitate măreață și se simte dator să o apare. Acest gen de parade sunt liturghii seculare care folosesc o ierarhie a puterii, o aclamare a puterii și, prin urmare, asigură o comuniune de tip cvasi-mistic. Dincolo de simbolurile tangibile, estetica națională are și o parte discursivă, în care patria, poporul, națiunea sunt laudate, iar în acest caz puterea mobilizatoare vine din idolatria cuvintelor. Estetica națională funcționează ca un mit, adică o narațiune care vorbește despre o putere care trebuie să fie adorată și prin urmare mobilizează forțele comunității în actul de adorare.

Reflecția asupra estetizării politice conține două chestiuni: prima constă în a ne întreba de ce o formă de estetizare politică poate crea unitate și, respectiv, a împinge la acțiune, iar cea de-a doua constă în a răspunde la întrebarea de ce estetica națională este un candidat mai potrivit decât alte tipuri de estetică politică. Forma statului modern post-westfalian este legată de dreptul de a aplica reforma protestantă pe un teritoriu dat. Principiul cunoscut sub dreptul *cuius regio, eius religio* vine din dorința de a găsi o cale amiabilă de a răspunde la întrebarea cine decide pe un anumit teritoriu. Statul este suveran pentru că autoritățile politice au dreptul de a lua hotărâri pentru soarta comunității care se află în acele granițe, de la deciziile militare la cele economice sau chiar cele de ordin religios. Principiul granițelor teritoriale poate apărea ca fiind accidental și fluid dacă el nu este asociat cu un mit național corespunzător. De asemenea, limba vorbită pe un teritoriu dat este simbolul cel mai clar al unei identități naționale, însă limba vorbită pe un teritoriu nu corespunde întotdeauna cu granițele statale, iar atunci când ajunge să corespundă, acest lucru se întâmplă în urma unui proces de uniformizare lingvistică inițiat și susținut de statul centralizat. Estetica națională contribuie la definirea unei identități precise, opusă altor identități, capabilă să creeze conflict, la nevoie, dar mai ales să justifice puterea suverană de pe un teritoriu dat.

Pentru sporirea efectului mobilizator, în demersul de legitimare politică a esteticii naționale se adaugă un proces discursiv despre eroismul unor figuri istorice importante și moștenirea acestora. O trăsătură

obligatorie a discursului esteticii naționale este gloria țesută în jurul unor personaje sau evenimente. Gloria divină care umplea cerul și pământul este înlocuită de o glorie a națiunii care umple spațiul teritorial ocupat de acea națiune. Gloria eroilor este esențială datorită capacității ei de seducție, de a vrăji, de a fascina, adică, în alți termeni, de a mistifica. Privind la estetica națională fondată pe gloria eroilor putem ghici legătura între putere și exercițiul de adorație pe care aceasta îl presupune.

ESTETICA POLITICĂ ȘI TEOLOGIA CIVILĂ DIN LUMEA ANTICĂ

Până acum am explicat de ce estetica politică în varianta sa de estetică națională este una din versiunile teologizării politicului. Mai departe, aș vrea să arat că ea nu este una din ultimele forme de teologizări ale politicului, așa cum Claude Karnoouh și Lacoue-Labarthe sugerează, ci una din primele versiuni de teologizare a politicului, anterioară atât modernității cât și creștinismului, care a introdus distincția între temporal și spiritual.

Teologia civilă păgână, așa cum a fost ea definită de Varron, ca fiind opusă teologiei naturale și teologiei poetice, se ocupa cu cultul zeilor cetății, cult obligatoriu pentru toți locuitorii aceluia spațiu. Între religia și politica acelei cetăți exista un continuum asigurat de putere, ca abilitate de a decide soarta muritorilor, putere care trebuia să fie adorată prin intermediul reprezentărilor ei artistice, dar și prin legende și mitologiile care o însoțeau poetic. Lumea păgână greco-romană, egipteană sau persană era plină de reprezentările zeităților, opera de artă servea ritualul religios inspirând adorare. Valoarea operei de artă se afla în ritualul pe care ea îl media, după cum spune Benjamin (Benjamin, 2016, p. 13), ritual care, în aceea epocă, era în egală măsură religios și politic. Acest lucru înseamnă că estetizarea politicii de care vorbește același Benjamin nu este proprie doar fascismului, dezvoltat în urma reproductibilității tehnice a operei de artă (Benjamin, 2016, p. 37), ci mai degrabă oricărei încercări de teologie civilă (numită în termeni moderni religie politică), care nu va întârzia să unească politicul și religiosul. Această lume plină de reprezentări sensibile ale zeilor – în care cultul divin presupunea gesturi clare de adorare a zeilor – nu propunea în mod evident o estetică naționalistă, dar presupunea folosirea artei în scopuri teologico-politice

și contribuia efectiv la producerea măreției. Actul cultic este mediat artistic, tot ceea ce poate produce admirație și venerație poate fi utilizat și va fi atât de spațiul religios cât și de cel politic, pentru că asigură funcționarea mecanismului teologico-politic care constă în actul glorificării (Agamben, 2017). Estetica politică utilizată de fascism, nazism și apoi și de comunism readuce arta la funcția sa ritualică primară, doar că în epoca greco-romană avem o religie care funcționează ca politică, în timp ce în secolul XX avem o politică care funcționează ca religie.

Așa cum există riscul ca orice ființare disponibilă să fie supusă destinului scoaterii din ascundere care duce la supunerea la comandă, tot astfel există pericolul ca orice obiect/eveniment artistic să contribuie la o măreție teologico-politică. Opoziția între tehnică și artă constă în faptul că prima este supusă logicii progresului, a evoluției și a dominației, în timp ce cealaltă este destinată admirației, aplauzelor, unui „bravo” mai mult sau mai puțin vocal, care este propria sa finalitate.

TEORIA GLORIEI LA AGAM BEN

Într-o încercare de a schița o arheologie a gloriei, Agamben explică că gloria, măreția, este elementul comun între teologic și politic, fiind acel aspect care face ca puterea să fie adorată și care constituie misterul ambiguității teologico-politice: „Gloria este tocmai locul în care acest caracter bilateral sau (biunivoc) al relației dintre teologie și politică iese în mod evident la lumină”, adăugând că „teologia gloriei este punctul secret de contact prin care politica și teologia comunică neîncetat și își schimbă locurile” (Agamben, 2017, p. 254). Dacă îl citim pe Benjamin prin lentilele teoriei gloriei a lui Agamben, estetica politică este inevitabilă pentru orice teologie civilă, atât prin subordonarea artei unui scop teologico-politic cât și prin seducția pe care ea o provoacă. În acest context orice încercare de a scăpa de estetica politică trebuie să plece de la critica religiilor politice și a teologiilor civile, amintind de fiecare dată că inițial creștinismul a apărut ca o critică radicală a teologiei politice păgâne și, prin urmare, și a a artei sale.

Creștinii din epoca primelor secole au refuzat radical venerarea reprezentării zeilor și împăraților păgâni, a ceea ce ei au numit idoli, imagini înșelătoare ale gloriei. Creștinismul primar până la epoca lui Constantin a fost, prin raport cu lumea religioasă păgână, o formă de

secularizare radicală, de interiorizare, spiritualizare și de-politizare. Slava era considerată o manifestare a lui Dumnezeu și mărturisirea creștină nu era altceva decât exprimarea publică a acestui act de mărire – *Quia tuum es regnum, et potestas, et gloria in sæcula/ „Căci Ție se cuvine toată slava, cinstea și închinăciunea”* de la finalul rugăciunii Tatăl Nostru. Acest aspect îl determină pe Erik Peterson să susțină că mărturisirea publică de credință înlocuiește, pentru un creștin, teologia politică păgână (Peterson, 1937/2011) și, prin urmare, cultul creștin este incompatibil cu orice cult adus împăratului sau statului. În epoca pre-creștină puterea și împărăția și gloria erau împărțite între zei și regi, creștinismul primar a propus o desacralizare a politicului, gloria revenindu-i doar lui Dumnezeu.

Așa cum arată Erik Peterson în studiile sale despre creștinismul primar, liturghia (serviciu public) constă în participarea credincioșilor de pe Pământ la actul de adorare al îngerilor și sfinților din ceruri. Apostolii au părăsit Ierusalimul pământesc, care era atât un centru politic cât și unul religios, pentru a se întoarce către Ierusalimul ceresc, care este atât o cetate cât și o curte regală. De asemenea, imnul de mărire pe care creștinismul îl dedică lui Dumnezeu este menit să depășească toate imnurile naționale, la fel cum coborârea Duhului de la Cinzeci-me transcende toate limbile pământului (Peterson, 1936/2011). Miza textelor petersoniene, cunoscute azi doar prin opoziția pe care o făceau juristului Carl Schmitt, era să demonstreze imposibilitatea unei teologii politice creștine în opoziție cu teologia politică păgână sau iudaică (Peterson, 1935/2011). Nu doar că creștinismul nu poate fi instrumentalizat pentru a susține orice formă de naționalism, nazismul în special, dar el nu poate susține nici vreun cult imperial, datorită creștinului fiind să pună sub semnul întrebării orice act al puterii și al gloriei dedicat altcuiva decât Dumnezeului creștin.

CREȘTINISMUL PRIMAR ȘI ANTI-TEOLOGIA CIVILĂ

Agamben observă în mod corect că dezvoltarea liturghiei creștine se face fix în momentul dezvoltării cultului imperial atât în Bizanț cât și la Roma, dar pentru că el nu se plasează pe poziții creștine propriu-zise, nu observă incompatibilitatea de principiu între slava creștină și cea lumească. Și chiar dacă Agamben dedică un spațiu generos lecturii dezbaterii dintre Schmitt și Peterson, el nu vorbește despre figura lui

Eusebiu, care a devenit calul troian al teologiei politice, acel episcop care a folosit autoritatea sa religioasă pentru a contribui la cultul imperial. Pentru Peterson, politica religioasă a lui Eusebiu este un eșec atât de mare încât face imposibilă orice teologie politică. De altfel, în timpul nazismului, textele lui Peterson, publicate în Germania, se folosesc de această imagine pentru a critica atitudinea creștinilor care au susținut nazismul și în primul rând pe fostul său prieten, Carl Schmitt.

Totuși, epoca constantiniană integrează creștinismul în procesul de legitimare politică, fiind o formă de revenire la o teologie civilă anterioară Evangheliilor. Extraordinara dezvoltare artistică bizantină a fost determinată de un mediu teologico-politic în expansiune. O analiză a celor două forme de cult imperial și liturgic, mai precis a imnurilor și laudelor politice și religioase, va duce la găsirea unui element poetic original care asigură procesul glorificării. Dintr-o perspectivă creștină, soluția evitării acestei estetizări teologico-politice este reamintirea incompatibilității de principiu între cele două tipuri de slavă și un program de critică a oricărei forme de abuz al puterii politice, program care a luat numele de teologia eliberării.

Moștenitoarea directă a teologiei civile constantiniene este tradiția ortodoxă, care de-a lungul veacurilor, profitând și de faptul că majoritatea bisericilor ortodoxe sunt biserici naționale, a continuat și dezvoltat teologia politică constantiniană, înlocuind imperiul cu un element național, fie el rusesc, grecesc, românesc sau sârbesc. Datorită continuării simfoniei bizantine, în statele moderne dominate cultural de tradiția ortodoxă nu s-a dezvoltat încă o teologie politică ortodoxă, cu toate că din ce în ce mai mulți teologi ortodocși contemporani critică tentația permanentă a ortodoxiei istorice de a identifica creștinismul cu o identitate națională (Kalaitzidis, 2014 și Papanikolaou, 2012). Discursul oficial al diverselor biserici ortodoxe combină o estetică liturgică cu o estetică politică, funcționând încă ca element legitimator. În acest caz, contrabalansarea acestor tipuri de estetică se poate face doar prin critica teologiei civile care le produce și amintirea caracterului antireligios în sensul dat de C. Yannaras (Yannaras, 2011) creștinismului primar.

ÎNCHIDEREA CARE SE DESCHIDE SAU CONCLUZIE

Relația dintre tehnică și artă seamănă cu cea dintre religios și politic, există o bază comună între cele două elemente studiate, dar potența/puterea care stă între ele poate fi folosită într-un sens sau în altul.

În plus, între cele două domenii este un dublu proces de secularizare și re-teologizare. O lume dominată de sfera tehnico-economică este o lume secularizată din punct de vedere artistic, care și-a pierdut aura, iar estetica politică apare ca o încercare de re-vrăjire, de a recupera ceea ce s-a pierdut. Cea mai mare tentație a politicului va rămâne prezentarea lui ca religios, mai ales într-o lume cuprinsă de secularizare, în care elementul religios delegitimător este anemic sau adormit. De asemenea, arta va fi tentată să fie înregimentată într-un proces de estetică politică, glorificând ceea ce nu este demn de glorificare.

Teologia presupune că la finalul istoriei va exista un spațiu în care religiosul și politicul vor fi reconciliate, numit împărăția lui Dumnezeu. Oare există un spațiu de acest tip al reconcilierii între tehnică și artă? Revelarea acestui spațiu poate constitui sarcina unui proiect filosofic viitor care ar putea pleca de la expresia „frumusețea va salva lumea”. Această expresie poate fi citită ca referindu-se la un spațiu rămas deschis misterului și poeticului, un spațiu în care lucrurile sunt în același timp învăluite și revelate, în care cunoaștem prin ghicitură, în care lucrurile pot fi utilizate, dar în care utilizarea nu le consumă, ci le potențează.

BIBLIOGRAFIE

- Assmann, J. (2007) *Le prix du monothéisme*. Paris: Flammarion.
- Benjamin W. (2016) „Lucrarea de artă în epoca reproductibilității sale tehnice”, în *Jurnal de studii (post)umaniste, Reproducerea* (2), pp. 7-39. Consultat online la adresa <https://posthum.ro/wp-content/uploads/2019/01/posthum2.pdf>. Textul original publicat în 1935.
- Karnoouh, C. (2001) „Heidegger on History and Politics as Events”, în *Telos*, pp. 113-126.
- Karnoouh, C. (2002) „Europe, Patrimoine Commun et/ou Differences”, în *Romanian Journal of European Affairs* 2 (3), pp. 5-37.
- Lacoue-Labarthe, P. (1998) „La fiction du politique”, în *Martin Heidegger, Questions ouvertes*. Paris: Osiris.
- Heidegger, M. (1995) „Întrebarea Privitoare la Tehnică”, în *Originea Operei de Artă*. București: Editura Humanitas.
- Kalaitzidis, P. (2014) „Church and State in the Orthodox World”, în Emanuela Fogliadini (ed), *Religioni, libertà, potere*. Vita e Pensiero, pp. 39-75.
- Papanikolaou, A. (2012) *The Mystical as Political*. University of Notre Dame Press.
- Peterson, E. (2011) „Witness to the Truth”, în *Theological Tractates*. Stanford University Press, pp. 151-181. Text original publicat în 1937.

Peterson, E., „The Book of the Angels ”, în *Theological Tractates*. Stanford University Press, pp. 106-143. Text original publicat în 1936,

Peterson, E. „Monotheism as a Political Problem”, în *Theological Tractates*, pp. 68-106. Text original publicat în 1935.

Schmitt, C. (2015) *Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, traducere de George Schwab. MIT Cambridge, Londra. Text original publicat în 1922.

Yannaras C. (2011) *Contra religiei*. București: Editura Anastasia.

INCURSIUNI ANTROPOLOGICE
ȘI LITERARE
ÎN OPERA
LUI CLAUDE KARNOOUIH

STATICĂ ȘI DINAMICĂ ISTORICĂ: O EPISTEMOLOGIE FATALISTĂ?

Ana Bazac

ABSTRACT

The first part reproduces my review of Claude Karnoouh's singular book in the Romanian anthropological landscape about the position of the Romanian peasants (from Transylvania) in and in front of WWI. The author's theoretical conclusions follow two pieces of versified and prose non-fiction narratives and reveal a significant dialectic of continuity and discontinuity in the development of capitalism in the 20th century and beyond it.

These conclusions are then commented, pointing a questioning of the relationship between the static aspects of history through the feelings transmitted by personal narratives and the dynamical constitution of history as such. The feelings and the epic information provide indispensable facets in the system of multiple explanations of an historical phenomenon. But these facets are important only confronting them to other subjective facets and analytical theories about history. The pieces collected by Karnoouh offer an alternative to the mainstream images about peasants and about the WWI. The brave soldier Alexa's chronicle is thus a means of critique of the war from the standpoint of the will of man to survive. This will is opposed, by Karnoouh, to the "total mobilisation" of the WWI that transformed the war and also the entire society toward the present form. This logic of evolution toward present monstrous facts was not, for Claude Karnoouh, an argument of fatalism: in fact, a consistent theorist linking anthropology, philosophy, sociology cannot be fatalist; his inherently logical attitude can be only of critique, removing from the dynamis of history its openness toward alternatives.

Keywords: Claude Karnoouh, First World War, Romanian peasants from Transylvania, submission, violence

INTRODUCERE

Notele din a doua parte a acestui material sunt prilejuate de lucrarea lui Claude Karnoouh, „cu ajutorul lui Mihai Pop”, *Odiseea bravului soldat Alexa: o cronică rimată a Primului Război Mondial*, cu o postfață de Claude Karnoouh: „Prin foc și sabie – sau gândirea Totale Mobilmachung-ului și a Weltbürgerkrieg-ului la țăranii din Carpați” (București, Editura Muzeului Literaturii Române, 2014).

De aceea, prima parte a materialului este recenzia prescurtată pe care am făcut-o cărții în revista online *Argumente și Fapte*, „Odiseea bravului soldat Alexa sau: glasul poporului nu poate fi amuțit”, 13 aprilie 2014, <http://www.argumentesifapte.ro/2014/04/13/odiseea-bravului-soldat-alexa-sau-glasul-poporului-nu-poate-fi-amutit/>, și care deja sugerează aspecte din relația statică și dinamica istorică.

PARTEA ÎNTÂI

Volum unic în literatura română, oferă o perspectivă antropologică de excepție ce poate fi socotită chiar un punct de cotitură în studierea semnificațiilor date de oamenii obișnuiți fenomenelor și vieții sociale.

Este, întâi, o reproducere a două texte populare inedite: cel mai important, *Odiseea...* – denumită astfel de către Claude Karnoouh în amintirea scrierii homerice „care stă la temeliile civilizației noastre, măcar așa cum se înfățișase ea până acum o jumătate de secol” (Karnoouh, 2014, p. 4) – a fost scris de țăranul Alexa Paul din satul Breb, Maramureș, în timpul Primului Război Mondial; relatarea a fost dactilografiată de nepotul Pătru Paul și dată lui Claude Karnoouh în 1979, iar apoi a tot fost refuzată de edituri. Al doilea, *Verșul lui Bona-parte*, a fost cules de către Mihai Covaci la 29 decembrie 1979 în comuna Desești, Maramureș. Înainte de toate, reproducerea ne *informează*, iar fără această informație nu există nimic mai departe: nici o teorie despre sensuri, imagini și reprezentări, sau despre traducerea antropologului ca mediere între universalitatea gândirii și unicitatea culturală (Karnoouh, 2001, pp. 89-120).

Este, în fond, și un mesaj anti-război, evidențiat nu doar de *Postfață*, ci de întregul volum, căci narațiunea întâmplărilor ca atare este copleșită de nesfârșita doină de jale și de dor exprimată de către Alexa.

Volumul conține, apoi, informații antropologice și sugestii de interpretare de o bogăție rară: mai mult, aceste sugestii îndeamnă cititorii să *le pătrundă*, să le critice, *să le continue*, *să le dezvolte*, având calitatea *reală* de a fi deschise și provocatoare.

Este, de asemenea, un volum bilingv, iar dulceața limbilor din textele savante și caracterul provocator al textelor populare nu ne fac decât să ne adâncim în gânduri ce împrumută și lirismul rapsozilor și spiritul analitic al cercetătorului antropolog „ghidat de o fenomenologie istorică” (Karnoouh, 2014, p. 6). Dar cele scrise de mine aici pornesc, întâi, numai din minunarea mea în fața formelor de *vis viva*, forța vitală mereu surprinzătoare a oamenilor.

I.

Avem în față, înainte de toate, o relatare în versuri – nu o poveste, căci nu este vorba de ficțiune, insistă autorul Alexa, din moment ce „adevărată este” (1a, vers 6) – a sorții și întâmplărilor soldatului Alexa Paul din satul Breb, Maramureș, în Primul Război Mondial, între 1914 și 1918.

Este vorba despre un țăran ca toți ceilalți, viețuind în scoica satului său și îndeplinind toate acțiunile ce erau necesare pentru a trăi și pentru a-și îndeplini datoriile de om: prelucra ceea ce-i oferea natura (era tocmai la coasă atunci când, la 1 august 1914, satul său a primit ordinul ca toți bărbații apti să meargă la război), cultiva câmpul, construia ce îi cerea gospodăria, era un tată de puterea căruia depindeau și nevasta și pruncuții (2f, vers 19-22).

La primirea ordinului, în toate familiile din sat a fost jalea pe care Alexa a ținut să o rememoreze: plânsul nevestelor și ideea intrării, de acum, a oamenilor în zona nesiguranței în care oricând putea avea loc moartea *înainte de vreme* (Karnoouh, 2014, p. 120¹) s-au confruntat cu înțelegerea caracterului european al conflagrației: 3, vers 1-14: „Dar în Europa toată/ Câți rămân fără tată?/ Că s-au sculat împărați/ Care de care mai înarmați...”. Despărțirea a fost grea, naratorul – deja cu privirea sa de după război, bucuroasă că a reușit să supraviețuiască – a reluat de câteva ori, singur și alături de ceilalți „feciori” – „Toate cătanele din sat” (5d, vers 17) – supărarea de a-și părăsi soția, copiii, frații, vecinii, toate rudele, întregul sat.

¹ Claude Karnoouh, „Prin foc și sabie – sau...”, p. 120: „A pleca la război însemnase, așadar, pentru Alexa, a pleca în necunoscut... în lumea morților, și nu într-un marș triumfal contra unui inamic...”.

Apoi, întreaga perioadă – de la adunarea soldaților în Sighet până la plecarea pe front, câteva săptămâni în care schimbările erau prevestitoare de rele, dar apropierea de cei dragi era încă posibilă – este redată mai degrabă prin dorul după aceștia. Deocamdată nu se întâmplase nimic rău, dar tristețea de a fi sortit unei morți *înainte de vreme*, deci unui curs dictat din afara conștiinței și voinței promotoare a unei eficiente responsabilități ancestrale, răbufnește: este *aleanul tuturor soldaților* (7b, vers 1-5 și 7h, vers 10-12).

Acest alean trebuia risipit: *propaganda* pentru soldați era, cum știm, mai binele obținut după ce ei urmau să lupte (7e, vers 1-6: „Haideți feciori doi cu doi/ Să ne scăpăm de nevoi/ Și să ne scăpăm țara/ Că doară drepturi ne-or da/ Că noi drepturi nu avem/ Ci pentru ele luptăm”; și, reluat, 21d, vers 4-7: „Căci cerescul nost părinte/ Nici de astăzi înainte/ Nu va lăsa neamul nost/ Să lupte fără folos”), iar sufletul soldaților era întărit cu *rugăciuni* (7f, vers 1-8).

Dar toți soldații, din toate taberele (ne amintim persiflările lui Jaroslav Hašek despre importanța rugăciunilor din fiecare tabără pentru ca să moară dușmanii din cealaltă), aveau aceleași trăiri. Din acest punct de vedere, soldatul Alexa reprezintă doar un exemplu, o ilustrație. Iar pe de altă parte, să ne întrebăm cum de nu realizau Alexa și ceilalți aberația războiului și a propagandei de război? Întrebarea nu este rea, din moment ce și astăzi mulți oameni se lasă păcăliți de mesajele mincinoase și tablourile ce descriu pacea lumii ca fiind dată numai de zdrobirea celor care se opun gândirii unice. Iar răspunsul este, în parte, dat chiar de Alexa: oamenii sunt interesați de îndeplinirea treburilor fără de care existența lor nu poate fi concepută: munci zilnice, mai grele sau mai ușoare, repetate dar inerente, noi și vechi totodată, și privite cu fatalismul care nu devine tragic numai pentru că ele sunt acceptate ca obligații morale, ca datorii legate de stima de sine și de recunoașterea socială. Ca urmare, ei nu își pun probleme sociale generale, sau politice, decât atunci când ele le ating situația, și anume într-un mod excepțional.

Iar războiul a fost un asemenea eveniment excepțional. Dar modul în care masa soldaților – țărani ca și Alexa – a conștientizat grozăvia a fost, din nou, filtrat de *dorința de supraviețuire*. Nararea momentelor de după plecarea pe front se împletește permanent cu jalea față de soarta de a lupta într-un război și cu dorul de casă. De fapt, nici nu este vorba atât de o cronică rimată a peripețiilor – o obiectivistă dare de seamă asupra lor –, cât mai degrabă de *exprimarea trăirilor din timpul acestora*.

Semnificația momentelor –

- călătoria cu trenul (13b, vers 6-10);
- mersul pe jos către posturi tot mai aproape de linia frontului;
- spaima primului contact cu pericolul imediat al armelor de foc îndreptate asupra lor;
- conștiința de a fi comandați și de a trebui să răspundă la comandă și, în același timp, de a se comporta nefiresc, inuman (17c, vers 6: și 19b, vers 3-6);
- automatismul săpării tranșeelelor și al tragerii cu pușca în adversari (13e, vers 25-31);
- foamea îndurată și frigul (15, vers 8-15 și 17b, vers 10-13);
- noi și noi episoade de lupte (18, vers 7-8, vezi mai sus 13b, vers 10);
- luarea ca prizonier (28d, 28e, vers 5-6 și 29a, vers 1-3);
- separarea de consăteanul Petru, care, fiind bolnav, a fost dus la spital, în timp ce Alexa a mers cu trenul mai departe, spre Siberia;
- munca într-un sat, la o gazdă (30e, vers 6-7);
- „poezia” pe care a început să o scrie despre „toate ce-am pățit” (31a, vers 6; 41d) – *este rezultatul privirii lor prin prisma sentimentului profund de dor și jale.*

Practic, succesiunea momentelor, sau chiar a fragmentelor de momente, este mereu *întreruptă*:

- de exprimarea tristeții de a trebui să lupte (12, vers 1, 5-9). Aici Alexa a repetat o „contra-Mioriță”, o exprimare nu a împăcării cu moartea ce înfrățește omul cu natura în cadrul ritualurilor care conferă liniște nu doar celui pe punctul de a muri ci și întregii comunități, ci a revoltei că aceste ritualuri vor lipsi, deci ordinea firească a lucrurilor va fi răsturnată: 12, vers 14-22 și 16, vers 18-29;
- de jalea sorții nedrepte: ca și când mama l-ar fi blestemat (14, vers 5-8) și 24, vers 1-7); și, din nou (34a, vers 2-4);
- de dorul nepotolit după soție, copil, familie, sat. Mai ales acest dor revine mereu;
- iar dorul e mai amar deoarece „nu-i om din satul meu/ Cu mine să povestească/ Să-și mai treacă dor de casă/ De copii și de nevastă” (31b, vers 3-6).

Chiar dacă era „bine”, deci putea supraviețui – deși în Siberia gerăsoasă „îți îngheață inima” (32b, vers 7) –, Alexa era torturat de ideea de a nu vedea sfârșitul. Își imagina mereu soția și copiii, munca obișnuită a celor din sat, uneltele, speranța că va reveni (34g, vers 18-26).

II

Conștiința lui Alexa a fost marcată tot timpul de binomul: *voința de a supraviețui și dorul de casă*. Dorul însoțea fiecare respirație, era sentimentul care îi strângea inima în fiecare moment, era ceea ce se găsea în *suflet* – ca să folosesc o veche demarcație filosofică –, însă *voința de a supraviețui* era ceea ce îi încorda *intelectul*. Iar *voința de a supraviețui* a dus la *judicarea* întâmplărilor exclusiv în funcție de cât de propice au fost ele supraviețuirii. Așa a apărut contrapunerea deasă a *foamei* –

- în marșrută, cum a apărut mai sus (15, vers 8-15; 17b, vers 10-13),
- sau în urmărirea frontului (28a, vers 4-7),
- sau îndurată în timpul mersului pe jos, ca prizonier (29c, vers 7-8, 11-14),
- în trenul din Siberia înapoi spre partea europeană a Rusiei (44, vers 9-15)

– cu *satisfacția de a fi mâncat bine* (la stația de triere a prizonierilor, 29d, vers 3-4; sau când trenul de întoarcere a ajuns în partea europeană a Rusiei, 44, vers 27-28 și 20-32).

Prima anexă a cronicii rimate, încheiată odată cu descrierea de mai sus a situației de lucrător prizonier, este, scrisă tot de către Alexa, o dare de seamă în proză – seacă, adică descriind doar faptele (și mai ales cele care l-au ajutat să supraviețuiască) – a întregii perioade între 2 august 1914 și mai 1918, când a ajuns acasă, plus perioada din 20 iulie 1918, când „iar m-au chemat la război” (p. 108), cele 3 luni petrecute pe frontul din Italia și, apoi, deoarece războiul s-a terminat pe 16 octombrie 1918, plecarea spre casă pe 17: pe jos 10 zile de la râul Piave până la Innsbruck, apoi cu trenul la Viena, acolo li s-au luat armele, au fost duși la Budapesta și, din nou, povestirea se încheie înainte de a reda cum a reușit Alexa să se întoarcă acasă în acele zile frământate.

Și în povestirea în proză apare aceeași grijă de a puncta *condițiile de supraviețuire*: când au ajuns în Siberia au stat 8 luni în Petropavlovsk și „nu am lucrat nimică că noi am primit de la stat 15 ruble pe lună și banii

îi dam la cozaci pentru hrană și spălat. Tare bine ne-au fost...”; apoi a lucrat o lună la o gară „și ne-au fost foarte bine”; apoi a lucrat la moșia unui baron de la 1 mai 1916 și până la 1 mai 1917 „și ne-au ținut tare bine, mâncare destulă dar și lucru destul”; apoi „la o hazaică, adică la o muiere gazdă – bărbatul au fost pe front, în Galiția” de la 1 mai 1917 până la 25 martie 1918: „dar tare mi-au fost bine. Mâncare destulă dar și lucru nu puțin. Am dus-o foarte bine” (pp. 104, 106).

Sunt două elemente ce colorează condițiile de supraviețuire.

Primul este *ceaiul*, neobișnuit pentru Alexa și neținut deloc la mare cinste – așa cum îl țineau rușii care „ne strigă în casă/ Mergem în casă la ei/ Și zicea: sidi ceai pi” (40c, vers 12-14). Al doilea este *palinca*, alcoolul care face ca lucrurile să pară mai ușoare. Și care i-a lipsit trei ani: „cât am stat prin Rusia, tri ani, nu am băut palincă că nu au fost slobod să beie nimic. Pe care l-ar fi știut că au băut l-ar fi și spânzurat, dar când au lăsat rușii fruntul au venit toți acasă și au spart fabricile și au împărțit palinca la tot omul trecut de 15 ani. Apoi am băut multă palincă” (p. 106).

III

De ce a ținut Alexa să puncteze că a lucrat mult? Doar ca țăran era obișnuit cu munca. Ei bine, era „o altfel de muncă”. Fiind propriul său stăpân, Alexa lucrase în regimul unei *gospodării familiale* în care se urmărea satisfacerea nevoilor, și nu profitul obținut în urma unei munci mai dure decât cea determinată de condiții: așadar, logica economică a gospodăriei puneă totdeauna în raport cantitatea de muncă și, pe de altă parte, îndeplinirea nevoilor. Odată asigurat acest din urmă element, ceea ce conta mai mult era tocmai timpul liber sau economisirea forțelor, și nu un câștig mai mare. Tipul acesta de muncă a fost specific economiei țăărănești naturale (Karnoouh, 2014, p. 116; Bazac, 2013²). În Rusia, Alexa era, oricât de bine tratat, o forță de muncă desfășurată în așa fel încât să compenseze cât mai mult din munca celor plecați la război.

² Claude Karnoouh, „Prin foc și sabie – sau...”, p. 116: „viața se articula în jurul autosuficienței producției și a consumului... importanța trocului și a ajutorului reciproc (claca) țineau locul schimbului monetar...”.

În Rusia modernă, economia țăărănească a fost teoretizată de către A.V. Ciajanov: nu ca laudă a societății premoderne, ci ca model complementar celui industrial și alternativ celui axat exclusiv pe profit. În România, Mircea Vulcănescu a considerat modelul agriculturii țăărănești mijlocii drept ideal. (Vezi Bazac, 2013).

IV

Viața în satul său i se părea lui Alexa raiul pe pământ. Și totuși a considerat că lupta sa în război, ca lupta tuturor confracților țărani, era un sacrificiu necesar pentru drepturi (vezi mai sus 7e, vers 1-6 și 21d, vers 4-7). Despre ce fel de drepturi era vorba? Doar Alexa lupta de partea Austro-Ungariei, al cărei cetățean credincios era, deci nu putea să i se spună că la sfârșit ar fi devenit membru al unei țări a românilor reuniți. Drepturile promise – și considerate de către Alexa drept bine-venite – erau nu naționale (căci limba română și cultura locului erau acceptate din 1868), ci *sociale* (cel puțin un sprijin mai mare pentru sate, agricultură și gospodăria din partea statului, inclusiv o integrare a piețelor, poate urmând modelul Ungariei, adică beneficiind de industrializare, dar într-un ritm capabil să reducă diferențele de venit între Cisleithania și Transleithania (Schulze & Wolf, 2012; Katus, 2009); Alexa era convins că erau necesare aceste drepturi sociale, deși rezultatele erau necunoscute, inclusiv contradicția dintre gospodăria țărănească și cea integrată în piață). Astfel de drepturi au fost fluturate de către elitele tuturor părților și ele au fost cele mai motivante pentru masa soldaților.

Ca țăran liber – și liber și în plan cultural – Alexa nu avea dorința burgheziei românești din Maramureș și Transilvania de a se uni cu România. El învățase câte ceva din maghiară și din germană cel puțin cât a făcut armata și nu îl deranja defel: a folosit și în cronică sa rimată termeni militari în limba germană și limba maghiară și a privit cu aceeași jale înrolarea în război a tinerilor din imperiul multinațional din care făcea parte: „Frunză verde ca iarba/ Că ș-au adunat și ea/ pe rumâni, unguri, nemți/ Voinici tineri și viteji” (21b, vers 3-6).

Pentru Alexa, patria era acest imperiu multinațional și, concret, ținutul lui, Maramureș (31c, vers 4-6). Ca fecior, jurase credință lui Franz Josef (26a, vers 4), era convins – și de către propaganda de război, dar reflectând și poziția elementară a ego-ului față de care exterioritatea este adversă – că răul războiului a venit de la dușmani (ruși, sârbi) și în niciun caz de la propria patrie: (35b, vers 1-3) și (35c, vers 1-3).

V

E adevărat, *unele* aparențe păreau să-i dea dreptate: doar în Serbia fusese atentatul împotriva lui Franz Ferdinand (35c, vers 8-15). Iar războiul – cu inovațiile sale tehnologice care permiteau uciderea

unui număr de neimaginat înainte (26c, vers 13-14 sau 28b, vers 25-33) – era un Moloch nemilos, cum nu mai fusese demult: (26b, vers 1-4). Totul părea să vină dintr-o exterioritate dușmană: până și țările erau rele, ele care erau patrii ale altor feciori, erau terenul unei înstrăinări aducătoare de moarte pentru feciorii duși să lupte acolo (27c, vers 5-8).

Dar trebuia să-ți faci curaj. Soldații își făceau curaj: „Nu temem așa tare/ Nemția-i putere mare/ Cu Austria Ungare/ Tot odată ne-om lupta” (26c, vers 1-4). Erau, adică, mulți și *ar fi fost posibil* să învingă. Ideile soldaților ca Alexa amestecau cunoștințe despre „o anumită modernitate” vizibilă și în *Verșul lui Bonaparte* (Karnooouh, 2014, p. 118), cu dorința de a scăpa de *fatum*-ul implacabil.

Alexa nu a privit războiul decât *prin prisma necazului său propriu și prin voința de a supraviețui*. De aceea, vina aparținea – în gândirea sa – numai țărilor abstracte și numai celor inamice.

La fel, el era obișnuit cu *raporturile de dominație-supunere* și, de aceea, nu a înțeles nimic din ridicarea „bolșovnicilor”. „La 22 decembrie 1917 au lăsat rușii fruntul și au venit toți acasă și apoi cei mai mulți s-au făcut și ei bolșevici”. „Am dus-o foarte bine numai că îmi era groază de bolșovici că ce grozăvenii făceau!”. Ce făceau? Alexa nu a arătat decât atentatele lor la proprietatea privată – „Luau marha (AB, vitele), luau bucate și ce li se dădea înainte” –: în rest, a apărut doar indirect că erau împotriva domnilor. „Văzând domnii că nu-i bine, au chemat de ajutor pe germani și pe austrieci, ca să le ajute”. Iar când Alexa a plecat spre țară, „m-am întâlnit în 3 rânduri cu bolșevicii dar nu ne-au făcut nimic numai au zis: «Mereți acasă și spuneți la ai noștri, care sunt prinși la voi, să vină și să ne-ajute să batem pe burjui»” (p. 106).

Ce arată poziția lui Alexa, extrem de răspândită? Că nici în supraviețuirea în regimul de viață premodern – ca acela din care plecase Alexa –, nici în cea modernă a orașelor prin care a trecut și în care doamnele le agățau flori la puști ca pentru a celebra carnagiul ce urma să vină și cu ajutorul acelor puști (vezi și relatarea acestui fapt în *Peripețiile bravului soldat Svejk*), *politica nu era aproape de oameni*. Pe de o parte, politica era exterioară într-un fel sănătos – că oamenii trebuie să-și vadă de treburile lor, de datoriile lor, de modul lor propriu de manifestare umană și nu să fie tulburați și deturnați de la creativitatea lor. În acest sens, socotelile politice înalte sunt neinteresante deopotrivă pentru un țăran, un sculptor sau un specialist în inginerie sau medicină. Sigur că ei

sunt educați astfel: dar mai există și bunul-simț al *oikeiopragei* (Platon, 434c), adică al presupunerii că, dacă ei își îndeplinesc sarcinile în meseria lor, fiecare – deci și managerii și politicienii – și-o face.

Pe de altă parte, politica era exterioară – și este și astăzi pentru o bună parte din oameni – din cauza relațiilor de *dominație-supunere*. Relațiile moderne i-au lovit pe oameni mai puternic decât civilizația premodernă ca aceea din satul maramureșean al lui Alexa. Războiul a fost încununarea modernității nemiloase: și a fost o monstruozitate atât de șocantă încât oamenii nu puteau – pentru a supraviețui și a-și păstra uzul rațiunii – decât fie *să se întoarcă sau să se ascundă* în reala sau imaginara lor ascunzătoare, omenească deci dinainte de vreme/ având atemporală temporalitate premodernă, ca Alexa în satul său, fie *să o înfrunte*, să o deconstruiască rațional, să-i arate slăbiciunea neomenească și să-i contrapună o modernitate omenească.

Dar, încă o dată, cum puteau oamenii să realizeze aberația războiului și a propagandei pentru război, din moment ce ei nu erau educați să se implice în problemele sociale, ci, dimpotrivă, erau educați să respecte ierarhiile și să se supună? Iar asta era valabil nu doar la țărani ca Alexa, ci și la „domni” – adică orășeni – și, mai mult, la intelectuali. Și la aceștia propaganda pentru război și ura față de niște oameni ca și ei au lucrat și i-au făcut să-i considere dușmani pe toți cei arătați de către puteri și media. Să ne amintim surprinderea de către Stefan Zweig (1942/1988; vezi și MacMillan, 2013) a trecerii, în anii 1911, 1912-1914, printr-o propagandă rapidă și ofensivă în toate taberele, *de la* o conștiință „europeană” a cetățeanului mediu privind respectul față de orice om și uitarea spiritului belicos ce se manifestase ultima oară în 1866 sau în 1870-71, ca și *de la* credința că războaiele au fost lăsate în urmă deoarece cultura și civilizația achiziționate „nu le mai permitau”, *la* o conștiință naționalistă și resentimentară față de competitori. Să nu uităm că, dacă în 1914 93 de intelectuali germani – între care și Max Planck – au semnat un manifest pro război „către poporul german” (*Manifesto...*, 2019), doar alți 4, între care Einstein, au semnat un contra-manifest, pentru pace, „către europeni” (Einstein, 1914; Bazac, 2005).

Alexa nu i-a înțeles pe bolșevici, iar poziția lui poate fi ușor explicată. Dar la fel de ușor se poate vedea *continuitatea* între această poziție și egoismul laș al atâtor „oameni cumsecade” în fața paroxismului interbelic fascist: uciderea metodică a *civililor* a fost, cel puțin de la un anumit moment, cunoscută, și totuși „oamenii cumsecade” nu doar că

nu s-au opus, și mai ales nu doar că nu au experimentat ulterior nici un moment de căință, dar au făcut totul, până astăzi, ca să transfere vina asupra altor țări și a altor oameni. „Ei” sunt curați, fără pată, și sunt în continuare atacați de niște dușmani ce merită, nu-i așa, orice înfrângere, orice încălcare de logică și de adevăr.

VI

Războiul l-a ținut pe Alexa departe de casă 4 ani, peste 4 ani. Ce a putut face el atunci când s-a întors? Numai să trăiască: să trăiască alături de soție și de copii în satul găoace mângâietoare. Prin aceasta, el a vrut să anuleze evenimentul excepțional în care a fost și el parte. Pe de o parte, tocmai o asemenea atitudine a fost resimțită de Alexa ca reala sa victorie asupra războiului: după sau odată cu victoria reieșită din „poezia” care a reprezentat pentru el manifestarea *creativității* umane și a unicității sale (31a; 41c, vers 10-13: „Versul care l-o adunat? Care-i mai deștept de cap/ Mult mă mir și mult mă-ntreb/ Paul Alexa din Breb”). Pe de altă parte, punerea între paranteze a războiului a constituit o condiție nu doar a repetării acestuia, ci, în ceea ce-l privește pe Alexa, a *nesiguranței* și a *destinului rău pentru majoritatea oamenilor următori Marelui Război*. Alexa nu urma să mai fie luat pe front în al Doilea Război Mondial, dar copiii săi – da. În acest sens, și tocmai pentru că Alexa nu a putut, firește, să judece excepționalitatea războiului dincolo de problema salvării proprii, „războiul ce urma să încheie orice război” (Wells, 1914, p. 11; Sombart, 1915, pp. 3-6; Hyland, 2013³) a

³ Este expresia lui H.G. Wells, (1914, de ex. p. 11): „...este un război pentru pace. Are drept scop tocmai dezarmarea. Are drept scop o reglementare care va opri pentru totdeauna aceste lucruri. Fiecare soldat care luptă acum împotriva Germaniei este un cruciat împotriva războiului. Acesta, cel mai mare dintre toate războaiele, nu este un simplu alt război, este ultimul război!”.

Acesta este, pe de o parte, un simplu text de propagandă, din moment ce consideră imperialismul ca provenind exclusiv din Germania. Pe de altă parte, el aduce ca argument o relație economică-politică, și nu deosebirea culturală, adică superioritatea culturală a „eroilor” germani față de „negustorii” englezi (cum a făcut Werner Sombart, 2015, pp. 3-6). Dar, inclusiv cu adresă la perioada actuală, tezele – și nu argumentele, căci nu sunt argumente rațional elaborate și falsificate, ci numai teze – propagandistice nu se pot așeza pe o scară a „veridicității” ci toate trebuie analizate critic, inclusiv în raportările lor reciproce.

Dacă o asemenea analiză nu are loc, se poate ajunge la celebrarea războaielor, și nu la respingerea lor. Vezi proiectul din Marea Britanie pentru rescrierea is-

durat mai mult de 4 ani, înghițind în continuare întregul timp al copiilor sacrificați și ei în anii 1941-1945.

Probabil că atunci când Alexa a trebuit să-și ia rămas-bun de la copiii ce plecau la război s-a confruntat cu revolta, parcă mai mare acum decât în august 1914, față de absurditatea evenimentului. Și probabil că spera – deși, după experiența sa, această speranță era firavă – ca războiul să țină mai puțin (Camus, 1946/1962, p. 1245⁴). Deși... înțelegea sau trebuia să înțeleagă mai multe acum.

Oricum, *vis viva*, forța vitală, se manifestă la om într-un mod specific, dincolo de voința de a persista prin schimbul de materie, energie și informație cu mediul: prin *creație* gratuită. Creativitatea oamenilor ca alternativă omenească la condițiile neomenești: un alt motiv de minuire a noastră, a tuturor. Dorința de manifestare a creativității gratuite este rezultatul unei particularități unice a oamenilor: aceea de *a aspira la mai mult decât viața*. Condițiile neomenești frânează tendința de a aspira și efortul de a aspira, dar nu le pot anula definitiv.

După cum structura modelului existențial al lui Alexa – bazată pe mulțumirea de a se fi manifestat creator și, *totodată*, pe prudența de a se ascunde în satul său, deci stăvilind orice „dorință” de a contribui prin propria creație la „politică” (Deleuze & Guattari, 1980) – este contrară totuși aspirației: căci o îngheață, deoarece consideră ascunzătoarea și ascunderea drept obiectiv și imobil sigure. Or, odată cu aruncarea în modernitate – pe care Alexa a experimentat-o în Marele Război – și din ce în ce mai mult după tragica conflagrație, nici ascunzătorile și nici ascunderea ca atare nu mai sunt realmente funcționale.

Da, viața cu activitățile ei necesare ia tot timpul (Avramescio, 2014), dar dacă oamenii vor să depășească simplele reflexe de ființe vii, ei trebuie să aspire: nu numai la creație poetică (și nu mă refer la Alexa, ci la Heidegger), ci la efortul de *a continua* critica efectuată de gândire și la efortul de a se simți parte a „identității universale a speciei”. Dar e greu, din moment ce oamenii au fost transformați în simpli mănuitori

toriei în sensul celebrării „spiritului nostru național” – și nu în sensul reamintirii ororilor războiului, așa cum au considerat 84% dintre respondenții la un sondaj – descris de Julie Hyland, 2013.

⁴ „Când izbucnește un război, oamenii spun: «nu va dura mult, e o prostie prea mare». Și fără îndoială un război e sigur o prostie prea mare, dar asta nu-l împiedică să dureze”, Albert Camus, 1946/1962, p. 1245.

de arme și separați aproape complet de situațiile stimulative de emoții inhibitoare ale uciderii (Lorenz, 1963/1966, p. 208). Dar atunci e cu atât mai clar că dezinteresul pentru implicarea în politică – în sensul de critică a politicii – nu este defel sănătos într-o societate unde rezultatele *oikeioprogiei* sunt atât de anti-omenești.

VII

Aproape fiecare notă a cercetătorului Claude Karnoouh este o bază pentru noi analize care să depășească fixismele sau purismele de orice fel. Notele sunt atât de bogate încât chiar și numai ele ar merita să fie discutate pe larg: istorice, antropologice, lingvistice, legate de tehnică, legate de timp (de exemplu, despre atitudinea unui țăran obișnuit cu măsurarea premodernă a timpului, față de măsurarea modernă – evidențiată de război), de religie (Alexa era greco-catolic, ca majoritatea locuitorilor satului său), de conștiința identității naționale – lipsită cu totul de accente izolaționiste și xenofobe și, în același timp, marcată de dublul reper al apartenenței la „românitatea etno-localizată” (nota 11, p. 12), adică la *ținutul său* din Maramureșul țăranesc, și al apartenenței la *patria*⁵, constituită politic și religios, Austro-Ungaria (nota 74, p. 32, nota 214, p. 78 etc.) –, de întrepătrunderea conștiinței identității naționale cu aceea socială (*țara* era pentru Alexa *ținutul său* în care se simțea acasă și unde îi munea pământul)⁶ etc.

⁵ Aș spune că ideea asumată de către Alexa, de *patrie* în acest sens mai cuprinzător decât cel etnic – deci într-un sens larg integrativ –, a arătat relativa corespondență între perspectiva ancestrală țărească asupra unei organizări macro-politice și trans-etnice a teritoriului locuit și, pe de altă parte, universalismul intelectual iluminist. Acest universalism a fost înlocuit, cum se știe, cu romantismul naționalist și idealist de la începuturile secolului al XIX-lea. Problema este că perspectiva țărească nu a rupt niciodată aspectul național de cel social – de aceea, și după Război Alexa a continuat să-și descrie patria ca Austro-Ungaria, căci nu suferise aici vreo împilare cultural-etnică (doar sub aspect social fusese în „nevoi” (7e, vers 2), dar nu considera că de acest aspect ar fi fost responsabilă organizarea macro-politică) –, pe când intelectualii reprezentanți ai burgheziei născânde au rupt mereu cele două aspecte și au considerat că aspectul național ar fi suficient și determinant pentru liniștea și progresul social.

⁶ Încă din secolul al XIII-lea, românii au numit *țară* – de la latinescul *terra, ae*, pământ, teren – și organizarea macro-politică și teritoriul corespunzător, indiferent de forma de relief, ilustrând conștiința caracterului social al pământului locuit. Vezi „țările” din Maramureș.

VIII

Întrebarea principală pe care și-a pus-o Claude Karnoouh în *Post-față* a fost: cum și de ce a crezut Alexa că trebuie să-și transmită în versuri peripețiile⁷ din Război? Răspunsul pe care l-a dat a fost unul de reliefare antropologică a mediului istoric al versificatorului. Semnificația acestei reliefări merită redată, deoarece luminează magistral nodul de relații între obiceiuri – transformate în rituri –, condiții istorice și, pe de altă parte, trăirile oamenilor în și prin obiceiuri și condiții, ca și sensurile pe care ei le dau, conștient sau nu, tuturor acestora.

Claude Karnoouh a separat – a fost singura sa intervenție pe text – versurile în așa fel încât să apară clar cititorilor intercalarea frecventă a plânsului, dorului și exprimării sentimentelor (inclusiv a celor metafizice, față de mersul lumii, destin, puncte de sprijin pentru individ, implacabil, schimbare, permanență) în povestirea faptelor ca atare. Această intercalare de către Alexa i-a transformat textul într-un „rit funerar sincretic” (*Postfață*, p. 122). Iar Claude Karnoouh a decantat și evidențiat diferitele rituri componente, temele, legăturile lor, ritmul lor. Dar sunt importante, cum spuneam, tocmai semnificațiile filosofice ale acestor fenomene: nu este vorba doar de opoziția dintre „arhaismul culturii rurale” și modernitate și gândirea modernă, ci de mesajul trans-istoric al bocetului lui Alexa: „viața neîmplinită” din cauza morții *înainte de vreme* – și, deoarece în război moartea nu beneficiază de ritualurile de împăcare ce au loc numai în timp de pace⁸, chiar moartea în război e

⁷ Claude Karnoouh a folosit termenul *odisee* tocmai pentru a da textului lui Alexa întreaga greutate de reper și model de atitudine țărănească față de condiții excepționale ce schimbă și desființează valoarea omului. Cu alte cuvinte, deși odiseea povestește peripețiile, nu povestirea ca atare a fost importantă pentru Claude Karnoouh în alegerea cuvântului *odisee*, ci sensurile acestei povestiri revelate chiar de către povestire.

La rândul său, Hašek a folosit termenul *peripeție* (περιπέτεια) – întâmplare/șir de întâmplări ce răstoarnă sensul mișcării și scopurilor inițiale ale oamenilor, dar în urma cărora ei nu ajung mai rău ci, cel puțin, se descurcă – pentru a sugera că pe el tocmai povestirea faptelor l-a interesat, și nu sentimentele personajelor, pentru că era convins că faptele ca atare aveau suficientă forță pentru a demonstra absurditatea războiului.

⁸ În acest sens, chiar moartea înainte de vreme dar în timp de pace era socotită, ne-a arătat *Miorița*, o moarte desăvârșită dacă și întrucât beneficiază de ritualurile necesare.

„nedesăvârșită ritualic”, deci nedesăvârșită așa cum și viața e neîmplinită – arată că războiul se face vinovat de „o imperfecțiune ontologică insuportabilă” (*Postfață*, p. 124).

Iar în fața unei asemenea situații, singura soluție a lui Alexa a fost de a-și versifica of-ul: *ca și cum* versurile ar fi reușit să compenseze lipsa de rit omenesc necesar dată de război, și *ca și cum* versurile ar fi reușit să pună ordine, deci să reprezinte ceva din *logosul* sacru, în lumea nebună a războiului.

Versificația folosită de Alexa a fost astfel mai mult decât „martorul unei sensibilități ce ține totuși de contingență, de precar și de efemer”: tocmai pentru că a transmis „adevărul ontologic” al omului disociat de și dincolo de „falsul ontic” al războiului. Iar acest adevăr este cel al „transcendenței” – mai aproape de noi tocmai prin versuri – nu doar în sensul că forța extramundună este (consideră Alexa) la originea războiului și a condițiilor existențiale implacabile, ci și în sensul că *adevărul omului este viața, și nu moartea*. În acest sens, transcendența nu se poate prezenta la Alexa⁹ decât ca „trecut imemorial” (*Postfață*, p. 128) fixat în rituri – convingeri neclintite – și versuri.

Numai trecutul imemorial – cel care, redat în rituri și versuri, reprezintă modul natural de privire a lumii, adică nu doar „ne-modern” ci și necontaminat de neîncrederea în valori, în mișcare și în rezultatul vieții omului – putea să se opună cumva degringoladei evidențiate de Război și de întregul curs de după.

Acest trecut imemorial trebuia să fie „prezentificat” – în cronică rimată a lui Alexa și în obiceiurile care nu puteau fi uitate decât în urma cataclismelor.

IX

Modernitatea violentă cunoscută violent de către Alexa și toți țărării Estului a însemnat pentru ei presiunea puternică de a uita adevărul omului. Transcendența a fost văduvită de acest adevăr, rămânând doar

⁹ În satul mamei mele, în al Doilea Război Mondial, un băiat plecat pe front i-a scris într-o „carte” fetei iubite: „Ce mai sfântă libertate/ Cu picioarele tăiate”. Ce jale! Fata a crezut că băiatul și-a pierdut picioarele. Dar peste vreun an, când băiatul s-a întors acasă, toți au văzut că era teafăr. De ce oare scrisese versurile de mai sus? Datorită puterii ritualice a versurilor, cum a arătat Claude Karnoouh. Și, probabil, și datorită metaforei pe care a găsit-o în tristețea și indignarea sa de a se fi aflat „în tabăra libertății” dar „cu picioarele tăiate”.

formele goale ce incită la golirea minții și la oportunism. Oamenii au trebuit să compenseze adevărul omului cu ideea, *tradusă politic*, de *progres* – ce anulează nu doar civilizația țărănească, ci și perenul uman – și, astfel, au preluat ca „stare normală” (*Postfață*, p. 130) perspectiva *nihilistă*. Nu este vorba de bunul-simț critic, de „acțiunea negatoare a datului și a erorii” (Kojève, 1947, note 1, p. 434), ci de subordonarea adevărului omului față de „«miracolele» prezenței lucrurilor și consumul lor” (*ibidem*): de fapt, cum vedem, de substituirea lor.

Epopeea lui Alexa trimite astfel la revederea criteriilor și valorilor umane. Tocmai din perspectiva unei asemenea revederi, discuția despre adevărul uman evidențiat de către Alexa nu se oprește la Marele Război, ci continuă și raportându-se la comunism și postcomunism.

În acest fel, volumul scos la lumină de Claude Karnoouh este remarcabil nu doar în lupta împotriva oricărei celebrări a Primului Război de Distrugere Industrială – și este de notat opoziția la perspectiva triumfătoare susținută de Ernst Jünger –, ci și în *cântarea glasului poporului ca izvor ontologic*. Iar încântarea autorului și a noastră, a cititorilor, în fața acestui glas constituie un model – referit aici sub forma sentimentului – de unire a teoriei cu concretul istoric.

PARTEA A DOUA

Oamenii înțeleg lumea doar prin și în urma experiențelor lor, directe și indirecte. La fel și istoria: aceea la care sunt parte, conștient și inconștient, și aceea primită ca un ansamblu de alte experiențe. Pentru ei, mersul lucrurilor este în funcție de experiențele lor și, înainte de toate, experiențele lor ce nu contrazic siguranța viețuirii lor concrete, indiferent de considerente umaniste sau religioase. Dimpotrivă, ei își justifică imaginile despre lume cu ajutorul acestor considerente pe care, iată, le subordonează ființei lor unice. În acest fel evaluează ei și schimbările sociale.

Dar imediat ajungem la problema epistemologică a trecerii de la inducția individuală la teorii valabile/teorii științifice susținute cu argumente și demonstrații dincolo de exemple și pentru o arie de fenomene similare mai largă decât exemplele; dar și pentru o arie de fenomene diferite, potrivit unor criterii evidențiate. *Din punctul de vedere al individului*, inferența sa despre un fenomen – în cazul de față, Primul Război

Mondial – este plauzibilă; dar ea este doar o „păreră” – în terminologia lui Platon și Aristotel care o contrapuneau cunoașterii întemeiate mai larg decât experiența inerent circumscrisă.

Ce distinge opinia de cunoașterea întemeiată – unanim tradusă drept științifică? Faptul că este rezultatul *cauzării* legate doar de *experiența individuală* și, deoarece cele mai multe probleme de cunoscut sunt sociale (în diferite feluri și grade), legate și de *poziția socială în raporturile sociale* și de *ideologia asumată*, indiferent dacă această ideologie este sau nu consonantă cu poziția socială reală a individului. Inferențele în acest tip de cauzare sunt, în principiu, raționale, adică ajung logic la concluzii dependente de prezumțiile lor, deci nu sunt false și nici iluzorii – cum sugera Platon în alegoria peșterii, ce invita la reflecția filosofică pentru a putea penetra totalitatea și ideile –, dar sunt limitate. Or, fenomenele istorice antrenează mase de indivizi și au multe fațete pe care trebuie să le discernem și să le înțelegem în compunerea lor.

De aici derivă și o ipoteză care nu este implauzibilă: experiențele individuale pot da imagini *statice*, adică fragmente de realitate ce nu sunt fractali, adică nu transmit decât informațiile generate de experiențele individuale și de pozițiile ideologice asumate de indivizi, și nu dau nici o imagine generală a cauzalității complexe a fenomenului și nici caracteristici rezultate din această cauzalitate. De aceea cunoașterea prin familiaritatea cu obiectul ei (*knowledge by acquaintance*) nu este decât o condiție concretă – care poate lipsi – *anterioară* cunoașterii *cauzalității* și *consecințelor* fenomenului, adică înțelegerea interdependențelor/a relațiilor și semnificațiilor fenomenului este dincolo de momentul „tehnic”/metodologic al asemănărilor cu fapte cunoscute sau cu exemple.

Totuși, cunoașterea prin familiaritate și, odată mai mult, cunoașterea statică sunt folosite astăzi mai mult decât oricând. Moda „istoriei orale” a părut unora a fi mai veridică și mai bună decât *analiza teoretică desfășurată pe baza informațiilor multiple* – între care există și istoria orală, dar care nu se reduc la aceasta. Cu alte cuvinte, *nu putem construi o teorie științifică despre un fenomen istoric doar din tablouri statice ale experiențelor indivizilor* și, mai ales, *doar ca inducție din ele*.

Cu atât mai mult cu cât și alegerea tablourilor este rezultatul asumptiilor ideologice și al experienței intelectuale a istoricului.

Soluția este deci integrarea tablourilor individuale/exemplilor într-o teorie științifică despre fenomenul respectiv și, desigur, confruntarea a

cât mai multor tipuri de tablouri individuale cu această teorie. Mai clar: istoricul asumă o prezumție/teorie – doar ca ipoteză sau deja confirmată ca teorie – și alege un tablou static sau altul, mai degrabă consonant cu teoria. Dar consonanța se *verifică/validează*, adică se relevă semnificațiile tabloului și în ce măsură confirmă ele teoria. Apoi, cercetătorul își pune cu necesitate problema dacă tabloul poate fi socotit un model al fenomenului respectiv sau al unor aspecte ale sale. Căci unele tablouri pot să nu fie robuste ca modele ale fenomenului, ci eventual doar ale unor aspecte ale sale. Tabloul creionat de Alexa nu poate fi echivalat cu un model al Primului Război Mondial, ci cu unul al *modului în care țăranii simpli l-au considerat*. Cu alte cuvinte, în știință se confirmă nu numai teoriile, ci și exemplele.

Dar este oare această abordare o critică a cărții lui Claude Karnoouh? În nici un caz. Deoarece cartea este tocmai o *ilustrare* a epistemologiei descrise mai sus: excavarea și publicarea celor două poeme epice populare cu adausul lor în proză reprezintă, chiar fără nici un comentariu al antropologului, o sesizare rară a modului în care *un exemplu* – încă o dată, rar și un rar noroc al unui antropolog – *trimite nu la echivalarea sa cu fenomenul istoric*, căci nu există o asemenea pretenție, ci *la semnificațiile sale* evidențiate de *trăirea sa de către oamenii simpli*. Iar acest aspect este cu atât mai necesar cu cât el este redat de poezii țărani prin semnificații *contradictorii*. Această complexitate a trăirilor – și în spiritul conformist format și așteptat de ideologia *mainstream*, și în spirit critic, și arătând fețe naive și asprindu-le în încheștarea unei situații excepționale nocive – neagă orice reducere a demersului științific la etnografismul ce exaltă exotismul fie el și autohton.

Mai mult: aceste trăiri sunt discutate în contextul lor; faptul că antropologul este consensual cu ele, că le interpretează nu numai cu deplină asimilare ci și cu ajutorul privirii lui critice rezultate după o evoluție istorică și intelectuală de 100 de ani, nu anulează această asumare a punctului de vedere al eroului/eroilor sau, mai clar, această transpunere a poziției eroului/eroilor drept *bază* a interpretării. În același timp, această bază nu oprește interpretarea ce beneficiază de date dincolo de cele care au configurat imaginea eroului/eroilor.

Astfel încât, într-adevăr, publicarea celor două piese de creație originală țărănească este dovada că antropologia nu pleacă de la un „universalism *a priori*” (Karnoouh, 2001, p. 89) pe care vrea să-l illustreze

– așa cum face metafizica –, ci este o reflectare umilă a datelor pline de subiectivismul inerent al actorilor. Acest subiectivism poate fi, desigur, categorisit, cercetătorul Karnoouh delimitându-se de „fidelitatea față de modelul unei tradiții” (Karnoouh, 1998, p. 14). Ne-am putea hazarda să considerăm că avem ca jalon un singur model cultural țărănesc, în esență *confrontațional*, chiar dacă doar *latent* – inclusiv prin simplul fapt că există, alături de modelul cultural dominant, și inclusiv amestecând în el nuanțe de supunere – sau *manifest*, în diferite moduri (inclusiv prin opoziția antirăzboi). Deci, într-adevăr, nu există „puritatea arhaică” a țăranului, deoarece „toate societățile țărănești au fost antrenate în marea puternică și inexorabilă a modernității tehnice, economice, politice” (Karnoouh, 1998, p. 15). Caracterul confrontațional (deși țăranimea e tradițional supusă) poate dăinui, chiar sub formă de rituri, sau se poate evapora atunci când riturile sunt reduse la rangul de obiecte de consum ((Karnoouh, 1998, p. 18).

Dar exemplul adus la lumină de Claude Karnoouh este consonant cu teoria asumată de el: războiul mondial ca *formă supremă de dominație* și deci ca formă supremă de respingere și a democrației și a simplei și fundamentalei voințe de a trăi a oamenilor obișnuiți, cei trimiși fără nici o ezitare drept *carne de tun*¹⁰. Tradiția ideologică dominantă a ocolit și ocolește mereu voința de a trăi a oamenilor obișnuiți, vorbind exclusiv de „jertfă” lor pentru „binele/obiectivul întregului popor” – *ca și cum* acest bine nu ar fi putut fi realizat decât cu asasinarea a 16 milioane de oameni în Primul Război Mondial, și „la o populație de aproximativ zece milioane de locuitori, România suferind următoarele pierderi umane: 1 300 000 soldați au fost răniți, iar 700 000 uciși, adică vreo 20% din totalul populației” (Karnoouh, 2019). Concluzia teoretică ce este indusă de punctul de vedere al țăranilor deveniți soldați fără voie este însă aceea: 1) *intereselor de clasă* (să nu uităm memorandumul Crowe din 1907)

¹⁰ Această expresie a fost evidențiată deja înainte, în cântecul *La Canaille* (1865) al celebrului în epocă Alexis Bouvier (1836-1892) și cântată în Franța de la fel de cunoscuta Rosa Bordas (1840-1901) cu versul *C'est l'enfant que la destinée/ Force à jeter ses haillons/Quand sonne sa vingtième année/ Pour entrer dans nos bataillons./Chair à canon de la bataille/Toujours il succombe sans cris.../ C'est la canaille!/Eh bien! j'en suis!* (Este copilul pe care destinul/ îl forțează să-și arunce zdrențele/ când ajunge la 20 de ani/ pentru a intra în batalioanele noastre./ Carne de tun a bătăliei/ El moare mereu fără glas./ Este canalia! Ei bine, și eu sunt în ea!).

revelate în pofida unei metafizici ce nivelează totul în numele unor abstracții socotite a fi comune; și 2) a *culturii de clasă* în fața fenomenelor extreme ce amenință existența individuală însăși: spre deosebire de ideologia dominantă, Alexa nu a lăudat războiul, nu l-a socotit un prilej de eroism, ci o nenorocire în fața căreia singura reacție umană nu putea fi decât încordarea de a supraviețui. (Aceeși a fost și perspectiva lui Svejck: forma deosebită – și lăsând la o parte diferența dintre ficțiune și non-ficțiune – a manifestării acestei încordări la soldatul ceh, persiflarea, este poate tocmai semnul apartenenței la o clasă diferită, de proletar urban¹¹; dar mesajul este același cu al lui Alexa. Și trebuie să subliniem că editorul și comentatorul lui Alexa, Claude Karnoouh, a considerat de la început că Alexa a fost un „brav soldat”, „demnă versiune rurală a bravului soldat Svejck” (Karnoouh, 2014, p. 114). Această ofertă unică a literaturii populare românești a fost avansată deja în titlul lucrării: *Odiseea bravului soldat Alexa...*).

În timpul războiului, Alexa a descoperit „marile mijloace tehnice de semănat moarte la scară industrială, devenite, alături de noile performanțe ale artileriei, sursa masacrelor gigantice cu care s-a fâlit Primul Război Mondial” (Karnoouh, 2014, p. 120). De asemenea, el a fost conștient, ca toți consătenii săi, de faptul că războiul înseamnă nu un „marș triumfător” împotriva unor dușmani mai mult sau mai puțin cunoscuți, ci o intrare plauzibilă în zona morții și deci a despărțirii iremediabile de cei dragi (Karnoouh, 2014, pp. 120, 122).

Exemplul versificat de poeții țărani este versantul opacizat de teoriile *mainstream*, cel al *trăirilor celor conduși* și care nu au avut nici un mijloc de a se opune instrumentalizării lor existențiale. Pe de o parte, trăirile ilustrează ceea ce este ascuns de teoriile oficiale, aduc informații noi cu forță descriptivă.

Pe de altă parte, aceste trăiri, ce sunt comune tuturor soldaților, ne descriu fenomenul Războiului dintr-o perspectivă statică în care trăirile sunt cumva rupte de fenomen, nu au capacitatea să îi descrie rosturile și mecanisme: așa cum se coagulează acestea în mișcarea reală a

¹¹ Există, după cum se știe, în istoria lui Svejck din perioada de pace și elemente de *lumpen*. Ceea ce ne semnalează: 1) granița destul de șubredă între clasa precisă și cu demnitatea ei și, pe de altă parte, declasarea în jos; 2) că nu orice lumpen devine bază de masă a unor forțe întunecate. Odată mai mult, și Svejck și Alexa sunt importanți pentru perioada actuală.

fenomenului. De aceea, pentru a sesiza dinamica istorică – adică tocmai cauzalitatea complexă ce structurează mecanismele și rosturile – este nevoie de mai mult decât de trăiri disperate, critice sau resemnate. *Trăirile ca atare nu explică Războiul, ci doar pe participanții obligați să îl ducă și să îl îndure*. Doar din acest ultim punct de vedere ele se pot găsi în ansamblul *sistemului de explicații multiple*.

Dar – lăsând la o parte bucuria descoperirii și publicității cronicilor țărănești – nu cumva această focalizare pe trăiri care nu pun sub semnul întrebării realitatea decât la nivelul tactil al vieții cotidiene, pe exemplul ce dă carnea cercetărilor antropologice, se potrivește cu fatalismul *Weltanschauung*-ului lui Claude Karnoouh? Pe de o parte, da, pe de altă parte, nu. Da, pentru că mecanismul de funcționare a societății moderne e atât de bine pus la punct încât pare nedislocabil și, dacă oamenilor pare că le rămân numai trăirile, teoriei îi rămâne doar descompunerea ideilor și descrierea atitudinilor și sentimentelor umane în fața și în cadrul acestui mecanism. Nu, deoarece Claude Karnoouh a socotit momentul antropologic ca *premisă* pentru critica teoriei rupte de realitatea actuală (în special după 1989), pentru sondarea acestei realități și deci pentru a face posibilă *rescrierea teoriei sociale în relație cu exigențele practicii*.

*

Așadar, este interesant de cercetat ce se întâmplă astăzi cu acea *mobilizare totală* la război – concept asupra căruia Claude Karnoouh a insistat în Postfața sa, poate chiar mai mult decât asupra analizei etnografice a textului lui Alexa. Conceptului de mai sus – preluat de la Ernst Jünger, cum precizează autorul – i se opune interpretarea potrivit căreia inevitabilitatea de a merge la război, asemănată cu destinul antic, semnifică pentru Alexa „nedeșăvârșirea ritualică a morții în război” care semnalează chiar o *neîmplinire a vieții*. Analiza etnografică a operei lui Alexa evidențiază, pentru Claude Karnoouh, „imperfecțiunea ontologică insuportabilă” a războiului care nu permite nici înmormântarea ritualică a morților și nici îndeplinirea riturilor vieții (p. 124).

Claude Karnoouh și-a *contrapus* demonstrația teoriei lui Ernst Jünger care a exaltat triumful Primului Război Mondial asupra vechii psihologii a legăturii dintre valorile spirituale și supraviețuirea corporală. Fără a trage concluzii despre poziția lui Jünger (ele sunt evidente

și fără precizarea lor expresă), să reținem că – înaintea articolului din 1930, *Mobilizarea totală* – ideile legate de acest concept au fost dezvoltate astfel:

Primul Război Mondial a fost o „unificare a tuturor forțelor spirituale și materiale pe care le-a avut la dispoziție” (Jünger, 2017, p. 15 – un articol, *Diferențiere și Legare*, din 1925);

„mobilizarea a fost mai intensă, cuprinzând fără excepție toate energiile și resursele statelor naționale”, și „puterea spirituală a omului a arătat că e mai mare decât [...] greutatea și sacrificiul, ideea victoriei fiind aceea care i-a mobilizat pe soldați” (Jünger, 2017, pp. 29, 30, 31 – un alt articol din 1925, *Războiul mecanizat*);

„Setea, foamea, frigul, oboseala, rănilor, excitarea dată de luptă, pericolele și frica de moarte – toate acestea sunt direct legate de corp și în nici un caz nu sunt sinonime cu experiența internă [...]; cel mai important lucru este legătura mentală cu evenimentele externe și anticiparea forței superioare transpersonale. Aceasta se găsește în destinul popoarelor și a unor indivizi speciali [...]. Credința naivă că războiul nu este moral [...] (este negată de) experiența internă (ce se bazează) pe diferența dintre destin și cauzalitate, dintre suflet și rațiune. Cauzalitățile spirituale nu pot fi măsurate în categoriile rațiunii” (Jünger, 2017, pp. 35, 36, 38 – alt articol din 1925, *Războiul ca experiență internă*).

(E interesant să menționăm și opunerea „naționalismului” – al cărui „cel mai important factor este muncitorul din fabrici” – „fricii ascunse în noi în fața aparatului mecanic”, într-un spirit făcut apoi celebru de analiza fină a lui Heidegger: „Mașina a luat multe de la noi. Ne-a făcut viața mai energică, dar i-a luat lustrul” ([Jünger, 2017, pp. 44, 46 – alt articol din 1925, *Mașina*]).

Ca urmare, la Jünger *mobilizarea totală* este legată de „spiritul eroic” care este supra-personal (deci este absolut opus constrângerilor materiale ale foamei etc.). Mobilizarea totală care a avut loc prima dată în istorie în Primul Război Mondial – și numai pe măsură ce acesta s-a derulat, a avertizat Jünger – a avut două componente: una *tehnică și de management total* – războiul ca un „gigantic proces de muncă”/activitate folositoare și direct și indirect câmpului de luptă – și una *psihologică*. Aceasta din urmă a constatat în „entuziasmul în fața mobilizării [...]”. Primul Război Mondial a fost unul dintre cele mai populare războaie din istorie” [...], „apelul către marile mase, a căror participare a fost atât

de indispensabilă [...] a fost aspectul decisiv al mobilizării lor totale [...] ca o forță a credinței”. Și Germania a pierdut războiul deoarece nu și-a putut convinge soldații că războiul ei a fost aducător de progres (Jünger, 2017, pp. 123, 125, 126, 127, 130, 131 – *Mobilizarea totală*, articol din 1930).

Dar Alexa, a observat Claude Karnoouh, a infirmat teoria lui Jünger: războiul nu a avut nimic eroic și a fost resimțit ca o năpastă, deși desigur neînțeleasă (Karnoouh, 2014, p. 126).

Ideile finale ale lui Claude Karnoouh merită să fie menționate și pentru ele însele și pentru sugestia de a fi cele ale lui Alexa: dacă acesta ar fi fost intelectualul fin și plin de experiența culturală a filosofiei, antropologiei și a timpului scurs după acel Prim Război.

În primul rând, sensul la care trimit ritualurile mereu avute în vedere de Alexa – tocmai atunci când nu au existat condiții pentru îndeplinirea lor – este acela de *sacru*. Dar ce înseamnă, de fapt, sacrul/transcendentul aici? El este Valoarea sau ansamblul de valori îndreptare ale activității și vieții țăranilor sau *criterii/jaloane* față de care trebuie raportat mereu „prezentul”. În acest sens, versificarea cronicii lui Alexa are tocmai rolul de a insista pe funcția de *criteriu* al Valorii, pe funcția de calificare obiectivă – adică verificată în timpul experiențelor suprapuse și îndelungate ale țăranilor – a ceea ce este important și face viața demnă de a fi trăită („adevărul ontologic”), față de, nu doar efemerul zilnic, ci, mai ales, „falsul ontic” (Karnoouh, 2014, p. 128).

Deci – dar toate aceste idei se leagă sau, mai bine, se întretes – nu se poate să privim *subiectul* și *obiectul* rupte între ele: concret, să privim spiritualul subiectului rupt de condiționarea de supraviețuire; *supraviețuirea* subiectului individual și *spiritul* său sunt întrepătrunse. Adică *supraviețuirea este întrepătrunsă cu valorile, și invers*. (În acest sens, țăranul nu este „metafizic, atemporal”: mișcarea vieții – deci implicit judecarea acestei mișcări – nu poate face abstracție de permanență, dar nu în sensul atemporalității respinse de Karnoouh și de datele excavate de antropologie, ci în cel al *valorilor* prin prisma cărora se judecă mișcarea vieții).

Dar valorile evoluează în timp, adică sunt condiționate de timp. Și atunci, oare asta nu înseamnă că timpul e exterior omului, deci că el îl determină inexorabil, determinându-i și criteriile după care judecă?

Ideea de *progres* ce stă la baza procesului practic care *anihilează valorile care pun sub semnul întrebării* acest proces practic (și ideea de progres, desigur) este îndoielnică. De fapt, consideră Claude Karnoouh, acesta nici nu e progres, deoarece reduce omul și nu îl ridică. (Progresul nu poate fi redus la performanțele tehnice).

În timpul comunismului, a avut loc și acea subordonare a valorilor față de exigențele evoluției materiale: dar „extrem de lent”. În schimb, în perioada de după 1989, ideea de progres/„progresul” a distrus punerea sub semnul întrebării a mișcării reale. Progresul „materialist” – în sensul rău al acestui ultim cuvânt, dogmatic și consumerist – și separat de valori a generat, în aceste țări din Est, „decoruri fără miez”, pentru a „masca mizeria spirituală și exploatarea lor sălbatică de către Occident”.

Ceea ce este important e că această civilizație a pus capăt în mod brutal legăturii – transfigurate în istorie – dintre țărani și cultura sacralului (în sensul de mai sus); mai sec, în această civilizație, aparența și, mereu, justificarea *mainstream* a acestei aparențe dau o realitate în care obiectele („produsele progresului științific și tehnic”) par a evolua din propria lor logică, *ca și cum* ar fi rupte și de valori și de oameni, pe care i-ar determina impersonal. În această logică, a conchis Claude Karnoouh parafrazând formula conservatoare spusă de personajul principal al lui Lampedusa, pentru a păstra ceea ce dă ființa și averea, totul trebuie să se schimbe neîncetat, în morișca unui consumerism inconștient (Karnoouh, 2014, pp. 128, 130).

Este oare aici fatalism? Este o descriere lucidă a trecerii *de la judecarea potrivit valorilor-criterii* – fixate, inclusiv ca rituri, în conștiința țărănească din perioada lui Alexa, *ca și cum* ar fi fost instincte biologice – care nu duc defel la înghețarea comportamentului uman și care permit tocmai evaluarea reciprocă a timpurilor (trecut, prezent, viitor) *la contractarea judecății* supuse obiectivului supraviețuirii materiale, dar care nu este decât o formă redusă, îngustă de supraviețuire: nu pentru că supraviețuirea materială ar fi „inferioară” – dimpotrivă, ea este baza oricărei supraviețuiri a individului și a speciei –, ci pentru că ea este subordonată consumerismului irațional, risipitor și fără rost. Judecata contractată la acest consumerism este una nu pur și simplu opusă celei jalonate de criterii care pun mereu individului oglinda speciei, ci slabă sub raport omenesc.

Modul de judecare al lui Alexa – static, desigur – nu este însă vre-un model ideal care depreciază orice manifestare a dinamicii sociale. Claude Karnoouh nu este un conservator, dimpotrivă; pentru el, Alexa este doar „o mărturie singulară asupra momentului generator inițial”, în care Primul Război Mondial a fost un prag, al noii forme monstruoase a capitalismului prin subordonarea *totală* a creației umane – a *proceselor* de știință și tehnică și a *rezultatelor* acestor procese – față de obiectivele privat-restrictive (Karnoouh, 2014, p. 130). Simpatia antropologului, care generează și efuziuni nostalgice față de obiectul său, satul maramureșean și valorile sale, nu deturneză defel *spiritul critic* al lui Claude Karnoouh: și poate, inclusiv cu ajutorul antropologiei, *continuitatea* proceselor monstruoase și dezvăluirea nemiloasă a aparențelor de *nou*, expunerea postcomunismului, reprezintă contribuția sa la înțelegerea noii „mari transformări” a capitalismului în secolul de după Primul Război Mondial.

*

În sfârșit, să nu uităm întrebarea de mai sus: ce se întâmplă cu mobilizarea totală astăzi? Ea continuă, și chiar accelerat, așa cum a semnalat întreaga literatură filosofică mare din secolul trecut, obiect de studiu și mărturie pentru Claude Karnoouh.

Deoarece, cu toată știința de a manipula conștiințele, acestea sunt „imprevizibile”, aspectul *material, tehnic* este ceea ce este considerat – de către capitalism – a compensa spiritul rebel ce sfidează necesitatea de a avea o bază sigură pentru „eroismul războiului”. În ultimele decenii, tehnica *dronelor* a fost folosită exponențial ca armă, exact ca avioanele (din 1910 începând), și, tot ca ele, încă nu are reglementări ce o limitează (Birch *et al.*, 2012; Russell, 2015), ba chiar este asimilată armelor de apărare individuală, considerate de către Constituția SUA drept un drept sfânt (Personal, 2017). Iar impunitatea arogantă a celor puternici a fost transferată și armei dronelor, care este încă departe de a asasina țintit (*The Drone Papers*).

Mobilizarea totală este săcâită de fisurile ce au apărut în aspectul *psihologic*, cu toate mijloacele de control, inclusiv material (Sparrow, 2013), asupra conștiințelor.

Dar oare aceste fisuri nu sunt ele numai o dovadă a contradicțiilor inerente fiecărui sistem complex? Nu trebuie să vedem, mai degrabă, că

mobilizarea totală este logică, *decurge din logica sistemului capitalist*, astfel încât toate reglementările și întregul drept ce ar limita războaiele sunt, în fond, nonsensuri, din moment ce, pe de o parte, puterile sunt interesate să facă totul pentru a se menține și a crește, iar pe de altă parte, trebuie să se „rețină” de la unele acțiuni pe care le socotesc necesare pentru obiectivul lor? Nu este oare spiritul vieții – reprezentat, aici, de Alexa – singurul care arată că *soluția nu este reglementarea terorii și a mobilizării totale, ci anularea lor?*

BIBLIOGRAFIE

- Avramescio, A. (2014) *Ethologie de la Guerre Mondiale (1914-2014)*, 20 februarie. Disponibil la <http://www.mondialisation.ca/ethologie-de-la-guerre-mondiale-1914-2014/5369812> (Accesat: 23 februarie 2014).
- Bazac, A. (2005) „Libertatea umană și perspectivele ei la Albert Einstein”, *Revista de Filosofie*, 5-6, pp. 703-721.
- Bazac, A. (2013) „Perspectiva României în filosofia socială a lui Mircea Vulcănescu”, *Revista de Științe Politice și Relații Internaționale*, 1, pp. 59-76.
- Birch, M. et al. (2012) *Drones. The physical and psychological implications of a global theatre of war*, Medact.
- Camus, A. (1962) „La Peste”, în A. Camus, *Théâtre. Récits et nouvelles*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade. Text original publicat în 1946.
- Chamayou, G. (2013) *Theorie du drone*. Paris: La fabrique.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1980) *Mille Plateaux*, Paris: Minuit.
- The Drone Papers*. Disponibil la <https://theintercept.com/drone-papers> (Accesat: 20 noiembrie 2019).
- Einstein, A. (1914) *Manifesto to the Europeans*, https://en.wikisource.org/wiki/Manifesto_to_the_Europeans (Accesat: 23 februarie 2014).
- Hyland, J. (2013) *Unrestrained jingoism to characterise UK's marking of World War I anniversary*, 18 noiembrie. Disponibil la <http://www.wsws.org/en/articles/2013/11/18/worl-n18.html> (Accesat: 20 noiembrie 2013).
- Jünger, E. (2017) *Interwar Articles*, Wewelsburg Archives.
- Karnoouh, C. (1998) *Rituri și discursuri versificate la țărani maramureșeni: A trăi și a supraviețui în România comunistă*. Cluj-Napoca: Editura Dacia. (Text original publicat în 1997).
- Karnoouh, C. (2001) *Adio diferenței: Eseu asupra modernității târzii*. Cluj-Napoca: Idea Design & Print. (Text original publicat în 1993).
- Karnoouh, C. Cu ajutorul lui Mihai Pop (2014) *Odiseea bravului soldat Alexa: o cronică rimată a Primului Război Mondial*. Cu o postfață de Claude Karnoouh: *Prin foc și sabie – sau gândirea Totale Mobilismului și a Weltbürgerkrieg-ului la țărani din Carpați*. București: Editura Muzeului Literaturii Române.

- Karnoouh, C. (2019) *Considerații filosofice despre război sau despre om ca ființă-pentru-război* (Sein-für-Krieg), 26 aprilie 2019, <https://www.argumentesifapte.ro/2019/04/26/consideratii-filosofice-despre-razboi-sau-despre-om-ca-fiinta-pentru-razboi-sein-fur-krieg/>.
- Katus, L. (2009) „The common market of the Austro-Hungarian monarchy”, în A. Gerő (Ed.), *The Austro-Hungarian Monarchy Revisited*. New York: Columbia University Press, pp. 21-49.
- Kojève, A. (1947) *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes-Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris: Gallimard.
- Lorenz K. (1966) *On Aggression*. Traducere de Marjorie Latzke. Londra: Methuen. (Text original publicat în 1963).
- MacMillan, M. (2013) *The War That Ended Peace. The Road to 1914*. New York: Random House.
- Manifesto of the Ninety-Three*, 2019. Disponibil la http://en.wikipedia.org/wiki/Manifesto_of_the_Ninety-Three.
- Personal drones no longer need to be registered with FAA, US federal court rules* (2017). 20 mai. Disponibil la <https://www.rt.com/usa/389031-court-faa-drone-registraion/>. (Accesat: 22 May 2017).
- Platon, *Republica*.
- Russell, C. (2015) *Mind the Gap: The Lack of Accountability for Killer Robots*, 9 aprilie. Disponibil la <http://www.hrw.org/node/133917/section/1> (Accesat: 18 noiembrie 2019).
- Schulze, M-S.; Wolf, N. (2012) „Economic Nationalism and Economic Integration: The Austro-Hungarian Empire in the Late Nineteenth Century”, *The Economic History Review* vol. 65, Nr. 2, pp. 652-673.
- Sombart, W. (1915) *Händler und Helden*. München, Leipzig: Duncker und Humblot.
- Wells, H.G. (1914) *The war that will end war*. Londra: Franck and Cecil Palmer, Red Lion Court.
- Sparrow, R. (2013) „Better living through chemistry? A reply to Savulescu and Persson on «moral enhancement»”, *The Journal of Applied Philosophy*. Disponibil la <http://profiles.arts.monash.edu.au/rob-sparrow/download/BetterLivingThruChemistryForthcomingJAP.pdf> (Accesat: 29 ianuarie 2014).
- Wells, H.G. (1914) *The war that will end war*. Londra: Franck and Cecil Palmer, Red Lion Court.

CLAUDE KARNOOUIH. IPOTEZA BAUDELAIRIANĂ

Arthur Suci

ABSTRACT

The article highlights some of the assumptions of Claude Karnoouh's writing, starting from what I called the „Baudelairian hypothesis”. The approach, which has a heuristic purpose, aims to determine the relationship between the literary and scientific character of Karnoouh's writings, as well as the conditions for choosing an autonomous position. I have shown to what extent Baudelaire's influence can be detected not only as a background, but also at a structural level, orienting and constituting the anthropological discourse of Claude Karnoouh, but also his discourses of literary character. The article has two parts. In the first part, I tried to explain the function of scientificity in Karnoouh's literary discourse. It is a feature of art, perhaps even of total art, although such a phrase cannot be assumed to the end. In the second part, I showed that the methodological choices and the literary importance were, in part, dictated by the research environment and the political context in which Karnoouh acted. They defined an autonomous position before leading to the vast intellectual constructions related to modernity. My analysis is similar to that of the analyzes of the discursive strategies realized in the paper The autonomous discourse. Strategies of communication.

Keywords: *autonomous discourse, Baudelaire, modernity, communism, anthropology*

INTRODUCERE

Cărțile scrise de antropologi sunt, de regulă, pline de povești, de narațiuni. Clifford Geertz le numește chiar ficțiuni, plecând de la sensul original al lui *fictio*: „ceva modelat” (Geertz, 2014, p. 23). Aceste narațiuni devin însă cu adevărat niște ficțiuni, mai întâi în raport cu o

cultură, „modernă”, la care sunt raportate și care le privește ca pe niște *povești stranii despre oamenii primitivi, despre țărani* etc.; în al doilea rând, ca urmare a trecerii timpului și deci a modificării cadrului de referință – tot ceea ce este *deja* trecut capătă un caracter ficțional. Este deci cât se poate de firesc ca lucrările antropologului Claude Karnoouh să includă narațiuni. Ele nu conțin însă doar povești etnografice, ci și literatură asumată și exprimată prin roman sau texte autobiografice (memorii). Claude Karnoouh este cercetător, dar și narator și chiar personaj al propriilor demersuri științifice, care poartă în totalitate amprenta sa mentală și stilistică și îi sunt, într-o ierarhie a preferințelor, subordonate. Acest aspect are legătură cu individualismul metodologic al lui Karnoouh, dar și cu voința sa formativă, cu modelul cultural pe care l-a adoptat și, nu în ultimul rând, cu epoca pe care a traversat-o. S-ar putea afirma chiar că alegerile sale metodologice *urmează* modelul cultural, care este unul de factură umanistă, centrat pe edificarea de sine. E greu de spus cât din acest efort reprezintă încercarea de „auto-socioanaliză” (Bourdieu, 2008, p. 29), cât – în termeni heideggerieni – „pregătirea de sine” nietzscheană (Heidegger, 2014, p. 25) și cât încercarea de obiectivare în raport cu propriile sarcini științifice. Lucrurile sunt, evident, amestecate, dar ceea ce contează este această întâietate pe care Karnoouh o acordă edificării de sine și construcției rolului său politic și ideologic, etnografia fiind un demers tranzitiv, util în ambele direcții. În același timp, modul său de lucru este esențialmente filosofic și critic. El nu rămâne niciodată la nivelul interpretării hermeneutice a culturii rurale. Acesta este doar terenul de fondare al unor poziții filosofice și ideologice vaste privind modernitatea. La acest nivel, Karnoouh elaborează sau folosește meta-narațiuni, povești filosofice care contestă meta-narațiunile *mainstream*. Poveștile se află, așadar, plasate la toate nivelurile discursului științific și intelectual al lui Karnoouh, susținând argumentația teoretică. Mai mult, ele sunt integrate și subsumate poveștii biografice, care reprezintă centrul său de interes. Coerența unei vieți autonome, viața ca operă de artă – iată ceea ce pare a fi obiectivul său cel mai înalt. Viața lui Claude Karnoouh se învârtă în jurul câtorva povești: povestea originilor sale polono-evreiești, povestea orientării profesionale, a trecerii de la studiul științelor naturale la acela al științelor sociale, povestea războiului din Algeria, povestea satului Breb din Maramureș, povestea de dragoste a „adolescentului îmbătrânind”,

povestea dosarului său de la Securitate, povestea relațiilor cu elita românească de dreapta etc., la care se adaugă un număr nesfârșit de povești mai mici. Ele ghidează, justifică, însoțesc, legitimează un parcurs existențial și intelectual amplu și derutant, deloc lipsit de contraste, de-a lungul căruia orașul și satul, Parisul și Bucureștiul, comunismul și capitalismul sunt termeni dialectici, repere care construiesc o poziție autonomă.

CARACTERUL ȘTIINȚIFIC AL NARAȚIUNII

Voi propune în cele ce urmează o cheie baudelairiană de interpretare a textelor lui Claude Karnoouh sau măcar a celor care, deloc puține sau marginale în ansamblul operei, au o componentă literară.

Baudelaire reprezintă, pentru Karnoouh, un reper constant încă din adolescență. În interviurile acordate lui Aurelian Giugăl și Dan Newmann, dar și în alte locuri, el își mărturisește această pasiune îndepărtată: „Prima lectură de anvergură, una ce m-a marcat de-a binelea: poemele lui Baudelaire. Eram elev, nu înțelegeam prea multe, am fost însă zguduit de puterea de evocare a ceea ce înseamnă părțile sumbre ale omului, contrastant prezentate, de la lumină la umbră, de la dragoste la ură.” (Giugăl, Neuman, 2017) Eu însumi l-am auzit pe Claude Karnoouh recitând din Baudelaire, acum câțiva ani, în timp ce mâncam un pește la un restaurant din București, aproape de locuința sa. În interviul menționat, el numește așadar lectura *Florilor Răului* o „lectură de anvergură”, care l-a „marcat de-a binelea”, adică pentru totdeauna, și de care a fost „zguduit”. Nu există multe asemenea lecturi într-o viață. Desigur, Baudelaire face parte dintre lecturile obligatorii ale oricărui elev francez, și nu numai, fiind – în calitate de mare autor – o sursă de influență reperabilă adesea în fundal. În cazul lui Karnoouh, baudelaismul este însă mai mult decât un element de fundal. El pare să afecteze sau să constituie propozițiile primitive ale propriei discursivități. Citate din Baudelaire nu ar putea fi găsite în număr mare într-o operă aproape în întregime științifică. Dar știința obișnuiește să ascundă cele mai intime patimi ale cercetătorului, a cărui asceză presupune disponibilitatea de a cita numai ceea ce reprezintă un argument într-o demonstrație.

Orice cititor al cărților lui Karnoouh are prilejul de a se bucura de calitatea literară remarcabilă a scrisului său, precizia și relieful descrierilor, profunzimea hermeneutică, claritatea sensurilor exprimate prin

narațiuni și, nu în ultimul rând, umorul. Acest coeficient literar dublat de umor sare în ochi și chiar tinde să pună în umbră sau să saboteze științificitatea relatărilor, a cercetărilor etnografice. Evident, nu putem acuza o operă științifică de vina c-ar fi prea bine scrisă (deși aceste acuze apar frecvent și n-a fost scutit de ele nici Karnoouh), cu atât mai mult cu cât sarcina antropologului este aceea de a *scrie bine* despre comunitățile pe care le cercetează. Aceasta nu este, în orice caz, intenția mea. Intenția mea este de a provoca o interpretare, plecând de la ipoteza influenței structurale a lui Baudelaire asupra lui Karnoouh. Ea se face, după părerea mea, mai bine remarcată dacă, în loc să ne lăsăm atrași de frumusețea literară a scrierilor științifice ale lui Karnoouh, facem efortul de a surprinde caracterul științific al demersului său literar. Schimbarea de perspectivă este posibilă, în termeni baudelairieni, deși, desigur, orientarea scriiturii lui Karnoouh nu este una de tip baudelairian, ci pronunțat socială. Într-adevăr, Karnoouh nu obișnuiește să intre în analiza angoaselor baudelairiene, scrisul său fiind orientat către exterior, către social. Cu toate acestea, pregnanța și precizia științifică a scriiturii este o trimitere la Baudelaire, mai exact este o încercare de a rezolva una dintre problemele-cheie ale artei baudelairiene.

Urmându-l pe Edgar Allan Poe, Charles Baudelaire a urmărit, mai ales în *Florile Răului*, să creeze o formulă de artă perfectă, premeditată, lucidă, care să exprime necesitatea frumosului și a artei. Așa se explică în parte că, deși Baudelaire a fost un deschizător de drumuri în poezia modernă, poeziile sale – cu excepția poemelor în proză – respectă corsetul tradiției, al formelor poetice „perfecte”, cum ar fi sonetul. După formula lui Benjamin Fondane, el „simte că o revoluție în *materia* poemului cere *banalitatea* formei” (Fondane, 2013, p. 102). Pentru Baudelaire, forma literară era în același timp o mască menită să ascundă sau să compenseze estetic „răul” existențial și o obsesie personală, născută din dorința de perfecțiune. Această exigență formală a ascuțit foarte tare simțul critic al lui Baudelaire, care, după cum se știe, a fost un critic de artă extrem de valoros, aproape fără greș. Ceva din această puritate baudelairiană se regăsește și la Karnoouh, accentuându-i simțul critic (făcându-l uneori incomod pentru alții) și clarificându-i stilul. Aspectul cel mai relevant este însă legat de problema formei, în fapt de soluția lui Karnoouh la problema lui Poe și a lui Baudelaire. În cazul său, perfecțiunea nu vine din forma sonetului, ci din *caracterul științific al prozei*, din faptul că este o proză *adevărată*, a cărei referențialitate și sens de interpretare au fost îndelung verificate și căutate. Sarcina antropologului este, în acest

caz, aceea de a asigura științificitatea artei sale, ca și cum arta ar fi o știință a naturii. Această opțiune este și mai bine pusă în evidență de un text pur literar al lui Karnoouh: romanul *Autoportretul adolescentului îmbătrânind* (Karnoouh, 2015). El își subintitulează textul: „Scurt roman sociografic”. În felul acesta, atrage atenția asupra pretențiilor sale privind caracterul științific al romanului. El nu ar fi o simplă ficțiune, ci descrierea sociologică a unui mediu. Ar fi deci știință. Un roman, totuși unul „sociografic”. Eticheta ca atare funcționează, ca și în cazul lui Baudelaire, în calitate de mască. Karnoouh prezintă, într-un text dominant introspectiv, istoria unei iubiri, în mod evident a iubirii sale de la 50 de ani pentru o tânără femeie frumoasă. Pretenția este aceea a abstragerii totale din poveste (folosirea persoanei a treia fiind marca acestei abstrageri) și a obiectivării depline, a științificității. Nici în cartea de amintiri, intitulată *Reflecții și amintiri sau tribulațiile unui călător străin în România. 1971-2017*, Karnoouh nu se îndepărtează de proza sa științifică, fiind, oriunde s-ar afla, un etnograf în acțiune. Din nou, aceeași mască, deși nu prea bine jucată: în fapt, Karnoouh nu este un simplu „călător străin” prin România, unde și-a petrecut o bună parte din viață și de care este profund legat și prin opera sa. De altfel, cartea scoate în evidență toate aceste legături.

Ipoteza unei abordări baudelairene nu are rolul de a contesta valoarea științifică a operei lui Karnoouh, ci de a sublinia valoarea ei literară, de a evidenția forma ei idiosincratică și exigențele implicate într-o scriitură complexă și extrem de diversă tematic. Scopul acestei abordări este de a face vizibil un versant aproape ignorat al scriiturii lui Claude Karnoouh și supozițiile unei gândiri originale. Caracterul științific poate fi o formă de legitimare, cum se întâmplă la Marx sau Freud. Pentru puterea prozei sale, Harold Bloom l-a inclus pe Freud în marele canon literar occidental. Totuși, pretenția lui Freud a fost aceea că face știință. Evident, și Karnoouh pretinde că face știință și, evident, face, dar știința este forma și masca literaturii sale așa cum este sonetul pentru Baudelaire. Pregața literară în știință rămâne o formă de erezie, iar Karnoouh este, fără îndoială, un gânditor eretic.

SALVGARDAREA AUTONOMIEI

Ipoteza baudelaireană explică, măcar în parte, și alegerile metodologice ale lui Karnoouh, preferința sa pentru un anumit fel de a face știință și, de asemenea, pentru individualismul metodologic. El

recunoaște că științele umane nu ating exactitatea științelor naturii, dar le situează cel puțin la același nivel de complexitate: „... încă de la primii mei pași în decriptarea extrem de dificilă și de delicată a sensului cuvintelor și al gesturilor indigene, această activitate mi s-a părut mult mai dificilă decât operațiunea calculului integral necesar în termodinamica reacțiilor chimice” (Karnoouh, 2020). Nu știm, dar putem presupune că, în spatele alegerii lui Karnoouh de a urma științele umane în locul celor naturale se află o chestiune biografică, ceva care poate să țină de relația cu mama (iarăși, asocierea cu Baudelaire este inevitabilă). Oricum ar sta lucrurile, este clar că această trecere, mai exact această răzvrătire, i-a provocat o criză de legitimitate și, ca urmare, o nevoie de compensare prin accentuarea caracterului științific al prozei sale. Mai departe, deși apreciază școala interbelică a lui Dimitrie Gusti, pe care o opune interpretărilor de dreapta fascizante, Karnoouh este prea puțin înclinat către lucrul în echipă, ba chiar îl detestă: „El (antropologul – n.a.) trebuie să-și asume înstrăinarea nu ca pe un exotism spectacular și deci turistic, ci – dacă nu este animat de o aroganță și de o vanitate fără limite – ca pe o alteritate parțial inaccesibilă. (...) În echipă, după cum am avut de nenumărate ori dovada în ceea ce îmi povesteau țăranii sau alți indigeni, ești distrat și te distrezi; se formează un grup care, prin compoziția și afinitățile sale, este exact contrariul socializării sătenilor și care, de aceea, poate influența puternic atitudinea localnicilor față de cercetători.” (Karnoouh, 2020) Antropologul trebuie deci „să-și asume înstrăinarea”, altfel spus să trăiască singur. Acest program de studiu și această metodă au în mod evident o trăsătură existențială. Ea atrage atenția nu asupra antropologului, ci asupra lui Claude Karnoouh în carne și oase. Antropologul nu este un cercetător oarecare, ci o persoană anume. Este Claude Karnoouh cel care cercetează, iar cercetarea face parte din viața lui, o marchează, o influențează. Unul dintre textele cele mai importante din *Inventarea poporului națiune*, intitulat „Reviem”, scoate în evidență chiar de la început tocmai această implicare existențială a lui Karnoouh: „O să sfârșesc vreodată cu acești Carpați, care m-au uluit și mi-au pecetluit în chip hotărâtor nu doar activitatea profesională, ci viața întreagă? Să-mi fi întâlnit oare acolo destinul, la «răspântia imperiilor apuse», în această *Stimmung* a unei societăți și a unei naturi pe care, fără să-mi dau seama lămurit, le căutam poate de multă vreme? Să fi fost această întâlnire un fel de inițiere pentru mine,

care până atunci nu primisem decât o educație?” (Karnoouh, 2011, p. 263) Ce căuta tânărul cercetător francez în Carpați? El căuta, în primul rând, să-și îndeplinească activitatea profesională. Ce a găsit acest cercetător în Carpați? Și-a găsit, poate, destinul, iar cercetarea sa a fost, cu adevărat, o inițiere. Plasamentul – Carpații – nu pare a fi fost ales deloc întâmplător, el având legătură cu istoria familiei, care a plecat din această zonă în anii grei de la începutul existenței Uniunii Sovietice. Scenariul inițiativ include o întoarcere la origini. Acesta este unul dintre motivele pentru care figura lui Claude Karnoouh este atotprezentă în analizele sale etnografice. El, Karnoouh, stă de vorbă cu țăranii, el îi observă, le interpretează cuvintele și comportamentul, dar în același timp trăiește împreună cu ei, îi ajută și le cere ajutorul, îi inițiază în tainele tehnologiei moderne în timp ce primește de la ei tainele vechii lor înțelepciuni. El se cunoaște pe sine în același timp în care cunoaște comunitatea de țărani din Breb.

În câteva rânduri, Karnoouh se arată stupefiat de criticile răuvoitoare ale unor colegi români, care vedeau în această participare a sa la viața țăranilor o problemă metodologică gravă și o dovadă de incompetență profesională. În acest punct, iese din nou în evidență o temă importantă a lui Baudelaire: *autonomia* (persoanei și a discursului), pe care Karnoouh și-a însușit-o și căreia a căutat să-i dea o rezolvare în cadrele propriei sale vieți. După cum se știe, tema autonomiei baudelairiene este dezvoltată de Pierre Bourdieu în *Regulile artei. Geneza și structura câmpului literar*. Ca și Karnoouh, Bourdieu subliniază legătura strânsă dintre literatură și știință, dar mai ales ceea ce le desparte: „Nu există o mai bună dovadă a ceea ce desparte scriitura literară de scriitura științifică decât acea capacitate, specifică primeia, de a concentra și de a condensa în singularitatea concretă a unei întruchipări sensibile și a unei aventuri individuale, ce funcționează deopotrivă ca metaforă și ca metonimie, întreaga complexitate a unei structuri și a unei istorii pe care analiza științifică este nevoită să o explice și să o desfășoare cu foarte multă trudă” (Bourdieu, 1998, p. 53). Antropologul se confruntă, ca și scriitorul, cu această „singularitate concretă”, numai că, în cazul lui Karnoouh, ea este în mod specific orientată către sine, este văzută ca o „aventură individuală”, miza fiind aceea de a rezuma complexitatea structurii și a istoriei.

Individualismul metodologic este, în mod evident, o marcă a autonomiei, dar el trebuie să fie coroborat cu alte elemente pentru a-i

fi confirmată valoarea sau utilitatea. În anii săi de teren (anii 1970), petrecuți în România, Karnoouh a fost pe deplin conștient de contextul politic în care are loc cercetarea sa. Studiul său etnografic presupunea aplicarea unor tehnici de cercetare, cum ar fi angajarea de informatori (termen strict tehnic vizând cercetarea științifică). Karnoouh era conștient atât de raporturile sale cu ceilalți cercetători români, cât și de dimensiunea politică a propriei cercetări. El a ajuns să cunoască foarte bine diferențele (nu doar calitative) dintre scopurile cercetării sale și scopurile cercetării colegilor săi români și a criticat, în termeni drastici, atât instrumentarea filosofică a „culturii populare” de către filosofi ca Lucian Blaga și Constantin Noica, cât și apropierea ei de către propaganda de stat naționalistă (de care antropologii români nu erau nicidecum străini). Karnoouh știa că ochiul Securității vedea bine chiar și ceea ce se întâmplă în satul Breb din Maramureș, că este urmărit ca potențial spion, iar sătenii, oamenii la care locuia sau cu care se întâlnea, puteau fi, la rândul lor, urmăriți și interogați de către Securitate. Cercetarea are loc în acest context, pe care Karnoouh nu-l putea ignora nici din perspectivă umană, nici din perspectivă științifică. Figura cercetătorului era un subiect politic și politizat, fapt care, practic, excludea – ca inutilă epistemologic – abordarea „în echipă”, așa cum procedase Gusti, și impunea apropierea, creșterea gradului de empatie cu țărani. Abordarea sa a fost deci corectă, dar unele dintre textele sale vorbesc despre dificultățile imense întâmpinate înainte de a ajunge la o formulă teoretică și metodologică stabilă. În acea epocă, lui Karnoouh îi era imposibil să primească vreo confirmare a corectitudinii plasamentului său. O confirmare negativă a venit abia după 1989, când și-a putut consulta dosarul de urmărire operativă, când a confruntat așadar datele propriilor informatori cu cele ale informatorilor Securității. Această analiză pune în evidență deosebiri de natură și de finalitate între cercetarea științifică și cea informativă, dar și faptul că cele două erau intricate, acționau pe același „teren” de cercetare. Raportarea la un sistem închis, cum era cel comunist, nu avea nicidecum aceeași logică cu raportarea la sistemul deschis din care Karnoouh provenea. În timp ce, în aceeași epocă, autori francezi ca Foucault sau Barthes, anunțau moartea autorului, Karnoouh se confrunta, în România comunistă, cu problema autorului în carne și oase, amenințat de regim. El nu putea să facă abstracție de acest lucru fără să devină o parte a sistemului de propagandă

ceaușist, ca unii dintre colegii săi români. Această poziție determinabilă politic explică, măcar în parte, îndepărtarea treptată a lui Karnoouh de poststructuralism și adoptarea unei poziții antipostmoderniste și, într-o oarecare măsură, antimoderniste.

Datele din dosar dezvăluie că unii dintre membrii comunității din Breb aveau, într-un fel sau altul, obligația de a informa Securitatea asupra intențiilor de cercetare, ca și a vieții private a lui Claude Karnoouh. Unii au refuzat să-l incrimineze în vreun fel, cum este părintele Antal din Breb, care a transmis Securității că n-a putut afla nimic întrucât „(...) aparținând religiei reformate, de confesiune calvinistă, domnul profesor Karnoouh nu i se mărturisește decât lui Dumnezeu, direct și fără intermediar” (Karnoouh, 2020). Alții însă, cum ar fi colegii săi români, au abordat – probabil în lipsă de alte subiecte, dar în mod sugestiv – problema metodologică, acuzându-l pe Karnoouh de lipsă crasă de profesionalism: „Datorită părintelui Antal îmi puteam îndeplini, la rugămintea țăranilor, rolul de naș de botez sau de cununie. El îmi dădea acordul, reamintindu-le că toți calviniștii erau, în fond, botezați «în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh» și implicit că aceștia nu erau nici monoteiști, nici monofiziți, nici gnostici, neexistând deci nici un impediment teologic din partea Bisericii Ortodoxe pentru ca eu să fiu naș. Asta îmi îngăduia să fiu în același timp actor și observator al ritualului, ceea ce, dacă mă iau după denunțurile făcute la Securitate de unii dintre «bunii» mei colegi de la Institutul de Etnografie și Folclor din București (care, după decembrie 1989, au avut strălucite cariere academice), constituia proba tangibilă, evidentă, chiar dramatică a totalei mele incompetențe profesionale. Lectura acestor denunțuri «spontane», venite din partea unor proști nenorociți cu o spoială de cunoștințe folclorice, m-a amuzat foarte mult, ba chiar m-a încântat, aș îndrăzni să spun, pentru că adesea disprețul pe care ți-l arată cei slabi și lași e, în fond, dovada propriei demnități, a unei anumite mărinimii și a unui ascuțit simț al libertății” (Karnoouh, 2020). Karnoouh a inclus analiza dosarului său de la Securitate în interpretarea mai largă a activității sale de cercetare, subliniind astfel interesul său profund față de tema autonomiei. Este de presupus că, în anii dictaturii ceaușiste, nu i-a fost deloc ușor să-și definească și să-și salvgardeze poziția, dar dosarul ca atare pare să-i fi arătat că alegerile sale au fost corecte. Pozițiile adoptate atunci au avut bătaie lungă în plan teoretic. Pe de o parte, Karnoouh s-a opus – încă dinainte

de 1989 – interpretărilor naționaliste asupra modernității României; pe de altă parte, a respins anticomunismul retoric al elitelor de dreapta, după 1989. Cercetarea de teren și empatia cu țăranii nu l-au confiscat pășunismului, iar convingerile de stânga (a fost membru al Partidului Comunist Francez) nu l-au condus la integrarea în societatea românească a vremii. Dimpotrivă, a fost obligat, la un moment dat, să părăsească România. Această autonomie a poziției, de factură baudelairiană, are și alte componente, precum relația sa cu centrele de cercetare de la Paris, pentru care a lucrat, de valorificarea poziției politico-geografice, între Franța și România, între Vest și Est. Karnoouh a folosit aceste *distanțe* și contraste baudelairiene pentru a-și susține autonomia poziției și este semnificativ faptul că, la cei 80 de ani ai săi, își petrece cea mai mare parte a unui an la București.

BIBLIOGRAFIE

- Bourdieu, P. (1998) *Regulile artei. Geneza și structura câmpului literar*. București: Editura Art.
- Bourdieu, P. (2008) *Schiță pentru o autoanaliză*. București: Editura Art
- Fondane, B. (2013) *Opere XIV. Baudelaire și experiența abisului*. București: Editura Art.
- Geertz, C. (2014) *Interpretarea culturilor. Eseuri alese*. Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Giugăl, A.; Neumann, D. (2017). *Conversații la amurg. Aurelian Giugăl și Dan Neumann în dialog cu Claude Karnoouh*. Suceava: Editura Alexandria Publishing House.
- Heidegger, M. (2014) *Despre eterna reîntoarcere a aceluiași*. București: Editura Humanitas.
- Karnoouh, C. (2011) *Inventarea poporului-națiune. Cronici din România și Europa Orientală*. Cluj-Napoca: Editura Idea Design & Print.
- Karnoouh, C. (în curs de publicare) *Reflecții și amintiri sau tribulațiile unui călător străin în România. 1971-2017*. Suceava: Editura Alexandria Publishing House.
- Karnoouh, C. (2015) *Autoportretul adolescentului îmbătrânind*. Iași: Editura Adenium.
- Suciu, A. (2013) *Discursul autonom. Strategii de comunicare*. București: Editura Institutul European.

ÎN TRE REPTILĂ, UMANOID, HOMINIZARE ȘI UMANIZARE

Bruno Drweski

(Pentru „Amestecate”, către Claude Karnoouh,
iulie 2019)

Pentru cei de patru ori douăzeci de ani ai lui Claude Karnoouh, a cărui gândire creativă, deconstructivistă și iconoclastă, pe alocuri pesimistă, a făcut mai mult pentru a-mi trezi optimismul și încrederea în capacitățile creative decât atâtea discursuri și certitudini sforăitoare, pozitiviste, fade, conformiste, și în final sterile și triste.

Știm că în lumea noastră, în universul nostru unic sau parte a multiversului, orice efect are o cauză, iar aceasta este regula în tot continuu-mul nostru spațiu-timp. Această regulă este imuabilă și aceeași cauză dă întotdeauna același efect. Umanitatea gânditoare a încercat să înțeleagă sursa acestei realități echilibrate și și-a imaginat (sau a primit) o cauză primă, Dumnezeu, sau, în lipsă de altceva mai bun, hazardul... *Ab chao ordeo*. În orice caz, de fiecare dată când am ajuns să nu mai înțelegem mediul în care trăim, lucrurile pentru care diferenții noștri strămoși construiseră un răspuns care putuse părea coerent într-o anumită etapă istorică, a trebuit să ieșim din fostul cadru conceptual relativ echilibrat, elaborat, analizat, înțeles, pentru a porni în căutarea unui alt cadru conceptual, mai vast, mai înalt, mai „perfect”. Și de fiecare dată când ne-am confruntat din nou cu un zid în concepția noastră despre lume, strămoșii noștri au început prin a cădea într-un pesimism nelimitat, față de ei înșiși, față de cadrul lor social, față de civilizația lor, de viitorul lor ca oameni; dar de fiecare dată când au putut și știut să găsească, peste toate acestea, un mijloc de a depăși bariera, ființele umane (în general în cadrul unei noi civilizații) au redevenit niște optimiști organizați, ordonați și expansivi. Emulația între progres și conservare, între progresism și conservatorism, care a marcat de fapt toată istoria omenească – sub

o formă mai religioasă altădată, mai raționalistă astăzi –, poate să se decline ca o rivalitate între optimism și pesimism cu privire la perspectivele noastre pentru viitorul colectiv, pentru umanitate, pentru viață, pentru căutarea unui sens. Astăzi însă am atins poate, datorită descoperirilor din domeniul relativității și al fizicii cuantice, limitele ideale ale spațiu-timpului și putem să ne punem în mod rațional întrebarea: ce este dincolo de acesta? Un „dincolo” care rămâne imposibil de definit... ceea îi aduce pe unii către Dumnezeu, de unde „întoarcerea” actuală a religiosului, iar pe alții către o mare necunoscută de tip matematic.

ETNOCENTRISM ȘI LEGITIMITATE SAU CUM „OCCIDENTUL” ȘI-A ALES CE A VRUT DIN BAGAJUL ISTORIC

Ne dăm seama astăzi de limitele spațiu-timpului global, cosmic, istoric; dar printre altele acest lucru se întâmplă pentru că, este limpede, am atins în zilele noastre limitele propriului nostru cadru „civilizațional” elaborat plecând de la anumite elemente ale istoriei universale. Lumea noastră, care după apariția globalizării se confundă cu întreaga planetă, a fost cucerită de ceea ce numim „Occident” (deși pământul e rotund!), pentru justificarea căruia predecesorii noștri și pedagogii politici au ales să tragă din pachetul de cărți al trecutului anumite cărți, și nu altele. Ne-am obișnuit astfel să considerăm că originea „valorilor” și „gândirii” noastre provine de la gânditorii Greciei antice așa cum au fost ei reinterpretați conform normelor etnocentrismului vest-european, mai întâi prin intermediul Romei, apoi prin extensiile sale mai nordice, și marginal est-europene, dar mai ales nord-atlantice, anglo-saxone și în sfârșit nord-americane. Această dezvoltare a traiectoriei geografice a gândirii „occidentale” ne-a determinat (iar acum este vorba de întreaga umanitate, de acum „globalizată”) să negăm, să minimalizăm sau să neglijăm contribuțiile și descoperirile popoarelor zise „primare” și pe ale altor cercuri ale civilizațiilor dezvoltate, Asia Orientală, Africa Subsahariană, „Amerindiile”. Ba chiar și pe cele ale propriilor noștri „primi genitori” din Mediterana de Sud sau Est, levantini, mesopotamieni, egipteni, perși, semiți, care au fost împinși în negurile „preistoriei” în raport cu Grecia, chiar dacă aceștia rămâneau oricum mai aproape de „noi” din punct de vedere istoric, geografic, cultural și intelectual. De unde și marginalizarea, în memoria noastră, a rolului a ceea ce numim lumea arabo-musulmană, care este totuși moștenitoare directă – pentru

că nu a trecut prin ruptura produsă de „căderea Romei” – a Antichității, a Greciei, a Romei și a tradiției monoteiste.

Ciclurile noastre de optimism și pesimism au variat așadar după cum a evoluat puterea etnocentrismului nostru „occidental”. Se presupune deci că „noi” am fost, în mod succesiv, cele trei „faruri” ale întregii – sau aproape întregii – umanități creative, progresiste, unice și excepționale. Suntem „greco-latini”, uitând de rolul – cu siguranță, adesea bine îngropat – al Ugaritului, al Sumerului, al Egiptului, al Persiei și chiar de indo-greci, fără să mai pomenim de Nubia, Yemen, Oman, Abisinia etc. Iar gândirea greacă ar fi fost fără îndoială de neconceput fără inițierea filosofilor greci în cunoașterea egipteană și fără transmiterea, prin intermediul fenicienilor, a întregii cunoașteri antice acumulate (Mathieu, 2014; Barbotin *et al.*, 1991).

Suntem „creștini”, uitând că știm că vederile noastre religioase, re-denumite recent „iudeo-creștine” din cauza conjuncturii politice sionizante, datorează tot atât de mult Ugaritului, Sumerului sau Egiptului cât „poporului lui Dumnezeu”, și că prelungirile sale „eretice” sau „apocrife” au produs islamul, iar fără dinamica acestuia nu am fi găsit, fără îndoială, o limbă comună nici cu moștenirea semitică primară, nici cu moștenirea Antichității grecești (Saadé, 2011).

Suntem „aducători de progres”, tot într-o presupusă continuitate cu Antichitatea cea mai timpurie, uitând rolul creativ al civilizației construite de musulmani, cu creștini de toate obediențele, cu evrei, arabi, perși, turci etc., care au transmis și dezvoltat moștenirea Antichității dar și, în parte, pe cea pe care ei înșiși au primit-o de la Indii, de la Africa Subsahariană și chiar de la China, adesea prea îndepărtată de ochii noștri.

Aceste trei centre nevralgice incontestabile ale civilizației ai cărei moștenitori suntem și al cărei monopol credeau că îl au gânditorii noștri mai tardivi ne-au obișnuit, în perioadele prielnice, cu un optimism cuceritor și mesianic, părinte al „progresismului” care s-a manifestat mai ales pe parcursul celor trei valuri de globalizare (marile descoperiri și colonizarea Americilor, colonizarea Africii și Asiei, expansiunea imperialistă și globalizată a capitalismului), dar și în timpul epopeii comuniste. Iar criza actuală a capitalismului, ca și cea a contraponderii sale – socialismul „real” –, ne-a dus către un pesimism colectiv profund, comparabil cu șocul resimțit altădată după „căderea Romei”... cădere a Romei occidentale, de fapt, în timp ce o nouă Romă se ridică în Orient, iar apoi, ca urmare, noi centre de dezvoltare aveau să se nască mai

la est sau mai la sud, Damasc, Bagdad, Tombuctu, Delhi, Samarkand, Ispahan, Constantinopolul otoman, Moscova etc., adesea întinzând mâna către civilizația Chinei și a Extremului Orient al Eurasiei.

OCCIDENTUL ACCIDENTAT

Eșecul cruciadelor aruncase deja vestul Europei într-un pesimism profund, care a coincis cu orientarea sa către Atlantic și cu tentativele de Renaștere și de Reformă, dar și cu războaie religioase de o intensitate ce nu fusese până atunci cunoscută în istoria umanității. Toate acestea aveau să ducă la Iluminism, care a avut drept consecință, printre altele, socialismul științific. Totuși, chiar dacă predecesorii noștri credeau deja că se află în centrul tuturor dinamicilor, chiar și în această perioadă produsul intern brut din Indii și din China erau cele mai mari din lume (Database1b, 2007), lucru remarcat destul de recent, ca urmare a dezvoltării pesimismului nostru „civilizațional” post-colonial și sub efectele „crizei” capitalismului care durează deja de vreo cinzeci de ani. Și, în plus, PIB-ul acestor două țări, și al multor altora, sunt din nou pe cale să le depășească pe cele ale puterilor occidentale...

De fiecare dată când cădem în pesimism, se pune deci din nou aceeași întrebare fundamentală: Are viața vreun sens? Progresul științific și tehnic duce oare către un progres social, moral, etic? Umanul este oare, în sine, bun sau rău? Iar răspunsurile merg în mod evident mai degrabă într-un sens negativ, căci aceste întrebări sunt puse într-o perioadă de criză, de repliere, de retractări, de regresie, de pesimism, de reacție. Orgoliosul care se credea și își dorește în continuare să se creadă în centrul unei lumi, *a fortiori* dacă este „necredincios”, se simte atunci însingurat, pierdut, orfan, nihilist. Supusul care crede, sau crede că vede mâna unui Dumnezeu atotputernic în fiecare regresie vorbește despre sosirea pedepsei divine. În timp ce optimistul vrea să plutească în continuare, cu orice preț, în acest ocean de mizerie și crede în continuare și pentru totdeauna în destinul radios inițiat de un Dumnezeu milostiv sau de însăși creativitatea naturală infinită cu care este dotat omul. Cum a formulat-o Mao Zedong: „Unul se împarte în două.”

CE ESTE UMANUL?

Ființa umană este un corp dotat cu un creier pe care unii îl concep ca fiind împărțit în trei blocuri distincte suprapuse, pe când alții găsesc

interacțiuni permanente, dialectice și dinamice între un creier reptilian anarhic, un creier paleo-mamifer mai elaborat și un creier mamifer uman mai dezvoltat (Fredin, 2016; Zara, 2014). Tuturor acestora, unii le adaugă un suflet și, cum spun musulmanii, „inteligența inimii”. Prima etapă a vieții animale, etapa reptiliană, împinge către o atitudine binară, a avea/a nu avea, a cuceri/a nu cuceri/a fugi. În cea de-a doua etapă se dezvoltă transmiterea și compasiunea față de cei apropiați și de anturaj, uneori chiar mai mult la anumite animale. Și în sfârșit găsim la oameni, la unii dintre oameni, dragostea transcendentală, compasiunea infinită, misticismul, abnegația. Echilibrul între aceste tendințe, aceste tentații, aceste pulsuni și aceste capacități se manifestă ca o tensiune permanentă între calcul și depășire, intelect și afectiv, instinct și rațiune, conștient și inconștient. O parte din activitatea noastră cerebrală poate să ne împingă către orgoliu sau egoism, individual, familial, tribal, etnocentric, de castă, iar cealaltă parte către depășirea acestora, către compasiune, altruism, solidarități, chiar și dragoste. Există o evoluție fizică; există și o evoluție intelectuală și socială; dar există oare o evoluție psihică, mentală, morală, etică? În final, există progres al umanității?

Îmbătrânind, orice ființă umană – la fel cum, la nivel colectiv, orice formațiune socială – se confruntă cu limitele sale și cu perspectiva morții. Ceea ce are drept efect normal – sau provoacă în general – un reflex de retragere către sentimentele cunoscute în copilărie, către nevoile primare și către opinii conservatoare. Acest lucru se verifică atât la nivel individual, cât și la nivelul societăților și civilizațiilor. Ciclul vieții este, până la urmă, același pentru minerale, vegetale, animale, oameni și societăți: agregare – apogeu – dezagregare, ceea ce constituie cel mai mare mister al vieții, îndeosebi pentru cel „necredincos”.

Societatea noastră dezvoltată, post-capitalistă, post-colonială, post-industrială și post-occidentală se află în plin proces de îmbătrânire din cauza unei piramide a vârstelor care este dezechilibrată de efectele densității urbane, ale individualismului, ale consumerismului, ale egoismului. Din cauza contracției a ceea ce nu mai îndrăznim să numim, după Hitler și din cauza lui, „spațiu vital”. Acest proces individual, național și internațional poate fi inserat în ciclul pe cale de a se încheia al civilizației „occidentale” post-mediteraneene, care a trecut prin cicluri succesive mergând de la Levant către Italia apoi către Europa de Nord-Est, apoi către Anglia, și în sfârșit către Statele Unite. Această traectorie civilizatoare și-a plantat de acum lăstarii în alte părți, în matricea

rusă, chineză, indiană, africană, sud-americană etc., unde putem constata astăzi că lăstarii aceștia sunt mai vioi uneori decât în solul lor de proveniență. Levantul „arabo-musulman” este plasat în acest context în mijlocul contradicțiilor geopolitice, geo-culturale și sociale, între centrul pe cale de a deveni periferic și fostele periferii ale capitalismului colonial în etapa de re-dinamizare. Viitorul ne va spune dacă acest dinamism va aduce progres și alternative la ordinea-dezordine actuală. Cine va juca un rol distructiv? Cine va juca un rol constructiv? Și cine va juca un rol pasager?

În orice caz, putem constata că optimismul a părăsit astăzi țărmurile Atlanticului de Nord și că fenomenele de retractare, pe care unii le-ar califica drept reacționare, pătrund încet-încet în cercul încă dominant, cel în care perspectiva *no future* primează. Am remarcat deodată cu greu, sau poate chiar deloc, că această nouă etapă, aducând cu ea atât criza capitalismului (Benjelloun, 2019), cât și pe cea a socialismului, deci criza întregii modernități, a permis depășirea, cel puțin dintr-un anumit punct de vedere, a etapei conflictului frontal între idealism și materialism, așa cum l-am cunoscut din secolul al XIX-lea încoace. Căci astăzi avem de a face cu idealști „de dreapta”, la fel de pesimiști ca materialistii „de stânga”, uniți între ei în cultul descreșterii, al naturii și al lui *no future* (Georgescu-Roegen, 1979). Dar avem de a face și cu „idealști”, „teologi ai eliberării” (Boff, Romero, Frei Betto, Esack, Eliaçik ș.a.), optimiști noi, care cred într-un Dumnezeu care-și va îndeplini promisiunile mesianice, după cum avem de a face cu „materialiști” marxiști care continuă să creadă în legile progresiste ale istoriei. Toți aceștia dau un sens vieții față în față cu chinurile unui cult neo-malthusian (Jacquard, 2009; Malthus, 1846) în care nimic exaltant n-ar putea să ne aștepte, iar catastrofele sanitare, războinice, climatice ar urma să ne înghită.

Ca întotdeauna pe parcursul istoriei, renaște opoziția pornind de la cei care văd în acest context omul ca pe o ființă în mod intrinsec rea, imuabilă, reptiliană, dotată chiar din vîna sa de o capacitate de distrugere și auto-distrugere morbidă nelimitată, din cauza progresului tehnic și tehnologic pe care l-a inițiat într-o manieră nefericită și care în final nu va aduce decât dezastre oamenilor, animalelor și sfintei naturi împotriva căreia nu ar fi trebui să ne revoltăm niciodată (Flipo, 2014; Lehugueur, 2005). Adam și Eva n-ar fi trebuit să mănânce fructul interzis și nici nu

ar fi trebui să se revolte împotriva naturii (Lipietz, 2007; Bonnet, 2008). Aceștia nu pot să accepte ca civilizația „lor”, cercul „lor” cultural, viața „lor” să fie pe cale să se termine fără să le fie recunoscut un loc de prim rang în prezicerea catastrofei. Fenomenul este cu deosebire răspândit în generația mic-burgheză parvenită de după șaiszeci și opt, aproape terminată, care vede, odată cu apropierea morții, că visele și futilitățile lor din tinerețe sunt compromise, în timp ce generațiile aflate în ascensiune, care sunt în cea mai mare parte scoase din dinamica istoriei de contra-revoluții, fie ele și „colorate”, se concentrează pe gestiunea provizoriului, a virtualului și a futilului permanent, în încercarea lor de a-și găsi un loc cât de cât stabil în momentul în care norii se adună, iar marea freamătă.

Tuturor acestora, optimistul le va răspunde că omul a demonstrat în fiecare etapă a istoriei sale că deține un potențial de depășire și de progres, cerebral, intelectual, moral, etic, social, care s-a dovedit a fi întotdeauna nelimitat, și care dă vieții sensul său veritabil. Sens în care se vor regăsi atât scepticul convins că există un proces „constructivist” imanent, și îndoindu-se de Dumnezeu pentru că a fost de atâtea ori dezamăgit de divinitățile create după chipul și asemănarea omului, imaginate sau apropiate de oameni, cât și cel care crede într-un principiu suprem transcendent ce depășește aceste divinități imaginare. Conform acestor două categorii de optimiști, și de data aceasta, ca întotdeauna, omul va izbândi în a pune în operă sau „planul divin”, sau „legile istoriei”, într-un proces mesianic de hominizare-umanizare creatoare și progresistă, proces lung, fără îndoială, dar ineluctabil, observabil și, în cele din urmă, luminos. Și va depăși astfel crizele politice, economice, ideologice, demografice, climatice, culturale, civilizaționale de astăzi. Către promisiunea unor zile mai bune¹, când noi nu vom mai fi, noi, ființele umane din *anno Domini* 2019.

Dar dacă constructorii piramidelor, cei ai templului Angkor, cei ai Marelui Zid Chinezesc, ai Constantinopolului, ai Alhambrei, ai Taj Mahal-ului, ai orașului Sankt-Petersburg, ai catedralelor, ai universităților, ai laboratoarelor și ai cunoașterii enciclopedice etc. nu au văzut cu ochii lor – și de altfel știau prea bine că nu vor vedea niciodată – ceea ce realizau, nu cumva acest lucru demonstrează cel puțin că, dincolo de

¹ Aluzie la un film francez din anul 2014, *Les lendemains qui chantent*, care are ca personaje doi tineri orfani ce-și văd distruse speranțele de a reuși în viață (n.t.).

viața noastră, a noastră ca indivizi, ca familie, ca „trib” și ca cerc cultural, putem întrezări semnele unei vieți care ne depășește pe toți și în care fiecare își găsește, la un moment dat, locul – prin muncă, producție, creație a ceea ce a realizat într-o direcție care ne depășește pentru că atinge inimaginabilul și absolutul, atunci când este făcută cu bune intenții și cu preocuparea de a atinge perfecțiunea?

Nu este oare acesta criteriul după care toate civilizațiile, toate credințele, toate ideologiile, toate reprezentările ideal judecă în cele din urmă operele și pe oamenii care le-au desăvârșit cu convingere și cu credință? Așadar, deasupra dezbatelor religioase sau agnostice ale trecutului, putem ajunge punctul în care constatăm că, până la urmă, credință și fapte sunt același tot. Calea către pace și înțelepciune nu este oare să constăți că ceea ce contează cu adevărat este să crezi că trebuie ca ceea ce realizăm sau am realizat să fie pas cu pas transmis în chip cât mai apropiat cu putință de perfecțiune către cei care vor ști să continue operele noastre, care oricum ne depășesc? Căci în marele fluviu al vieții și al creației, „nimic nu se pierde, totul se transformă”.

BIBLIOGRAFIE

- Barbotin, C.; Bovot, J.-L.; Delange, E.; Denoyelle, M.; Descamps, S.; Harle, D.; Pierrat, G.; Ros, D.; Vernerey, D. (1991). *L’Egypte et la Grèce antique*. Paris: Gallimard.
- Benjelloun, B. (2019) „Appui et levier”, *La pensée libre*, iulie. Disponibil la: <http://www.lapenseelibre.org/2019/07/n-177-appui-et-levier-4.html> (Accesat: 31 iulie 2019).
- Bonnet, M. (2008) „De quelques représentations possibles du péché originel”, *Topique*, 4(105), pp. 143-160. Disponibil la: <https://www.cairn.info/revue-topique-2008-4-page-143.htm> (Accesat: 3 iulie 2019).
- Databaseblb (2007) *Evolution et chiffres du PIB de 1500 à nos jours en France, Royaume-Uni, Allemagne, Etats-Unis, Japon, Chine et Inde*. Disponibil la: <http://databaseblb.unblog.fr/2007/12/02/evolution-et-chiffres-du-pib-de-1500-a-nos-jours-en-france-royaume-uni-allemande-etats-uni-japon-chine-et-inde> (Accesat: la 28 iulie 2019).
- Flipo, F. (2014) *Heidegger et les critiques de la technique : une clarification des enjeux*. Disponibil la <http://sens-public.org/article1060.html> (Accesat: 31 iulie 2019).
- Fredin, J. (2016) *Un cerveau tri-unique*. Disponibil la: <https://www.futura-sciences.com/sante/dossiers/medecine-stress-comprendre-gerer-stress-855/page/11> (Accesat: 31 iulie 2019).

- Georgescu-Roegen, N. (1979) *Demain la décroissance. Entropie, écologie, économie, traduction, présentation et annotation Jacques Grinevald et Ivo Rens*. Lausanne: Pierre-Marcel Favre.
- Jacquard, A. (2009) *Le compte à rebours a-t-il commencé?* Paris: Editions Stock.
- Lehugueur, M. (2005) „Heidegger – Objet politique non identifié”, *La Pensée libre*, aprilie-mai. Disponibil la: <http://www.lapenseelibre.org/article-heidegger-objet-politique-non-identifie-partie1-79608399.html> și <http://www.lapenseelibre.org/article-heidegger-objet-politique-non-identifie-partie2-79608536.html> (Accesat: 31 iulie 2019).
- Lipietz, A. (2007) *Marx et la Nature*. Disponibil la: <http://lipietz.net/Marx-et-la-nature> (Accesat: 31 iulie 2019).
- Malthus, T.R. (2010) *Principes d'économie politique*. Paris: Dalloz. Versiunea originală publicată în 1846.
- Mathieu, F. (2014) *Platon, l'Égypte et la question de l'âme*. Paris: In Libro Veritas.
- Meadows, D. (2013) „Il est trop tard pour le développement durable”, în A. Sinai (ed.), *Penser la décroissance. Politiques de l'anthropocène*. Paris: Presses de Sciences Po, pp. 195-210.
- Saadé, G. (2011) *Ougarit et son royaume. Des origines à sa destruction. Beirut: Presses de l'Ifpo, col. Bibliothèque Archéologique et Historique nr. 193*.
- Zara, O. (2014) *Savez-vous que nous avons 3 cerveaux dans notre corps ?* Disponibil la: <http://www.axiopole.info/2014/07/12/trois-cerveaux> (Accesat: 22 iulie 2019).

Traducere de Ruxandra Ivan

FUNCȚIILE LIMBAJULUI

Horia Vicențiu Pătrașcu

ABSTRACT

This work aims at mapping four functions of language: the gnoseological function, the praxiological function, the demiurgical function and the magical function. A relation of contradiction is instituted between the first two, but as we shall see, in a weak sense they allow some amalgamation. The other two are the creative and the operating functions of language. The article dwells on the possibilities of establishing various relations between these latter functions.

Keywords: *functions of language, praxiological, gnoseological, demiurgical, magical*

FUNCȚIA PRAXIOLOGICĂ ȘI FUNCȚIA GNOSEOLOGICĂ

În cartea sa, *A muri pentru o idee. Despre viața plină de primejdii a filosofilor* (Editura Humanitas, 2018), Costică Brădățan, profesor de filozofie la Universitatea din Texas, analizează conceptul de martiriu filosofic. Suntem obișnuiți să alocăm epitetul martir doar acelor creștini care s-au jertfit pentru credința lor și să ignorăm că există și un sens laic al acestui termen. Martirii filosofi sunt cei care s-au jertfit pentru o credință, într-un fel mai generală, mai cuprinzătoare decât cea a credincioșilor. Există vreuna? Ce „obiect” al credinței poate fi superior lui Dumnezeu însuși? Să spunem că filosoful-martir crede în ceea ce crede însuși Dumnezeu-Persoană și de aceea credința lui pare abstrusă și impersonală, ideatică și rece, matematică și... fantomatică. El crede în ceva situat *deasupra* chipului lui Dumnezeu, pe care de aceea nici nu-l invocă – decât... pentru exemplificare, privindu-l *de sus*. Martirul filosofic moare pentru ideile... lui Dumnezeu sau – pentru a rezuma diferența dintre martirul religios și martirul filosof: în timp ce primul moare pentru Dumnezeu, celălalt moare pentru... ideea de Dumnezeu... Dar

cel care moare pentru o idee, fie ea și ideea de Dumnezeu, nu va stârni niciodată atâta compasiune în sufletele maselor câtă stârnește cel care moare pentru Persoana lui Dumnezeu sau pentru o ființă vie, oricât ar fi ea de terestră și de mărunță... De aceea martirii filosofi sunt aproape necunoscuți marelui public – mare consumator de drame și tragedii, de morți... personificate.

Ignorarea „fenomenului” martiriului filosofic se datorează, crede Brădățan, și rarității acestuia, chiar dacă numărul restrâns al martirilor filosofi este compensat de numele lor ilustre. Pare-se că societatea nu le acordă decât câtorva onoarea de a-i omorî... Și, chiar și pe aceștia, cu greu, după mari precauții și îndelungi „insistențe” de-ale acuzaților. Este cazul lui Socrate, despre a cărui condamnare la moarte s-a spus că ar fi fost de fapt un „suicid judiciar”, dar și al lui Giordano Bruno – executat după aproape un deceniu de „negocieri” cu Inchiziția sau mai exact după negocieri de-ale Inchiziției cu Bruno. De asemenea, Thomas More – om al puterii el însuși o vreme – refuză constant „ofertele” de a se împăca cu autocefalia bisericii engleze, proclamată de Henric al VIII-lea. Nu este poate cazul Hypatiei – ucisă cu bestialitate și „fără aviz” de „gorilele” Sfântului Chiril, patriarh al Alexandriei. Nu este nici cazul lui Jan Patočka – mort în urma unei hemoragii cerebrale provocate de anchetarea lui dură de către poliția comunistă cehoslovacă. Dar implicarea ultimilor trei în viața religioasă și politică (mai curând ar trebui să spunem în viața religios-politică, căci cele două dimensiuni sunt mereu în legătură) era, pentru oamenii puterii din acele vremuri, prea evidentă și periculoasă – ca executarea filosofilor amintiți să mai poată fi evitată.

Între filosofi și oamenii politici relația este mereu tensionată, în primul rând – și vom adânci tema puțin mai jos – pentru că fiecare categorie practică un alt tip de „discurs”. Politica este inconceptibilă fără *politețe* și fără *poliție*, fără diplomație și forță coercitivă, în timp ce valorile întemeietoare ale filosofiei sunt *adevărul* și *libertatea*. Pentru filosof numai un adevăr acceptat liber își merită acest nume, iar libertatea gândirii sale se înclină, de bună voie, doar din convingere, în fața evidenței; cunoașterea filosofică este un act de *recunoaștere* a puterii adevărului, singura putere *legitimă* pentru filosof.

Or, dușmănia neîmpăcată dintre filozofie și politică își are originea în cele două funcții fundamentale ale limbajului: *funcția pragmatică*,

praxiologică și *funcția gnoseologică*. Politicianul operează numai cu funcția praxiologică a limbajului, cu alte cuvinte, pentru el limbajul are o valoare de întrebuințare și poate fi modificat în raport cu scopurile sale: dobândirea puterii, desfășurarea unei acțiuni, implementarea unei idei sau credințe în mințile și sufletele oamenilor. Pentru filosof, funcția fundamentală a limbajului este cea gnoseologică. Nimic nu poate fi mai presus decât adevărul, nici un scop – oricât de „nobil” ar părea, nimic nu poate justifica sacrificarea adevărului. Diferența radicală dintre filosof și omul politic se poate reduce la aceasta: nici o faptă nu poate fi bună în afara adevărului – crede filosoful; faptele pot fi bune independent de adevăr – crede omul politic. Pentru omul politic „adevărul” poate fi manipulat în slujba atingerii binelui (propriu sau colectiv, individual sau general, temporar sau etern), în vreme ce pentru filosof manipularea adevărului este inacceptabilă, iar „binele” rezultat în urma unei asemenea manipulări este un fals bine, un bine aparent, care-și va dezvălui în timp nocivitatea.

Fapt este că societatea umană – așa cum a fost concepută din cele mai vechi timpuri – este una *politică*, una bazată, construită pe primordialitatea funcției pragmatice a limbajului, cea pentru care adevărul are o valoare instrumentală și nu una absolută. Iar dacă ascunderea adevărului este mai utilă decât rostirea adevărului, falsul și minciuna vor fi preferabile – din punct de vedere practic și moral – adevărului. Măsurată după efectele sale, minciuna produce mult mai multe avantaje decât rostirea adevărului – și poate că, într-adevăr, una dintre cele mai geniale cotituri ale umanității a fost descoperirea minciunii. Ea este atât de legată de începuturile umanității – ale omului așa cum îl cunoaștem astăzi, ale omului *care a ales modul politic de a exista, funcția pragmatică/praxiologică a limbajului* – încât aproape toate miturile antropogonice vorbesc, invariabil, despre un act primordial al ascunderii, al disimulării, de o minciună originară. Prometeu ascunde focul și-l aduce oamenilor, iar pedeapsa pentru această îndrăzneală este, de asemenea, ascunsă sub un chip deopotrivă ademenitor și înșelător. Adam se ascunde de Dumnezeu, îl minte pe Dumnezeu după ce, la rândul lui, a fost mințit de Diavol. Zeus însuși, tatăl zeilor și oamenilor, este ascuns de mama sa, Rhea, printr-o înșelăciune. Exemplele ar putea umple câteva pagini. Semnificația lor poate fi desprinsă cu ușurință: umanitatea a optat *ab initio* pentru funcția praxiologică a cunoașterii, pentru

modul politic de existență. Cealaltă funcție, funcția gnoseologică și modul filosofic de existență au trebuit să rămână în umbră, la margine și în opoziție cu modul de existență acceptat de societatea umană. Conflictul dintre filosof și societate, dintre *vita activa* și *vita contemplativa* este, de aceea, unul de esență, unul înrădăcinat în dualitatea funcțională a limbajului, în cele două dimensiuni ale limbajului – adică ale trăsăturii fundamentale a ființei umane. La începutul lumii sale, odată cu apariția limbajului articulat, omul a trebuit să decidă dacă va folosi limbajul pentru a arăta sau pentru a ascunde, pentru a revela sau pentru a disimula... A trebuit să opteze care funcție a limbajului – cea praxiologică sau cea gnoseologică – este mai importantă. Și, după toate probabilitățile, a fost aleasă cea praxiologică.¹ Lumea noastră este clădită pe temeliiile acestei alegeri primordiale. Filosofii sunt cei care fac notă discordantă cu această „întemeiere” politică a lumii, deși – mai ales în ultima vreme – se încearcă „politizarea” filosofiei în sensul supunerii ei dimensiunii praxiologice a limbajului. Dar, cum am văzut deja, o filozofie praxiologică, o filozofie care să-și supună demersul sensului pragmatic al limbajului este o contradicție în termeni. După cum se poate constata, filosofia pragmatistă/utilitaristă nu poate veni decât împreună cu ceea ce se numește „moartea filosofiei”. Filosofia nu poate avea, prin definiție, un sens pragmatic-politic. Filosofia rămâne mereu – chiar dacă dispare *in actu* vreme de secole – *cealaltă* potențialitate a limbajului, valența lui gnoseologică, expresia celeilalte funcții a limbajului, temeiul celui alt mod de a exista – al omului și al societății...

SCHIȚĂ DE PORTRET: FILOZOFIE ȘI AUTISM...

Dacă societatea umană este construită pe temeiul ipocriziei, al minciunii general acceptate, al prefăcătoriei, filosoful face o figură aparte,

¹ Comentând pe marginea cuvântului elen al adevărului – *aletheia*, Heidegger constata că în chiar „esența” sau miezul adevărului stă tocmai opusul lui – „uitarea”, „starea de ascundere”, ceea ce ar însemna că ascunderea, „uitarea” ar fi mai *originare* decât adevărul. Pentru a înțelege cum ascunderea poate să preceadă dezvăluirea (un alt termen semnificativ) adusă de adevăr – trebuie să avem tot timpul în minte ipoteza unei pre-mergeri originare a funcției praxiologice a limbajului. Mai exact limba propriu-zisă se constituie pe solul acestei negări a funcției gnoseologice și, în acest sens, se poate vorbi despre o ascundere originară, despre o „uitare” primordială. Filosoful are datoria de a înlătura această uitare și de a descoperi funcția gnoseologică a limbajului, adânc îngropată sub și chiar dincolo de limba propriu-zisă – care este manifestarea funcției praxiologice a limbajului.

stranie, neliniștitoare. El este cel care pune în discuție – prin comportamentul său, prin cuvintele sale – înseși temeiurile societății umane. Prin aceasta el singur se exclude din ea, înainte să fie exclus de ceilalți, înainte de a fi judecat și executat. Matei Călinescu, descriind experiența tragică pe care a avut-o cu fiul său suferind de autism, rezuma – în *Portretul lui M.* – autismul ca fiind „incapacitatea organică, fiziologică de a minți.” Mult din marginalizarea pe care o suferă copilul bolnav de autism provine tocmai din această incapacitate de a se supune comandamentului fundamental al societății sau mai precis al socialității: „învață să minți frumos; ascunde ceea ce crezi, gândești sau simți; prefă-te!” Or, filosoful este „autistul” societății umane din toate timpurile, de altfel el – ne spune Brădățan – preferă de multe ori singurătatea, retragerea – și poate tocmai pentru a nu fi nevoit să mintă, să se prefacă, să plătească zilnic obolul Ipocriziei. Cine știe dacă nu acesta este chiar motivul „chemării pustiei” pentru unii dintre semenii noștri: oameni care nu pot literalmente suporta minciuna – presupusă de orice organizare umană, fie ea oricât de sacră. Dacă societatea umană s-a construit la un moment dat pe temeiurile ipocriziei, ale minciunii, e de presupus că există o categorie – e drept minoritară – de oameni „sinceri” până în măduva oaselor, de oameni care nu pot accepta – aproape fiziologic – acțiunea și pasiunea minciunii și ipocriziei.

Dacă pentru unii limba este mediul ascunderii sau al „prelucrării” adevărului, pentru ceilalți limba este mediul de exprimare, de dezvăluire a adevărului. Pentru unii limbajul înseamnă în primul rând capacitatea de a nu spune ceea ce crezi cu adevărat și de a ascunde ceea ce este evident; pentru ceilalți limbajul este doar mijloc de căutare și de comunicare a adevărului, de dezvăluire a ceea ce este ascuns, de vizibilizare a ceea ce este invizibil.

ȘTIINȚA ȘI RELIGIA – EXPRESII ALE FUNCȚIEI GNOSEOLOGICE SAU ALE FUNCȚIEI PRAXIOLOGICE A LIMBAJULUI?

Avem acum de răspuns la două posibile întâmpinări: prima privește știința, cealaltă religia. Știința nu privilegiază și ea, oare, funcția gno-seologică a limbajului? Și atunci nu este încercarea noastră de a defini filosofia prea îngustă, lăsând un întreg domeniu la o parte? Așa s-ar părea. Numai că, de fapt, științele au în general un obiect de studiu mult

îndepărtat de lumea omului, de „lumea vieții”, iar privilegierea funcției gnoseologice a limbajului se manifestă într-un mod specific, majoritatea științelor fiind nevoite, pe măsură ce devin mai riguroase, mai exacte, să-și construiască un limbaj special, în timp ce filosofia rămâne în cea mai mare parte, cu toate conceptualizările și metodele ei, fidelă limbii naturale (chiar dacă aceasta este fatalmente marcată de originea sa praxiologică) și nu se îndepărtează de lumea omului și a vieții. Filosofia este, așadar, mult mai susceptibilă de a intra în conflict cu paradigma praxiologică a limbajului pentru că interferează cu aceeași tematică, cu același câmp problematic, abordat și tranșat într-un mod radical opus, explicit sau implicit, de modul politic de a gândi, de a acționa și de a... exista. În orice caz, ori de câte ori științele au părăsit limbajul lor special și s-au apropiat de problemele umanului, de lumea omului și a vieții, de câte ori au interferat cu domeniul politico-religios (teologico-politic) și credințele adânc implantate în mințile noastre, oamenii de știință au fost obligați să îmbrace mantia filosofică, comportamentul lor, dar și tratamentul la care au fost supuși fiind cu totul similare celor manifestate, respectiv suportate de filosofi. Să ne gândim numai la soarta unui Galileo Galilei sau la concepția darwinistă pentru a înțelege că ori de câte ori științele se exprimă cu privire la lumea vieții și a omului, ilustrează, fiecare în felul ei, conflictul originar, fundamental dintre dimensiunea gnoseologică și praxiologică a cunoașterii.

Dacă științele beneficiază de un tratament cu totul privilegiat în epoca noastră, fiind „promovate” drept cunoașterea exemplară, cunoașterea-model, model căruia trebuie să i se supună și cunoașterea filosofică, acest fapt nu se datorează însă, în nici un caz, funcției lor gnoseologice – ca opusă celei praxiologice – ci tocmai „neutralității” științelor, indiferenței lor față de lumea omului și a vieții. „Cunoașterea științifică” este cum nu se poate mai convenabilă pentru „omul politic” pentru că aceasta nu se exprimă cu privire la aspectele esențiale pentru om și societate – aspecte cu privire la care se exprimă însă el, omul politic, și... filosoful. Cunoașterea științifică fiind neutră, poate fi „folosită” și manipulată politic, dacă omul politic va considera necesar. El poate găsi oricând dovezi științifice ca să-și justifice ideologia, deciziile, acțiunile. Astăzi orice acțiune politică este dublată de un studiu științific, de un studiu de fezabilitate. Astăzi „cercetătorii” sunt utilizați pentru a justifica politica... educațională, alimentară, internațională. Evident, nu

vorbim de cazurile imorale în care institutele de cercetare sunt finanțate și servesc explicit obiectivele „omului politic”, fiind plătite să ajungă la anumite rezultate favorabile implementării unor măsuri politice, dar chiar și acolo unde există așa-numita „obiectivitate” științifică – sau mai ales acolo – rezultatele cercetării pot fi folosite, exploatate și de o direcție ideologică și de cealaltă, și de o anumită „politică” și de către cea care o combate pe aceasta.

În primul rând însă atractivitatea științelor este dată astăzi de *aplicabilitatea* lor, de faptul că pot fi *folosite* în viața practică. Armonia dintre științe și epoca actuală provine tocmai din faptul că ele furnizează *sensului praxiologic al existenței* atâtea și atâtea argumente, atâtea și atâtea motive de mândrie. Dovada absolută că științele sunt bune este că folosesc, sunt practice, produc efecte în realitate. Științele au devenit pentru epoca actuală însuși arhetipul cunoașterii tocmai pentru valența lor praxiologică, nicidecum pentru cea gnoseologică. Științele reprezintă cel mai dezirabil lucru pentru „omul politic”: cunoașterea pusă în slujba vocației sale praxiologice, modelului său praxiologic de viață. Când însă știința renunță la această „slujbă” în care a fost angajată de omul politic și se apucă să dea curs naturii sale adânci, gnoseologice, ea devine negreșit filosofică și intră în conflict cu politica și cu „omul politic”.

Cea de-a doua obiecție ar putea viza teologia, credința religioasă, învățătura bisericească, pe scurt, așa-numita cunoaștere revelată... Nu avem și în acest caz de a face cu o funcție gnoseologică? Prin ce se diferențiază martirul filosof de martirul religios? Nu vrea și omul religios ca și filosoful să cunoască ultimele temeuri ale existenței (care pentru primul poartă numele simplu de Dumnezeu, iar pentru celălalt numele de Ființă)? Care este diferența dintre cele două tipuri de „cunoaștere” – cea filosofică și cea religioasă? Vom răspunde scurt: în esență nu este nici o diferență! Atât omul religios cât și filosoful urmăresc, vizează, intenționează misterul existenței. Dar chiar dacă intenția este elementul comun al cunoașterii religioase și al cunoașterii filosofice, parcursul acestora le deosebește până la diferența radicală, aceea dintre filozofie și politică, dintre gnoseologie și praxiologie. În măsura în care „cunoașterea religioasă” rămâne în apropierea intenției sale inițiale, ea este extrem de apropiată, aproape indistinctă de cunoașterea filosofică. Avem neprețuite exemple în acest sens – în scrierile Sfinților Părinți, în scrierile unor mistici sau ale unor teologi. Doar că de cele mai multe ori se

întâmplă ca cunoașterea religioasă să vireze puternic spre dimensiunea praxio-politică a existenței. Ceea ce o apropie de această dimensiune, făcând-o să intre în cele din urmă cu totul în „ordinea” ei este momentul *deciziei*. Decizia, hotărârea de a crede într-un „adevăr” sau în altul, de a urma o cale sau alta și de a acomoda judecata, rațiunea acestei decizii inițiale este „miezul” politic al cunoașterii religioase, care din acest moment nu mai este de fapt cunoaștere, ci simplă credință (*doxa*). Religia, ca și politica, este interesată de urmarea unui anumit program – considerat sacru, indiscutabil, infailibil – și de inserarea, implementarea lui în lumea vieții și a omului, de realizarea acestuia. Tot ceea ce pune în discuție „programul”, „decizia” este respins fără drept de apel sau dezbătut, pentru a salva aparența „libertății de credință” – doar pentru a fi, ulterior, respins. Ceea ce „rațiunea” credinciosului acceptă este ceea ce este în acord cu principiile sale fundamentale, cu „decizia” lui inițială, cu programul-proiect original. Tot restul este „erezie” sau „filozofie”, „despicare a firului în patru”, vorbărie fără sens. Religia este, în esența ei instituțională, o organizație politică și de aici, din acest acord intern, genetic, derivă apropierea ei constantă de-a lungul întregii istorii de puterea politică, apropiere într-atât de semnificativă, încât am putea numi domeniul pe care amândouă îl revendică și în care ambele sunt prezente printr-un singur termen compus – domeniul politico-religios sau domeniul religios-politic. Dacă urmărim istoria doctrinelor bisericești – căci și aici vorbim de o istorie –, vom vedea că „mișcarea”, „evoluția” acestora se explică prin acțiunea a doi factori: „nucleul” dur, decizia „politică” luată la un moment dat: „*e bine să crezi asta!*” (nu e deloc o întâmplare că instaurarea marilor religii se leagă de un personaj politic, de exemplu răspândirea creștinismului de decizia politică luată de Constantin, devenit ulterior Sf. Constantin cel Mare) și, al doilea factor, istoria intelectuală și socio-economică. „Credința” este, desigur, criteriul în funcție de care orice adaos este acceptat sau respins ca erezie, binecuvântat sau pus la index, dar uneori credința însăși trebuie să se mai moduleze după „noile” descoperiri științifice sau cuceriri tehnice. Știința, după cum am văzut, este neutră, deci ușor de folosit în orice direcție am dori, așa încât dacă vrem să demonstrăm existența lui Dumnezeu (o absurditate, de altfel), știința ne pune nenumărate resurse, statistici și tabele, unități de măsură și rezultate certe care să dovedească că Dumnezeu într-adevăr există. Ceilalți – care pretind că nu cred în Dumnezeu (de fapt cred căci altfel nu s-ar osteni să-i dovedească

inexistența; de altfel demersul lor este mult mai apropiat de una din cele mai profunde părți ale teologiei creștine, teologia apofatică) vor folosi datele științifice pentru obiectivul opus. Mai greu îi este religiei să răspundă descoperirilor din filozofie, din mișcarea liberă a gândului și a ideii, mai ales când gândul și ideea filosofică urmăresc (și cum ar putea să nu o facă?) să deslușească și să înțeleagă problemele pe care religia le proclamă drept „taine”. Un filosof își scrie singur numele în registrul Indexului de îndată ce se apucă să scrie cuvântul Dumnezeu. Religia nu poate accepta că domeniul ei problematic poate fi abordat din afara dogmelor sale, din afara „deciziei” politice. Oricine vorbește de Dumnezeu fără să fie „membru” al clerului sau, dacă este, cine-și permite să vorbească despre Dumnezeu fără să citeze la fiecare două rânduri Scriptura sau „legislația” ecleziastică în vigoare este ca un avocat care pledează într-o cauză fără să facă mereu trimitere la codurile juridice în vigoare. Fidelitatea, loialitatea față de Sfânta și Apostoleasca Biserică se dovedesc prin citările repetate din textele canonice, prin argumentul autorității. Ele sunt mai curând dovezi de fidelitate, asigurări în privința loialității celui care scrie decât sprijin edificator pentru lector.²

FUNCTII SUPRA-UMANE ALE LIMBAJULUI: FUNCTIA MAGICĂ ȘI FUNCTIA DEMIURGICĂ

Este timpul să ne referim și la celelalte două funcții ale „limbajului”, funcții mai neobișnuite, atribuite de fantezia umană lui Dumnezeu, zeilor sau unor supra-oameni. Aceste două funcții sunt: *funcția demiurgică*, funcție a limbajului divin, căci numai Dumnezeu poate *crea* prin Cuvântul său, prin simpla pronunțare a numelui lucrului ce urmează să prindă ființă, funcție redată magistral în începutul *Genezei* și în *Evangelia după Ioan*.

Dacă cuvântul-creator are capacitatea de a face lucrurile pe care le rostește, cuvântul-magic are proprietatea de a opera asupra lucrurilor deja

² „Citările” și „referințele bibliografice” – obligatorii în lucrările academice contemporane – provin din acest tipar scolastic, dintr-o istorie seculară de învățătură și învățământ bisericesc/religios, ele având de fapt – *mutatis mutandis* – același rol paralingvistic/metalingvistic de asigurare a „establishmentului” cultural-academic cu privire la loialitatea/fidelitatea ta față de el. De aceea găsim tot atât de puține lucruri „revoluționare” în lucrările academice pe cât găsim în predicile unui preot de țară...

create, de a le face să acționeze prin simpla pronunțare a unei comenzi. Pare a fi cuvântul imediat subordonat cuvântului divin și creator, în strictă legătură cu el, dar lipsit de puterea lui creatoare, productivă în sens propriu. Pare că ține de a doua etapă a creației divine, de aceea îl întâlnim în primul rând asociat unor personaje divine – secundare sau divinități însăși – după ce Creația a fost deja încheiată. Astfel, limbajul folosit de Iisus este în mare parte un limbaj de factură magică – el poruncește bolnavilor să se însănătoșească, morților să învieze, demonilor să-l părăsească pe cel demonizat. Dar și Dumnezeu-Tatăl apelează la funcția magică a limbajului după încheierea Creației Sale. El poruncește primilor oameni să iasă din Eden, norilor să potopească lumea, El, prin cuvântul său magic, aduce bunăstare sau abate nenorociri peste oameni și țări. Practic, de îndată ce Creația este încheiată, Dumnezeu însuși acționează numai prin intermediul Cuvântului-magic, singura funcție activă a limbajului este funcția sa magică, cea demiurgică retrăgându-se pentru totdeauna. Nici măcar după „sfârșitul” acestei lumi limbajul demiurgic nu mai este cu putință, toate acțiunile Cuvântului vizând numai ceea ce este deja dat – în sensul restaurării ordinii primordiale a lumii sau, preliminar acesteia, în sensul distrugerii răului prezent în lume. Aceeași funcție magică a limbajului este invocată ca „putere” a oamenilor, în speță a oamenilor credincioși, de către Apostolul Pavel sau de către Iisus însuși: cel care crede va putea să învieze morții, să miște munții din loc, să vindece bolile trupești și pe cele duhovnicești.

Deși diferit în esență și în consecințele sale de limbajul demiurgic, limbajul magic păstrează „amprenta stilistică” a acestuia: succint, concentrat, exprimând direct și ferm, fără șovăire, voința „operatorului”, concentrat al unei supra-cunoașteri sau expresie a unei vederi supra-raționale, a unei intuiții dincolo de judecata obișnuită. Formule precum „Piei, Satano!”, „Sesam, deschide-te!” sau „Ia patul tău și umblă!” ori unele rugăciuni de cerere adresate lui Dumnezeu reprezintă un tip aparte de limbaj – unul care nu reprezintă realitatea dată, nu o reconstruiește explicativ, ci pur și simplu acționează, direct, asupra ei. Fie că la acest tip de limbaj se ajunge în urma unei prealabile inițieri, a unei revelații sau inspirații, limbajul magic se diferențiază de celelalte tipuri de limbaj prin această acțiune directă asupra realității – pe care, spre deosebire de limbajul creator, nu o creează, iar spre deosebire de limbajul gnoseologic – nu se mulțumește să exprime o înțelegere asupra ei.

Singura de care poate fi apropiat limbajul magic este funcția praxiologică a limbajului. Într-adevăr, orice tip de limbaj „praxiologic” și deci politic are drept „ideal regulativ” formula magică, „comanda”, „ordinul”, „porunca” în conformitate cu care realitatea să se ordoneze într-un fel sau în altul. Doar că formula magică rămâne doar un simplu ideal, limbajul praxiologic-politic „acționând” asupra realității doar într-un mod indirect, derivat – prin construirea unor modele de realitate și elaborarea unor „metodologii” de aplicare a acestora și prin solicitarea unei adeziuni la acestea prin repetarea sau semnarea anumitor „formule de credință”. Limbajul praxiologic nu ajunge la a acționa asupra realității decât într-un mod derivat, indirect, deductiv. Din anumite principii teoretice se deduc anumite consecințe care, la rândul lor, sunt – prin diferite metode – aplicate, realizate. Limbajul magic, cum am văzut, nu are nevoie de asemenea intermediari. El este direct, simplu, concis și cu o imensă forță de acțiune asupra realității date. El nu este un limbaj demiurgic, creator, dar re-creează lumea, o re-dispune în conformitate cu propria voință a „operatorului” acestui tip de limbaj. Magia și vrăjitoria – în toate variantele ei – țin de acest tip de limbaj magic. Furorul provocat de practicile magice și vrăjitoarești provine din diferența enormă, radicală față de tipul de limbaj acceptat, agreat de societatea umană așa cum s-a constituit ea. Fundamentul lumii noastre este limbajul praxiologic-politic, chiar dacă, inevitabil, vom întâlni prezente inserții din celelalte tipuri de limbaj, chiar dacă celelalte limbaje supraviețuiesc ca surogate sau la marginea lumii noastre. Limbajul magic îl angoasează pe „omul politic”, în sensul freudian al angoasei: îi stârnește un ambivalent sentiment de atracție-repulsie. Este, cum am spus, idealul său „regulativ” de care-l desparte însă o întreagă știință „secretă”, „ocultă”, sau o „investire” supranaturală. În vremuri de început „omul politic” putea pretinde că-l posedă, că, prin cuvântul său, poate porunci norilor să aducă ploaia, și soarelui să strălucească din nou. Pretenție extrem de riscantă întrucât neadeverirea „puterilor” sale „lingvistice”, neverificarea lor în experiență îi atrăgeau deseori detronarea sau chiar moartea. Renunțând să mai fie în mod explicit „șaman”, omul politic și-a menținut fascinația pentru limbajul de tip magic și și-a păstrat anumite atribute și însemne heraldice vagi care amintesc totuși de această „înșușire” magică pe care a avut-o la începuturi – fie ca șaman, fie ca rege-zeu sau rege-preot suprem. Fascinația a continuat și s-a „externalizat” în persoana

astrologului sau a „alchimistului” pe care nu rareori îi întâlnim în „palat” sau întreținând relații cordiale cu casele conducătoare. Chiar și în zilele noastre „magicianul” este prezent într-o formă laicizată și cvasi-științifică în persoana „manipulatorului” de serviciu – fie că-l numim „expert în comunicare”, „consilier”, „comunicator” etc.³ Cu toate acestea, magia și vrăjitoria îi provoacă aceluiași om politic suficientă repulsie pentru a deveni uneori cel mai înverșunat „vânător de vrăjitoare”. Frustrat de incapacitatea sa de a stăpâni arta directă a „poruncii”, a poruncii care produce efecte imediate – fără constrângere și fără diplomație, fără poliție și fără politete –, a poruncii care produce supunerea benevolentă și chiar recunoscătoare a celorlalți, omul politic își varsă năduful asupra celor care pretind că dețin această imensă putere. El trădează, prin chiar ostilitatea lui față de magie, dorința ascunsă de a o stăpâni, puternica sa atracție față de ea.

COMBINĂRI ALE CELOR PATRU FUNCȚII ALE LIMBAJULUI

Aceste patru funcții ale limbajului au fost prezentate într-o „puritate tipologică”. Este bine știut că tipurile sunt categorii ideale, în realitate ele amestecându-se în diferite proporții și întreținând relații unele cu altele. Putem distinge totuși fenomenele de limbaj în funcție tocmai de gradul mai mare sau mai mic în care se apropie de un anumit tip-ideal de limbaj. În privința combinațiilor posibile între aceste tipuri, trebuie făcute câteva precizări. Dacă între funcția praxiologică și cea pur gnoseologică (exprimată cel mai bine de filozofie în sensul ei clasic, de mod de viață/existență întemeiat pe valoarea absolută a cunoașterii) nu poate exista nici un fel de combinație, nici un compromis sau amestec, totuși între funcția praxiologică și funcția gnoseologică, în sensul ei mai slab, științific, există nenumărate întrepătrunderi. Politica revendică o anumită cunoaștere – neapărat de ordin științific, nu filosofic (vezi „științele politice”, „sociologia”, „psihologia maselor/popoarelor”), o cunoaștere

³ În forme grotești figura magicianului intim asociat vieții politice revine explicit în vremurile moderne. Este cazul scandalului iscat în jurul așa-numitei „flăcări violet” – un fel de flux subliminal cu puteri magice – emis de un așa-numit parapsiholog, Aliodor Manolea, flăcără care ar fi paralizat orice forță de reacție a unui candidat la alegerile prezidențiale, Mircea Geoană, favorizându-l astfel pe contracandidatul său, Traian Băsescu.

practică, aplicată, *politică*. Așadar, o primă clasă rezultată din combinarea dintre cele două tipuri ideale principale s-ar putea numi: funcția (derivată?) *praxiologic-gnoseologică* (ilustrată de științele politice, sociologie, economie, etică aplicată și orice „știință” ce poate fi folosită în scopurile atingerii diferitelor obiective ideologice).

Tot astfel, în filozofie, există posibilitatea unei acomodări a funcției gnoseologice cu o funcție praxiologică *slabă* a limbajului, în sensul că filosofia poate visa ca, prin însuși exercițiul ei cognitiv, să producă modificări în subiectul cunoscător, o *edificare* a acestuia. Supunerea trupului propriu minții sau rațiunii, proprietățile terapeutice sau curative ale filosofiei (deci filosofia ca „medicină a sufletului”) și chiar filosofia ca mod de viață au fost atât de mult asociate filosofiei încât au devenit locuri comune ale acesteia. Dar trebuie precizat încă o dată că funcția praxiologică este aici prezentă într-un grad diminuat și într-un sens slab, mai întâi pentru că ea nu reprezintă nici într-un caz scopul cunoașterii, ci doar un efect al acesteia sau o anexă necesară pentru buna desfășurare a exercițiului cognitiv (de tipul *mens sana in corpore sano*). Trebuie să nu pierdem niciodată însă din vedere faptul că gnoseologia – în sens pur, filosofic – nu poate ajunge la un compromis cu praxiologia, în schimb praxiologia se poate folosi – și se folosește din plin – de cunoaștere în sens slab, în sensul științelor – neutre din punct de vedere axiologic – pentru a-și atinge propriile interese.

Funcțiile obișnuite ale limbajului se pot combina, la rândul lor, cu funcțiile supra-umane ale limbajului, magică și demiurgică. Astfel, din combinarea dintre funcția *praxiologică și magică* a limbajului, rezultă – după cum am văzut – în primul rând ritualurile politice și religioase sau religios-politice (ceremonii, diferite culte, imnuri, însemne naționale, dar deopotrivă „parapsihologia”, „științele comunicării” și artele manipulării sau acea „știință” a influențării subliminale, asociată de publicul larg profilului serviciilor secrete sau de „inteligentă”). *Funcția demiurgică* se combină, cum am văzut, cu *funcția magică* a limbajului întrucât ambele funcții sunt integrate de același personaj „suprem”, Dumnezeu – care după ce creează elementele lumii, le poruncește *să fie* într-un fel sau în altul, să acționeze într-o anumită manieră, manieră care, în mod firesc, ar trebui să coincidă cu însăși natura intrinsecă a acelor elemente –, din moment ce cel ce comandă este chiar cel ce le-a creat.

Se poate pune însă în legătură funcția *gnoseologică* (pură, filosofică) cu *funcția magică* a limbajului (căci cu funcția praxiologic-politică am constatat că există o dualitate, o opoziție inerentă, iar funcția

demiurgică este rezervată doar figurii Creatorului)? Credem că ele sunt, într-adevăr, puse în legătură de un anumit tip de filozofie care revendică puterea de a acționa asupra lumii și lucrurilor grație înțelegerii, prin și mulțumită cunoașterii pe care o posedă. Este ceea ce se numește în mod curent *gnosticism*. Gnosticismul este rezultatul combinării dintre funcția gnoseologică și cea magică a limbajului, este un fenomen cultural sau „lingvistic” de ordin gnoseologic-magic. Gnosticii cred că cel care „știe totul poate totul”, gnosticii nutresc credința că atingând cele mai înalte culmi ale cunoașterii și înțelegerii – realitatea, ba chiar zeii, sau însuși Dumnezeu, ni se vor supune, vor asculta de noi, de voința noastră. Adam aparține acestui tip de „limbaj”, în acest limbaj îi vorbește Diavolul când îl face să creadă că poate ajunge la Dumnezeu, că poate fi ca Dumnezeu printr-o cunoaștere supremă. De altfel, „Diavolul” se pare că este specialist în acest tip de limbaj, din moment ce tot el tentează prin aceeași ispită, a cunoașterii supreme și deci, prin ea, a puterii supreme, o altă figură arhetipală a culturii europene, Faust.

Evident, „demonizarea” acestui tip de limbaj are rațiuni istorice, ea fiind urmarea secolelor întregi de luptă dintre Biserică și gnosticism, adică dintre religie ca instituție politică și centru de putere și un curent de gândire care afirma explicit posibilitatea fiecărui om de a dobândi puterea (supremă) prin cunoașterea totală (supremă). Gnosticismul a constituit contraponderea bisericii, a religiei-instituție, a urmărit-o mereu, de cele mai multe ori din imediata ei vecinătate, ceea ce a provocat o imensă furie clerului, adică omului politic în versiune sacramentală, care dorea să-și păstreze pentru sine însuși monopolul asupra spiritului ființei umane. Gnosticii au fost precursorii democratizării spiritului, a acelei facultăți misterioase (spirit, minte, pneuma, imaginație) prin care omul putea cunoaște, intra în contact (și stăpâni) cele mai ascunse niveluri ale universului. Ei sunt precursorii iluminismului modern, care susținea – într-o versiune mai tare sau mai moderată, mai spirituală sau mai laicizată – același lucru: stăpânind cunoașterea, omul devine stăpânul lumii și al vieții, ori măcar al propriei sale vieți. Biserica nu putea accepta această eliminare a ei din poziția de intermediar absolut necesar între oamenii obișnuiți și Dumnezeu (eponim al unui conglomerat de substanțe și însușiri: adevăr, ființă, dreptate, iubire etc.) De aceea Biserica a urât cel mai mult gnosticismul, mai mult chiar decât filosofia – mult mai modestă sau pe deplin indiferentă cu privire la exercitarea puterii rezultate

din înțelegere sau cunoaștere. Dacă filosofia urmărește ceva o face în așa fel încât propria voință să se supună în totalitate adevărului cunoscut, în nici un caz să-l folosească pe acesta ca instrument în atingerea altor scopuri; adevărul este pentru filozofie un scop în sine, în vreme ce pentru gnostic – ca și, într-un cu totul alt sens, pentru omul politic, pentru omul practic – este doar un „mijloc” spre altceva (în cazul gnosticului – mântuirea, iluminarea etc.) Plotin, Origen, Evagrie, Dionisie, misticii sunt cei care țin de acest tip de limbaj – gnoseologic-magic.

Aceste tipuri delimitate până acum – cele principale: praxiologic, gnoseologic, demiurgic, magic și cele subsecvente: praxiologic-gnoseologic (științele, științele aplicate, științele ingineresti, științele politice, sociologia), gnoseologic-praxiologic („înțelepciunea”, „cumpătarea”, „ataraxia”, „filosofia ca mod de viață”), praxiologic-magic (parapsihologia, științele comunicării, artele manipulării, programarea neuro-lingvistică, „gândirea pozitivă” și orice terapie de ordin lingvistic) și gnoseologic-magic (gnosticismul, misticismul, „iluminismul” – în sens larg și propriu, spiritualismul) sunt „elementele” din care este alcătuită lumea Logosului, așa cum a fost concepută de ființa umană din cele mai vechi timpuri până astăzi.

TOTALITATEA FUNCȚIILOR LIMBAJULUI – IPOSTAZIATĂ CA DUMNEZEU

Gândirea umană i-a atribuit lui Dumnezeu – ca ființă supremă și paradoxală, ca suveran absolut – posesia *tuturor funcțiilor limbajului*. Numai că Dumnezeu este, în același timp, ființa situată dincolo de limbaj – și chiar dincolo de gândire. Ca fiind Unul absolut, el nu poate fi afectat de dualitatea presupusă de limbaj și gândire. De aceea, limbajul și gândirea au fost văzute ca „atribute” ale lui Dumnezeu – în care Dumnezeu este și în același timp nu este prezent, ca niște însușiri sau chiar „persoane” divine, neidentificate cu însăși esența lui Dumnezeu, dar decurgând din aceasta într-un mod aproape de neînțeles pentru mintea umană. Sofia, Înțelepciunea, Cuvântul – sunt numele acestor atribute, iar cititorul poate urmări în foarte mici detalii istoria concepțiilor legate de „limbajul” sau „gândirea” lui Dumnezeu. Nu este locul să stăruim asupra acestor detalii – extrem de interesante. Vom spune doar pe scurt că cele patru funcții ale limbajului apar în mod evident și cu privire la

Dumnezeu, căci funcția demiurgică este doar una dintre ele, într-o formă de discurs specific din care nu lipsesc paradoxurile și „afirmațiile-negative” și „negațiile-afirmative” de tip apofatic. Dumnezeu este cel care creează lumea prin Cuvânt (funcția demiurgică), face ca lucrurile să se miște, să acționeze în mod direct într-un anumit fel prin Cuvântul său (funcția magică). Dar Dumnezeu este și cel care *cunoaște* – într-un mod intuitiv, direct, arhetipal – sufletul oamenilor și esența lucrurilor, dar și – într-un mod mijlocit prin limbaj, respectiv prin rugăciune – cererile oamenilor, dorințele lor, căința și implorarea îndurării divine. Dumnezeu este cel care *aude*, deci cel care ascultă și cel care, prin prealabila sa ascultare, solicită o anumită rostire adresată lui (rugăciunea). Rugătorul aude această ascultare prealabilă a lui Dumnezeu și auzind-o începe să i se adreseze celui care de cele mai multe ori, dacă nu întotdeauna, îi vorbește numai prin însăși ascultarea sa. Așadar funcția gnoseologică a limbajului este activă și în cazul lui Dumnezeu, dar într-un fel univoc, doar ca limbaj ce-i este adresat lui de creatură. Cunoașterea lui Dumnezeu este, am văzut, situată deasupra limbajului căci el are o percepție numenală a lucrurilor, cunoașterea lui nu poate fi făcută dependentă de reprezentări, deci de limbaj. Și totuși limbajul apare, în funcțiunea sa gnoseologică, în sensul „decriptării mesajului” rugăciunii – prin rugăciunea sa omul se face cunoscut lui Dumnezeu, Dumnezeu îl cunoaște pe om. În sfârșit, funcția praxiologic-politică nu este nicidecum absentă din „limbajul” lui Dumnezeu: Dumnezeu îi învață, îi îndeamnă pe oameni să acționeze într-un fel anume pentru a obține un efect sau pentru a-și desăvârși lucrarea; li se adresează oamenilor ca unor colaboratori sau ca un adevărat șef de echipă (repartizează sarcini, dă indicații, stabilește coduri etice sau de bune practici).

E foarte adevărat că o funcție sau alta îi este atribuită lui Dumnezeu în funcție de profilul epocii, al lumii istorice sau al culturii; dacă în Antichitate Dumnezeu era mai ales Cuvânt-magic, în Evul Mediu Dumnezeu era în primul rând Cuvânt-cunoaștere, aproape toată teologia medievală gravitând în jurul funcției gnoseologice (problema relației dintre atotștiința divină și libertatea umană, a păcatului originar), drept sursă a Adevărului absolut (problema dintre atotștiința divină și puterea divină, respectiv întrebarea: are Dumnezeu puterea de a schimba adevărurile eterne, are Dumnezeu vreo putere asupra adevărului?), disputa gnosticismului – Dumnezeu este cunoaștere, iar la cunoașterea divină

poate ajunge și ființa umană, mântuirea este posibilă prin cunoaștere. Teologia medievală, scolastică este încercarea de a-l înțelege sau cel puțin traduce, transpune pe Dumnezeu în limbajul rațiunii. În epoca modernă Dumnezeu este mai ales conceput praxiologic-politic (problema Binelui, a teodiceei: este Dumnezeu bun, cum e posibil să apară răul într-o orânduire a cărei sursă este o ființă perfectă, deci bună?; încercarea de a judeca acțiunile lui Dumnezeu în funcție de criteriul binelui, o judecată aplicată, praxiologică asupra divinității.) Și totuși acest ultim tip, praxiologic-politic, însoțește întreaga „istorie a lui Dumnezeu”, dat fiind că este într-un profund acord cu însăși structura generativă a religiei ca instituție social-politică.

BIBLIOGRAFIE

Brădățan, C. (2018) *A muri pentru o idee. Despre viața plină de primejdii a filosofilor*. Traducere de Vlad Russo. București: Editura Humanitas.

ROMÂNIA ȘI EUROPA DE EST:
DE LA FANTOMELE TRECUTULUI
LA VORTEXUL PREZENTULUI

INTELECTUALI EVREI ÎN ROMÂNIA: IDENTITATE, IDENTIFICARE ȘI AUTOIDENTIFICARE

Michael Shafir

ABSTRACT

Using two matrices, the study examines the utility and the shortcomings of using some social-political concepts in analyzing the options of Jewish writers of Romanian language in the 19th and 20th centuries.

Key words: *identity, identification, self-identification, presupposed identity, imposed identity*

Să tot fie cincisprezece ani de când am fost prezentat unuia dintre foștii fruntași ai Partidului Național Liberal. După o convorbire mai degrabă jovială în cursul căreia am schimbat impresii în ale politichiei, respectivul avea să-și exprime surprinderea că vorbeam românește fără accent. Naiv, i-am explicat că deși absentasem din țară vreme de trei decenii fără un an, nu pierdusem nicicând contactul cu limba și cultura ei. Nu despre asta era vorba, mi-a explicat interlocutorul meu ca unui prost ce eram. Vorbeam românește nu numai corect, dar și „fără accent idișist (sau idișean?)”. Pe când colegii evrei pe care el îi avusese la școală sau la universitate...

Spre rușinea mea, recunosc că am schimbat subiectul. Mă aflu în casa sa. Niscaiva reguli elementare îmi spuneau că nu jignești nici gazda, nici musafirul. Episodul însă a continuat să mă urmărească. Ah, memoria și evreii!... Îmi imaginam că încălcăm politețea și îi răspundeam „cum merită”. Că îl întrebam dacă a auzit vreodată de Lazăr Șăineanu, al cărui *Dicționar universal al limbii române*, apărut în 1896, a cunoscut nu mai puțin de nouă ediții, ultima, postumă, datând din 1943 (*Lingviști și filologi...*, 2001, p. 60; Voicu, 2008, p. 34). Adăugam că același Șăineanu fusese pionierul istoriei lingvisticii și filologiei române și că tot el a fost

primul cercetător de anvergură al folclorului românesc, cu a sa *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice* (1895). În imaginara mea confruntare nu uitam, desigur, să-i pomenesc interlocutorului meu de Haim (Hariton) Tiktin, morfolog și gramatician, venit pe meleaguri românești la vârsta de 20 de ani din Germania, și prieten (așa cum avea să devină și Mozes Gaster) cu Mihai Eminescu (*Lingviști și filologi...*, 2001, pp. 11-15). Despre Gaster eram bine informat, stându-mi la dispoziție excepționala monografie editată de regretatul meu prieten Victor Eskenasy (Gaster, 1998), căreia, pe parcursul anilor, aveau să i se adauge numeroase studii, transformându-l pe rabinul savant în ale cercetării folclorului în personalitatea cea mai cunoscută dintre evreii care au pus bazele cercetării limbii, literaturii și folclorului pe aceste meleaguri (Florea, 1997; Florea, 2003; Florea, 2007; Florea, 2008; Ornea, 2001, pp. 148-154; Stanciu, 2001a, pp. 53-62; Stanciu, 2001b, pp. 163-172; Stanciu, 2001c, pp. 75-87; Lingviști și filologi..., 2001, pp. 34-38). Îi adăugam, mai apoi, pe Ioan Aurel Candrea, pe Jack Byck, și cum l-aș fi uitat pe Alexandru Graur? Treceam apoi la scriitori, înregistrând astfel o victorie incontestabilă, folosind tactica denumită de către regretatul Nicolae Cajal „realsemitism”.

Numai că îmi reaminteam atunci că sunt un adversar al acestei tactici; că nu sunt de părerea că evreii din România au datoria să-și demonstreze contribuția la cultura țării pentru a-și justifica „dreptul la drepturi”, ceea ce, se subînțelegea din tactică, i-ar pune chiar în avantaj față de alte minorități etnice, mai puțin proeminente cu palmaresul lor. Argumentul meu împotriva „realsemitismului” se baza (continuă și azi să se bazeze) și pe o cunoaștere oarecum aprofundată a istoriei recente. Nu cunosc în Europa contribuții mai pronunțate ale evreilor la cultura comunităților din care făceau parte decât cele din Germania și Ungaria secolului al XIX-lea și al XX-lea. Nicăieri Emanciparea nu a fost mai profundă. Nicăieri identificarea cu respectivele societăți nu a cuprins un număr mai larg de persoane de descendență evreiască. Rezultatul se cunoaște. De aici încolo încep să se nască problemele analitice.

Prima mi se pare clară: identitatea și identificarea nu se află neapărat într-o relație de reciprocitate. Entuziasmul cu care evreimea maghiară primește trupele horthyste (și nu puțini sunt cei care reamintesc evreilor din România acest act de „neloialitate”) poate fi explicat în termeni cultural-istorici, mergând înapoi la „compromisul” din 1867 și la

politica asimilaționistă a Ungariei, contrastul cu România aceleiași perioade fiind, desigur, izbitor. Avem de a face cu vestitul Articol 7 al Constituției din 1866 care excludea evreii de la încetățenire *ab ovo* (Ornea, 2002, p. 299) (cum bine formula lucrurile Zigu Ornea) și că amendamentul acestui articol în 1879 impus de către Conferința de la Berlin din anul precedent a fost una din primele manifestări ale „schimbării simulate” (Shafir, 1985, pp. 54-63, 68-69, 74-75, 96-97 100-127, *passim*) ce avea să caracterizeze viața politică pe meleagurile noastre de la începutul modernității și până azi. Naturalizarea *personală* (excepție făcând cei 883 de evrei participanți la Războiul de Independență, încetățeniți în bloc) implica o perioadă de așteptare de nu mai puțin de zece ani și aprobarea acesteia de către *ambele* camere ale Parlamentului, ceea ce a făcut ca până în 1912 să primească cetățenia română mai puțin de 4.000 de persoane dintr-o populație care, potrivit recensământului din 1912, număra 216.702 evrei (Ornea, 2002, pp. 287-288)¹. Schimbarea survenită în 1919 (din nou sub presiune externă) și introdusă în Constituția din 1923 a rezolvat problema pentru...15 ani. În cele numai 44 de zile ale existenței sale, guvernul Goga-Cuza apucă să promoveze un decret lege care duce la pierderea cetățeniei de către 36,3% dintre evreii ce o dobândiseră pasămite ilicit, iar în 1940 guvernul Ion Gigurtu introduce infama legislație discriminatorie a „legii sângelui” care agravează mai departe situația celor „vinovați” de a fi descendenți (fie și parțial) ai evreilor, indiferent dacă se creștinaseră sau nu (Ornea, 2002, p. 189; *Evreii din România între anii 1940-1944...*, 1993; Ancel, 2001, pp. 65-129; Friling, Ioanid, Ionescu, 2005, pp. 19-54; Ioanid, 2006, pp. 32-40). Văzută din această perspectivă, identificarea pare a fi fost între 1866-1945 exclusivistă în cazul României (anii 1923-1938 făcând excepție) și parțial sau condițional inclusivistă în cel al Ungariei.

Numai că lucrurile nu stau chiar atât de simplu. Ironia istoriei (sau siretenia acesteia, dacă vrem să fim hegelieni) face ca politica inclusivistă a Ungariei să înceteze exact la momentul în care România pare a fi făcut primii pași către inclusivism: sfârșitul Primului Război Mondial. Istoricul australian de origine maghiară Vera Ranki plasează inclusivismul ungar între mijlocul secolului al XIX-lea și sfârșitul ciocnirii pe

¹ Dintre aceștia, numai 189 fuseseră naturalizați între 1879 și 1911 (vezi Iancu, 1996, 212).

atunci denumită Marele Război, când este datat și începutul perioadei exclusiviste (Ranki, 1999, pp. 27-122). Fără a intra în detalii care ar depăși cadrul prezentării, merită totuși subliniat că în perioada 1867-1918 evreii din Ungaria joacă un rol deosebit de important în procesul de modernizare a statului și în economia acestuia, *dar și în procesul de culturalizare*, în care, după ce mulți dintre ei își vor fi maghiarizat numele, vor activa ca importanți agenți ai socializării politice în încercarea de deznationalizare a altor minorități din cadrul „dublei monarhii”. Perioada denumită de Ranki (împrumutând terminologia lui Randolph L. Braham) „«Epopca de Aur» a siguranței” evreilor maghiari se va dovedi însă înșelătoare. Dacă în cursul acestei perioade aristocrația conservatoare maghiară a încurajat evreii să joace un rol dominant în economie pentru a-și putea perpetua propria putere politică, lucrurile vor lua altă turnură în momentul în care constelația politică va suferi o schimbare radicală. Simbioza va lua sfârșit. Pierderile teritoriale suferite în urma Trăianonului vor fi puse în parte în cărca evreimii, acum considerată a fi trădat idealul Marii Ungarii, mai ales după episodul Sovietelor Maghiare ale lui Béla Kún și rolul proeminent jucat de către evrei în sânul acestora². Ungaria va deveni primul stat din Europa care va introduce o legislație antisemită (Lendvai, 2001, p. 395). Vor urma alte restricții, din ce în ce mai prohibitive. La fel ca și în România, cea de-a doua lege antievreiască și cea de-a treia, adoptate în 1939 și respectiv în 1940, aveau să emuleze legislația nazistă, definind cine este evreu și cine nu în baza descendenței (sângelui), indiferent de o eventuală convertire, și interzicând căsătoria și relațiile sexuale între evrei și neevrei (Braham, 2003, p. 23).

La nivel politic, opțiunea pentru exclusivism în cursul procesului de construire a statului și a națiunii în România Mare a fost bine analizată de către Irina Livezeanu (1998), iar la nivel socio-cultural, lucrările lui Zigu Ornea și ale lui Leon Volovici par a fi epuizat, practic, cadrul referențial al exclusivismului în ce privește relația dintre elitele etnic majoritare și evrei sau elitele acestora din urmă (Ornea, 1980; Ornea, 1995, Volovici, 1991). Aparent, tot ce a mai rămas de făcut (și în această privință s-a făcut, într-adevăr, enorm din 1990 încoace) este

² 31 din cei 49 de Comisari ai Poporului din guvernul Sovietelor Maghiare fuseseră de origine evreiască, iar 161 dintre cei 203 înalți funcționari guvernamentali erau de asemenea evrei (Wistrich, 1994, 151; Gitelman, 2005).

abordarea „studiilor de caz”³. Nu la fel stau lucrurile în ce privește perioada comunistă, care, presupun, va mai aștepta binișor ca „bufnița Minervei” să-și poată „întinde aripile” fără a tulbura un somn sau altul. Deocamdată, la acest capitol trebuie să ne mulțumim cu memorialistica (inevitabil subiectivă) participanților și cu „prima generație de după”, nici ea neafectată de memorie.

Tabela 1

Exclusivism/Inclusivism Atitudinal

Exclusivism

Inclusivism

I. Respingerea alogenului în general,
și a evreului în special

III. Toleranță

II. Respingere selectivă

IV. Acceptare

Deși dihotomia exclusivist-inclusivistă se constituie fără îndoială într-un cadru analitic promițător, el nu poate epuiza nicicum varietatea situațiilor cunoscute, ca să nu mai vorbim de proiecții menite să ofere o posibilă „citire inteligentă” în globul de cristal al viitorului relațiilor care ne preocupă în această abordare. Axa exclusivism-inclusivism este mai degrabă (pentru a folosi termenul weberian) una a „tipului ideal”. Transformarea acesteia într-o matrice ar facilita considerabil plasarea diferitelor situații trecute, prezente sau viitoare în „căsuțe” a căror menire este de a demonstra că, la rândul lor, exclusivismul sau inclusivismul pot cunoaște forme atât diferite cât și, întru disperarea puriștilor, mixte (vezi Tabela 1).

Reiese clar din matricea propusă că în timp ce opțiunile I și IV sunt reciproc exclusive, nu același lucru este neapărat valabil pentru opțiunile II și III. În acest ultim caz, „respingerea condiționată” poate fi interpretată cu ușurință drept „toleranță”, depinzând de scopurile (mărturisite sau ba) urmărite de analist.

³ Spun „aparent” deoarece justificarea exclusivismului, fie la nivelul personal al autorului abordat, fie într-un cadru mai generalizat, este departe de a fi de domeniul trecutului.

Să luăm, pentru a exemplifica, cazul expulzărilor cărturarilor evrei de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Este vorba de Gaster, Elias Schwarzfeld, Isaac Auerbach, M. Rosenfeld ș.a. în 1885, ziariștii J. Husar și Carol Lulder în 1893, precum și confratele lor B. Brănișteanu în 1899. Tot aici va trebui să introducem forțarea autoexilării unora cum ar fi Șăineanu sau Tiktin după numeroase încercări eșuate de a obține „împă-mântenirea” (Voicu, 2008, p. 28; Voicu, 1996, pp. 38-39, 58, 88, 90-91). Când Bogdan Petriceicu Hașdeu, autorul *Studiului asupra iudaismului* (1866), afirma într-o scrisoare adresată soției sale în octombrie 1885: „a goni din țară pe cei mai buni, pentru a lăsa numai niște lepre, iată o tactică foarte curioasă pe care n-o înțeleg” (Săndulescu *apud* Voicu, 1996, p. 90; Morar, 2006, p. 20, n. 26), erau aceste rânduri dovada respingerii selective, sau a toleranței celui care a publicat în 1868 deloc toleranta *Istoria toleranței religioase în România?* La rândul său, Mircea Eliade avea să scrie în septembrie 1936 (deci, când începuse deja cochetarea sa cu Mișcarea Legionară): „Nu știu dacă vreun bancher sau arendaș evreu a fost expulzat în epoca dintre 1870 și 1916. Au fost însă siliți să plece trei mari savanți evrei: Gaster, Șăineanu și Tiktin. Toți trei și-au creat un renume european” (Ornea, 2001, p. 153).

Și unde (pentru a mai menționa un exemplu) să-l plasăm pe George Călinescu? Într-o carte din păcate prea puțin cunoscută, Ovidiu Morar scria în 2006: „În 1941, în plină dictatură fascistă, apărea *Istoria literaturii române de la origini până în prezent* a lui George Călinescu, veritabilă Biblie a criticii românești, care se poate spune că a fixat în linii mari canonul autohton. Climatului epocii a influențat fundamental, se pare, concepțiile autorului, dat fiind că lucrarea se încheie cu un capitol despre «specificul național», în care se pot recunoaște imediat vechile prejudecăți rasiste, devenite între timp locuri comune”. După ce reproduce din capitolul respectiv și prezintă o serie de citate din referiri la scriitori evrei incluși în *Istoria literaturii*, Morar concludă: „Rezultă așadar că pentru G. Călinescu (la fel ca pentru oricare ideolog naționalist din epocă) între evrei și români (*ei* și *noi*) există o diferență ireductibilă/prăpastie insurmontabilă, care ține de *rasă* și așa se face că, deși îi tolerează în *Istoria* sa, e natural să nu le acorde în fond niciodată un credit prea mare” (Morar, 2006, p. 10, 12; subl. în orig.) În schimb,

Ovid S. Crohmălniceanu remarcase în 2001: „Cu tot scandalul enorm pe care știa că avea să-l provoace, G. Călinescu nu s-a dat îndărăt să consacre, în plină epocă fascistă, ample capitole din epocala sa *Istorie a literaturii române scriitorilor evrei...*” (Crohmălniceanu, 2001, p. 39). Într-adevăr, huiduielile legionaroide au întâmpinat volumul, al cărui autor era pus la zid pentru a fi produs o „cinică sfidare și batjocorire disprețuitoare a sângelui românesc care se varsă pe câmpiile de la Răsărit”, cerându-se retragerea din comerț a „talmudului călinescian” (Torouțiu *apud* Ornea, 1995, p. 444). Unde îl plasăm deci pe Călinescu? Printre „exclusiviștii selectivi” sau printre „toleranți”? Luăm sau nu în considerare contextul politic al vremii? Întrebări deloc facile, cum vom avea ocazia să constatăm.

Chiar dacă nu așa ar sta lucrurile (dar stau!), matricea propusă de Tabela 1 tot ar fi lacunară. Ea percepe relația majoritate-minoritate în termeni de „sens unic”. Cu alte cuvinte, majoritatea „acționează” iar minoritatea se „conformează” de bunăvoie sau ba. Așa cum au demonstrat însă numeroase studii sociologice sau de psihologie aplicată, minoritățile, indiferent de coloratura lor (etnice, religioase, sexuale etc.), la rândul lor „reacționează”, iar în anumite situații pot fi chiar inițiatoare de schimbări în liantul minoritate-majoritate. Ele nu sunt, cu alte cuvinte, numai „obiecți”, ci și „subiecți”. Dacă ar fi să revenim la analogia topourbană folosită mai sus, Tabela 1 s-ar reduce la o cameră video care ar observa circulația pe artera A, lăsând total în afară traficul vehiculelor pe artera B, care se scurge în direcția opusă.

Artera A, în cazul pe care îl supunem examinării noastre, ar putea fi echivalată cu identitatea, însă procesul de identificare de pe artera B ne scapă. Care este deosebirea dintre cele două procese? Cercetători din domeniile psihosociale (psihologie, sociologie, etnologie, asistență socială etc.) tind azi către un consens potrivit căruia ambele procese implică „constructe sociale” în cadrul cărora sunt determinate apartenențe și/sau aspirații⁴. Paradoxal sau nu, apartenența ne este însă însculcată în primul rând prin delimitarea față de un „Celălalt relevant”. Karl

⁴ Literatura de specialitate este mult prea vastă pentru a produce aici fie și numai o selecție restrânsă. De relevanță imediată pentru subiectul abordat aici mi se par însă câteva capitole din enciclopedii relativ recente, cum ar fi Levinson, 2003; Edwards, 2005; Illovsky, 2006a; Illovsky, 2006b; Tran, Lee, 2008; Cohen, 2008.

Deutsch observa într-un articol despre procesul de construire a națiunii (*nation building*) în 1966 că „alegerea alianțelor naționale și alegerea identității naționale este legată de decizia de selectare a unui inamic comun. Iar aceasta este într-adevăr o hotărâre, chiar dacă adoptarea ei nu se face neapărat conștient” (Deutsch în Deutsch, Foltz, 1966, pp. 10-11). Dacă ne referim la comunitățile umane în interiorul lor, alegerea nu se face nici măcar voluntar. Nu optăm să ne naștem într-o clasă socială, într-o anumită comunitate etnică, să fim tuciurii sau albi, ș.a.m.d., dar de la bunul început al existenței noastre suntem învățați în ce constă apartenența noastră vs. „celălalt”. Iar în rarissimele cazuri în care nu suntem socializați în consecință, putem conta pe „celălalt” – pe „ei” spre deosebire de „noi” – să ne aducă diferența la cunoștință. „Mai devreme sau mai târziu”, scrie Liviu Ornea cu finul sarcasm care-l caracterizează, „s-o găsi cineva care să le spună copiilor mei că sunt jidani” (Ornea, 2008, p. 252). Edward Said folosește în același sens noțiunea de „Alteritate negativă” (*negative Otherness*) (Said, 1979).

Aspirațiile, pe de cealaltă parte, implică existența unui „referent pozitiv”. Nu pot dori să devin ceea ce nu cunosc. Pot, în schimb, să cunosc și să optez a rămâne ceea ce sunt, sau pot dori să selectez *elemente* din cadrul alterității pozitive și să mă delimitez de alte elemente, optând pentru conservarea unora dintre componentele mele identitare inițiale. În sfârșit, pot opta pentru construirea unei identități personale *sui-generis*. În toate aceste trei cazuri, identificarea produce, în cele din urmă, o autoidentificare. Ceea ce înseamnă (revenind din nou la analogia noastră topourbană) că pe artera B se va circula în vehicule diferite, cu viteze diferite, că unii vor opri din când în când, în timp ce alții, din contra, vor depăși viteza legală, că unele automobile vor circula cu ferestrele închise, ba chiar înnegrite, în timp ce altele vor avea geamurile larg deschise, lăsând să se audă muzică de toate genurile, de la manele la clasică, și chiar asurzind artera de circulație (totuși) comună.

Putem, oare, reda grafic această babiloniadă? Pentru facilitarea unei asemenea prezentări, propun adoptarea sub formă amendată a distincțiilor făcute de către Aneta Pavlenko și Adrian Blackledge în introducerea lor la volumul *Negocierea identităților în contexte multilingvistice* (Pavlenko, Blackledge în Pavlenko, Blackledge, 2004, pp. 1-33). Cei doi

specialiști în domeniul educației bi- și multi lingvistice deosebesc între *identitatea impusă*, cea *presupusă* (*assumed identity*) și cea *negociată*. Fiecare dintre aceste identități crează și/sau este rezultatul unor procese de identificare și autoidentificare diferite. Desigur, cei doi se referă în special la societăți în care imigrația și deosebirile fizice-rasiale sunt foarte pronunțate și reflectate în cultura relațiilor majoritate vs. minoritate. Acesta nu este cazul României și al relațiilor dintre evrei și societatea majoritară decât parțial. Deosebirile fizice-rasiale (vestimentație, limbă) se diminuează din ce în ce mai mult odată cu progresul procesului de Emancipare, iar imigrarea este mai târziu înlocuită cu opusul ei, emigrarea. Dar tocmai emigrarea (în Israel sau pe alte meleaguri) ridică problema limbii într-o perspectivă opusă celei abordate de Pavlenko și Blackledge în cazul unui scriitor de limbă română, nevoit – cum arată titlul sugestiv al unui volum de Norman Manea – să se retragă într-o cochilie (Manea, 1999). Totuși, deosebirile conceptuale făcute de Pavlenko și Blackledge pot fi, după părerea mea, utilizate sub formă amendată. Este necesară însă adăugarea unei a patra categorii, anume a celei de *identitate asumată* – în sensul românesc al termenului, spre deosebire de cel englezesc care, cum se vede mai sus, se referă la o identitate presupusă. Identitatea asumată se constituie în cele din urmă în reprezentarea pe care obiectul procesului de identificare (în cazul nostru, evreul) și-o face asupra sinelui, devenind astfel subiect. Ea nu aparține deci categoriei de identificare, ci categoriei de autoidentificare.

O ilustrare grafică a analogiei noastre rutiere (artera B) ar arăta în acest caz astfel:

Tabela 2
Identificare/Autoidentificare

Identificare		Autoidentificare (Identitate asumată)
<i>Identitate presupusă</i>		<i>Contra-argumentare:</i>
Izolare	ERT	Autoizolare
Culpabilizare	ERT	Asimilare totală
Asimilare	ERS	Asimilare parțială
<i>Identitate impusă</i>		
Izolare	ERT	Convertire religioasă
		Convertire ideologică
		Rezistență estetică
		„Exit voluntar” (a)
Opțiune „exit”	ERS	„Exit voluntar” (b)
		„Exit involuntar”
		Rezistență culturală
Distrugere	ERT	Rezistență
		Resemnare
		Memorie
<i>Identitate negociată</i>		
Asimilare	IT	Pseudonomizare
		Reconvertire
		ideologică/religioasă
		Reafirmare identitară
Integrare	IA	—

LEGENDĂ:

E = excludere, I = includere, RT = respingere totală, RS = respingere selectivă, T = toleranță, A = acceptare, (a) = refugiere, (b) = emigrare.

Câteva remarci preliminare înainte de a purcede la ilustrarea (deloc exhaustivă) autoidentificării prin intermediul câtorva cazuri emblematic. Această ilustrare se va face fie apelând la biografie, fie la bibliografie, adică la opere ale intelectualilor evrei considerate a fi reprezentative

pentru mesajul pe care îl transmit cititorului. Nu este însă câtuși de puțin scopul nostru de a ne angaja în „analiza literară” a unuia sau altuia dintre scriitorii sau intelectualii menționați, cu atât mai puțin de a se substitui unei prezentări biografice de genul „viața și opera”. Până aici prima remarcă. A doua derivă din prima: neîncluderea unui intelectual evreu sau a altuia în dezbateră noastră nu denotă lipsa sa de importanță (literară, politică, filosofică etc.) ci mai degrabă economia de spațiu editorial și/sau inevitabila subiectivitate a autorului acestui studiu (*de gustibus non disputandum*), dar și posibila sa ignoranță. Cea de-a treia remarcă este, poate, cea mai importantă: categoriile de autoidentificare nu sunt reciproc exclusive. Cu alte cuvinte, nu este deloc exclus ca un intelectual evreu dintre cei utilizați în scopul exemplificării să ilustreze în opera sa sau prin propria sa biografie *autoidentificări diferite* sau *concomitente*. Dacă în cazul operei această multiplicitate nu face decât să pună în evidență problematica discutată, nu la fel stau lucrurile în cazul biografiei. În acest ultim caz însă nu trebuie pierdut din vedere faptul că *identificări* de natură diferită de-a lungul spațiului temporal pot produce *autoidentificări* diferite, tot așa cum apartenența la o categorie de autoidentificare (spre exemplu opțiunea personală pentru una sau alta dintre formele de modernism estetic) se poate (sau nu) combina cu o opțiune paralelă pentru ceea ce am denumit „convertirea ideologică” la doctrine de stânga sau chiar de extremă stângă.

CONTRA-ARGUMENTARE, REZISTENȚĂ ȘI REAFIRMARE IDENTITARĂ

Contra-argumentarea se constituie într-o reacție autoidentitară la toate categoriile de identificare. Este probabil singura de acest gen. Desigur, în cazurile identității impuse ea nu este întotdeauna publică, conjunctura politică fiind cea care dictează (cel puțin temporar) restrângerea ei în spațiul limitat al corespondenței particulare sau al jurnalului personal. Absența fizică a protagonistului din spațiul public este și ea un factor determinant aici, ceea ce poate dicta o contra-argumentare *exilată*, indiferent de natura exilului (voluntar sau involuntar). Avem însă și cazuri de contra-argumentare publică aflată la granița dintre identitatea presupusă și cea impusă – de exemplu publicarea de către Mihail Sebastian a volumului *Cum am devenit huligan* ca reacție la vestita prefață a lui Nae Ionescu la *De două mii de ani*. Se poate însă afirma tot

atât de bine că o asemenea reacție este mai degrabă una de *rezistență culturală*.⁵ În sfârșit, contra-argumentarea se poate constitui într-o *reafirmare identitară* în cazurile de identitate negociată.

Unul dintre cele mai timpurii cazuri de contra-argumentare îl constituie cel al lui I. Ronetti-Roman. Se știe prea puțin despre originile celui ce avea să devină cunoscut mai ales prin drama *Manasse* (1900). Potrivit unora, nu s-a născut în România, ajungând aici de pe meleaguri galițiene (Popescu, 2002, p. 212). Nu este nici măcar sigur de unde derivă pseudonimul adoptat de cel născut (după cât se pare) Aron Blumenfeld, și care debutează ca publicist în presa evreiască semnând Moise Roman, Romano și R. Moran. Ovidiu Morar, citându-l pe M. Schwartzfeld, înclină să atribuie pseudonimul faptului că numele tatălui său ar fi fost Valah, pe care viitorul eseist și dramaturg l-ar fi tradus ca „român”, de unde și pseudonimul (Morar, 2006, p. 18). Un articol dintr-un volum publicat la New York în 1986 precizează că Blumenfeld s-ar fi născut la Oziran, în Galiția de Est, în 1847 și ar fi emigrat în Principatele Unite în 1867, utilizând în acest scop actele de identitate ale unui țăran român decedat, pe nume Roman (Friedman în Ugrinsky, 1986, p. 97). Pe de altă parte, comunitatea evreiască din orașul Roman dă ca sigur numele așezării unde Ronetti-Roman s-ar fi stabilit cândva drept sursa pseudonimului, deși nu indică data acestui eveniment (Fonea, 2008).

Ca și în cazul altor aspiranți la titlul de scriitor în generația sa, primul impuls în reacția contra-argumentativă la atribuirea unei identități presupuse îl constituie lamentarea. Perceput ca străin aspirațiilor poporului român, ca profitor de genul „lipitorii satului” (Alecsandri) și în consecință ca nedemn de a face parte din ea, (pe bună dreptate) azi-uitatul A. Steuerman-Rodion sună mai degrabă ca un amorez respins de iubită decât ca un contra-combatant socialist, ideologie cu care se identifica politic: „Tu nu mă vrei, o țară/ Eu, totuși sunt al tău/ Tu poți să-mi pui hotare/ Să mă-mpovări de rău” (Călinescu, 2005, p. 490). La fel va proceda la început și Ronetti-Roman. În poema „Radu” (1878), soldatul care luptase pentru libertatea pământului unde trăia se simte respins de acesta: „Mă-ntrebi de ce n-am țară, o patrie măreață/ Să-i ofer ca omagiu poeticul meu dar/ Orice poet depune a gândurilor ceață/ Cu jertfă obligată pe-al patriei altar” (Călinescu, 2005, p. 489). Pe bună

⁵ Mă grăbesc să adaug că ceea ce denumesc „rezistență culturală” nu are nimic de a face cu „rezistența prin cultură” împotriva cEAUȘISMULUI.

dreptate vede Morar în Radu un *alter-ego* al autorului, „proscrisul damnat sortit a rățăci pe meleaguri străine, izgonit de ai săi” (Morar, 2006, p. 19). Ne aflăm exact în perioada expulzărilor, deci situația descrisă este una la limita frontierei dintre identitatea presupusă și cea impusă. Oricând soarta unui Gaster, expulzat cu trei ani în urmă, se putea abate asupra sa: „Proscris, gonit din țara mea/ Plec în străinătate/ Și crima-mi e că te-am iubit,/ O, suntă libertate./ Cu foc în inimă-am lucrat/ La-a țării înălțare,/ Și ca răsplată mă gonesc/ Ai mei în depărtare” (Ronetti-Roman în Morar, 2006, p. 19). Numai că Ronetti-Roman nu se mulțumește cu lamentația. Dacă nu neapărat pentru merite estetice, poemul va fi înregistrat pentru nota de avertisment la adresa celor ce ignoră disponibilitatea „pribegilor” de a-și aduce aportul la propășirea patriei adoptive: „Un vifor dacă-ar șterge ștergându-ne din fire,/ Și tot se-află-n țară ar mătura în zbor,/ Ce-ar povesti chiar mâne de-a neamului pieire/ Ce-ar fi putut să fie și el nepieritor? // Ce faptă strălucită sacrată nemuri-rei,/ Ar merge-n omenire, vestind ca sincer sol?/ Ce operă de geniu s-ar oferi gândirei/ Ca să ne plângă soarta, căci am lăsat un gol?// Nimic! Ne-am stinge ca steaua făr de nume/ Ce-n nopțile tăcute din ceruri cade jos?/ Dar n-am lăsa ca dânsa măcar în astă lume/ O rază de lumină pe drumu-ntunecos” (Morar, 2006, p. 20). Mai mult, după ce descoperă că V.A. Urechia (același care va avea o contribuție esențială la refuzul parlamentului de a-l încetățeni pe Șăineanu, și la al cărui stabiliment educațional fusese angajat) era mânat de sentimente antisemite, își dă demisia și publică împotriva sa pamfletul *Domnul Kanitferstan, extras din jurnalul unui trândav* (1877) (Ornea, 1999, pp. 69-70).

Și totuși Ronetti-Roman mai speră să convingă prin contra-argumentare. În 1897, deci două decenii după publicarea pamfletului împotriva lui Urechia, eseul *Două măsuri* încearcă să convingă că temerile majorității etnice îndreptate în direcția minorității din care face parte sunt lipsite de raționalitate. „Emitătorul” mesajului pare însă să-și rateze „receptorul” de la bun început. Argumentul este mai degrabă unul menit să-l convingă pe fostul său coleg de la redacția *Timpului* ieșean, Mihai Eminescu. Or, Eminescu era mort din 1889. Între timp însă, Vasile Conta publicase în 1879 *Chestia evreiască*. Fără a dispărea, antisemitismul de natură religioasă sau economică (Hașdeu, Eminescu),

precum și antisemitismul denumit de George Voicu „literar”⁶, începea să facă loc antisemitismului de natură rasială, pe care eseuul lui Ronetti-Roman pare să-l ignore. El dorește să convingă cititorul că evreul „real” este cel al zilelor de „astăzi”, nu evreul „imaginar” de care prevederile legale ce aduceau cu sine expulzări urmăreau să se descoto-rosească. Hermeneutica terminologiei folosite de autor nu este, cred, întâmplătoare. El nu scrie despre evrei, ci despre „ovrei” (Călinescu, 2005, 488; Morar, 2006, 23). Merge până-ntr-acolo încât încearcă să-și asigure cititorul că „ovreii vechi”, cel „cu caftan, perciuni, smerit și sficios” dar mai ales „deosebit de celelalte ființe omenești care îl înconjurau”, este „mort pe veci, și cu el a murit și iudaismul”. Singurul liant care mai unește evreii de pretutindeni este discriminarea: „Nici legătura între ovrei nu mai este aceeași; nu-i mai unește același ideal. Ci numai aceeași nenorocire; îi unește ceea ce a unit și va uni întotdeauna pe toți cei care sufăr din aceeași cauză. În ziua când acest lanț va dispărea, ovreii vor fi încetați de a fi.” Nici sionismul, de care Ronetti-Roman este conștient, nu schimbă această situație: „încercările cari se fac acum, cu pornirea unei mișcări având Palestina ca ideal sunt zadarnice” (*apud* Ornea, 1999, p. 70). Nu poate avea succes între evrei o mișcare din care „lipsește credința”, afirmă (*apud* Morar, 2006, *loc. cit.*). Nu

⁶ G. Voicu, „Antisemitismul literar românesc: Ipostaze istorico-ideologice”, în *E-Leonardo*, nr. 6, 2005, <http://www.eleonardo.tk/> (Accesat: 21 noiembrie 2008). Autorul definește antisemitismul literar drept „acele tentative de respingere sau de depreciere a evreilor din domeniul literaturii române pe considerente – aparent – strict literare: necunoașterea în adâncime a limbii, inaderența la realitățile etno-culturale și istorice românești, alterarea specificului literar românesc („iudaizarea” literaturii române), propensiunea genetică înspre imoralitate (pornografie) etc.”. G. Voicu adaugă: „Antisemitismul literar înseamnă deci în principal a considera pe evrei neaveniți pe scena literară, sub pretextul că producțiile lor literare sunt condamnate nu numai la inferioritate estetică și la non-reprezentativitate, dar și pentru că ele sunt susceptibile de a exercita o influență dăunătoare atât asupra literaturii naționale cât și asupra identității morale românești. În forma sa paroxistică, antisemitismul literar înseamnă retragerea pe față, brutală a dreptului evreilor de a deveni scriitori sau de a face parte din literatura română” (subl. mea). Am subliniat pasajul pentru a scoate în evidență că această formă de antisemitism se poate prea bine combina cu antisemitismul de natură rasială, și o va face, mai ales în scrierile lui A.C. Cuza, unul din principalii (împreună cu Nicolae Iorga) fondatori teoretici ai antisemitismului cultural, cum reiese din însuși articolul citat. Nu sunt însă deloc sigur că începuturile acestei modalități de abordare nu datează *dinainte* de zorii secolului XX, cum ar reieși din articol. Altfel, ce ar explica fervoarea (cum arată chiar G. Voicu) îmbrățișării de către Iorga, Cuza ș.a. a scrierilor politice ale lui Mihai Eminescu?

este nicidecum singurul în această poziție față de sionism. Constantin Dobrogeanu-Gherea, prea bine informat pentru a putea fi suspectat de ignoranță, nu ia nicidecum în considerare mișcarea sionistă ca soluție viabilă pentru problema evreiască din România, fiind, ca și Ronetti-Roman, adeptul asimilaționismului (Shafir, 2007, 37). Și așa cum remarcă Zigu Ornea, în *De două mii de ani* Mihail Sebastian prezintă sionismul „numai ca o ipostază posibilă a soluționării dramei iudaice, neinvestind însă încredere în ea” (Ornea, 1999, *loc. cit.*).

Cu alte cuvinte, Ronetti-Roman pare a se face adeptul unui asimilaționism condiționat de nimic altceva decât de disponibilitatea statului român de a asimila. Este, oare, bine, întreabă retoric autorul eseului, „pentru statul românesc, ca *Stat*, de a mai respinge, de a-și înstrăina și mai mult pe ovreii *pe care îi are?*”. Întrebarea, dar și întreaga modalitate de a expune problema, îi va aduce muștruluiala lui Călinescu, în ciuda faptului că Divinul califica „recapitularea destinului ebraic” din *Două măsuri* drept „vibrantă”. Îi impută lui Ronetti-Roman atât „lipsa de tact” cât și „priceperea exactă a problemei”: „El face Statului român o morală aspră. Înlăturarea evreilor de la anumite drepturi e «un neajuns pentru țara românească», România nu înseamnă nimic în cultură și în economie («Bulgaria a luat-o cu mult înainte»), rolul ei în Orient este «exclusiv politic». «Este bine pentru Statul românesc ca *Stat* de a mai respinge, de a-și înstrăina și mai mult pe ovreii *pe care îi are?*» Ronetti Roman sublinia cuvintele *pe care îi are* ca pe o realitate inexorabilă. A susține incapacitatea economică și culturală a românilor e o enormitate și o imprudență, iar a pretinde că un Stat e obligat să acorde drepturi unui alogen, venit de curând, o absurditate. [...] Dar se va crede că Ronetti Roman se gândește la evreii vechi, pământeni, vrednici de a fi legați de țară prin drepturi și obligații. Nicidecum. Naționalist pentru evrei, el exclude principiul etnic pentru români și cere ca granițele să fie deschise oricui, căci «orice om din orice neam, primit ca frate și muncind aici *neîmpiedicat* mărește avuția țării întregi». România devenită Alaskă! Așa cugetă un om, cu toate acestea, inteligent. Acest umanism imperativ, intolerant, vițiază literatura multor evrei” (Călinescu, 2005, *loc. cit.*, subl. în orig.).

Atât *Două măsuri*, cât și *Manasse* par a fi scrise sub influența mișcării *Haskala*, curentul reformator din iudaism care propovăduia asimilarea culturală dar în același timp păstrarea unei identități iudaice

receptivă cerințelor modernității. Pe meleagurile Principatelor, curentul ajunge relativ târziu, făcându-și simțită influența aproximativ de la mijlocul secolului al XIX-lea, când apare prima generație de intelectuali evrei care sunt instruiți mai degrabă în limba română decât – cum fusese până atunci cazul – în limba germană. „Procesul de modernizare/emancipare a evreimii din spațiul moldoveano-muntean”, scrie George Voicu, se declanșează aproape simultan, în anii 1850, când se înființează primele școli «israelito-române» și când apar primele publicații în limba română ale evreilor din Principate [...] și se amplifică în deceniile următoare” (Voicu, 2005, *loc. cit.*). Era însă natural ca printre primii „importatori” și susținători ai acestui curent să se numere tocmai evrei născuți pe meleagurile unde se născuse însuși curentul și unde înregistrase primele succese – mai precis în spațiul germanic. Nu trebuie așadar să ne mire că un Tiktin, născut la Breslau, sau un Ronetti-Roman (educat la Berlin) se vor număra printre exponenții principali ai curentului în prima sa fază – Tiktin trecând sub presiunile timpului chiar granița convertirii. Este puțin probabil ca Ronetti-Roman să nu fi cunoscut celebra, de pe atunci, dramă a lui Gotthold Ephraim Lessing *Nathan înțeleptul*, în care eroul principal este modelat după inițiatorul curentului *Haskala* – Moses Mendelssohn. Drama fusese scrisă în 1789 și pusă în scenă pentru prima oară în 1793, bucurându-se de un succes răsunător.

Același lucru avea să se întâmple și cu *Manasse* la mai bine de un secol mai târziu, iar problematica ridicată de cele două piese de teatru este îndeajuns de similară pentru ca paralelele să nu fi scăpat nici cercetătorilor străini (Friedman în Ugrinsky, 1986, pp. 97-104). În cazul nostru însă, nu mai puțin ilustrative pentru modalitățile de identificare sunt reacțiile pe care publicarea dramei în 1900 și reprezentarea ei (mai întâi în 1904, apoi în 1905 pe scena Teatrului Național aflat sub direcția lui Al. Davila, și în 1913, la reluarea în repertoriul Naționalului) le-au provocat. Lucrurile sunt bine cunoscute (Ornea, 1999, pp. 71-72; Morar, 2006, pp. 30-32; Voicu, 2005, *loc. cit.*) și nu este necesar să le reluăm în contextul de față – mai ales că o asemenea abordare ne-ar forța să revenim pe ceea ce am denumit „artera A”, ceea ce ar implica o schimbare în abordarea noastră metodologică. Desigur, au existat remarcabile excepții, iar Eugen Lovinescu (și când nu este ignorată pledoaria sa pentru diferențiere

între etic, estetic și etnic?⁷) le domină pe toate, văzând în drama *Manasse* „una dintre cele mai puternice lucrări teatrale ale literaturii noastre” (Călinescu *sui-generis* Ornea, 1999, p. 72).

Este însă Ronetti-Roman asimilaționistul care se configurează din *Două măsuri*? Greu de hotărât! *Manasse* nu oferă un răspuns concludent decât în sensul inevitabilității asimilării. Dar ea nu este câtuși de puțin comică, așa cum ne va fi prezentată după ani de către Victor Ion Popa în spectacolul de succes *Tache, Ianke și Cadâr*. Habotnicul evreu Manasse își dă obștescul (nicicând nu a fost acest adjectiv mai potrivit!) sfârșit confruntat fiind cu inevitabilitatea căsătoriei dintre nepoata Lelia cu juristul creștin Matei Frunză. Pentru Manasse însă acest lucru înseamnă nu numai distrugerea tradiției, ci și năruirea siguranței unei conviețuiri separate („Ovreiul ovrei să fie! Și creștinul creștin, e mai bine așa” (Ronetti, 1996, p. 96) venită după secole de nesiguranță. Manasse reprezintă în piesa lui Ronetti-Roman identitatea asumată prin autoizolare. Experiența ancestrală a discriminării și a prigoanei („Cunosc eu de ăștia! Scui pă pe barba tatei și pe mormântul mamei și se mai laudă de voinicie – au scuiat doar numai pe niște ovrei” (Ronetti, 1996, p. 133) își găsește expresia elocventă în încercarea de a o convinge pe Lelia (reprezentând autoidentificarea prin asimilare totală) să renunțe la planurile ei: „Cunoști tu lumea ceea, tu ovreică? În lumea ceea duhul urii se coboară din cer și arde din pământ și scapără din ochii oamenilor. Ura nimicitoare, în contra mea, în contra ta, în contra a tot ce e ovrei. Omoară un om, dacă ispășești păcatul, ți se iartă. Naște-te ovrei, și dacă ai fi îngerul lui Dumnezeu, nu, asta nu ți se iartă”.

Urmează imediat o răbufnire shylockiană în esența ei: „Tu nu știi. Ai fost crescută în casă, păzită și ferită de săgețile otrăvite ale urii. Tu nu știi cum dor. Dar întreabă-mă pe mine. Cercetează cenușa celor morți, citește pe fața celor vii, și când urlă vântul, pleacă-ți urechea, ascultă bine, și vei auzi gemete de ovrei. Eu nu stau aice numai ca bunicul tău. Sunt judecătorul tău. Prin gura mea te cheamă tot neamul tău obidit, îți vorbesc în numele părinților tăi de care vrei să te lepezi” (Ronetti, 1996, p. 209).

Nu Lelia sau Manasse, ci tocmai părinții ar putea fi luați drept prototip al evreului mișcării *Haskala*: doritori să se integreze în societatea majoritară, dar în același timp să păstreze tradiția și o identitate

⁷ Și poate, în primul rând, de propria sa fiică, Monica Lovinescu, pentru care abordarea etică domină esteticul.

separată. Ei reprezintă deci autoidentificarea sprijinită pe o asimilare parțială. Fiul lui Manasse, bancher, și-a schimbat numele din Cohen în Cohănovici. Nu însă și numele mic: continuă să se cheme Nissim iar soția este Ester. Mai degrabă decât să-și vadă fiica îndepărtându-se de comunitate, consimt la aranjamentul propus de misitul Zelig Șor de a o mărita cu parvenitul Emil Horn, a cărui unică calitate este apartenența religioasă. Consimțământul nu este deloc unul entuziast, ci parvine numai în momentul în care creștinul Frunză o cere pe Lelia în căsătorie. Nu s-ar spune că portretizarea este dintre cele flatante.

De partea cui este, așadar, autorul? Se pare că el nu își propune a lua partea cuiva, ci mai degrabă de a înfățișa dilemele cu care sunt confruntate trei generații⁸. Certitudinile reflectate în *Două măsuri* par a se fi evaporat în cursul celor trei ani care despart cele două scrieri. Mă îndoiesc că Ovidiu Morar are dreptate când afirmă că „mesajul piesei” ar fi „evident” (și încă „prea”): „evreul vechi, intolerant și dogmatic, reprezentat de bătrânul Manasse, trebuie să dispară, cedând locul unui om nou [sic!], care nu mai e nici evreu, nici creștin, sau e în același timp amândouă, un om complet eliberat de prejudecăți și dornic să trăiască în perfectă armonie cu toți semenii săi” (Morar, 2006, p. 28). Chiar dacă dispariția acestuia e iminentă, pare să ne îndemne Ronetti-Roman să cugetăm, ea rămâne tragică. Îmi pare că George Călinescu țintește mai exact când scrie că prezentând alternativa dintre „încăpătânare în tradiția de ghetto și izolare ori asimilare *id est* desființare”, nu se poate spune cu siguranță „care va fi fost teza lui”, ambele soluții fiind prezentate de către Ronetti-Roman drept „dureroase”; în cele din urmă, s-ar părea totuși că autorul sprijină mai degrabă „aceea dintâi, întrupată în Manasse” (Călinescu, 2005, *loc. cit.*).

Dilema evreiască de la începutul secolului trecut este desființată cu sarcasm de un I. Scurtu „ține afișul, ea e o «afacere bună», face parafele... iată ce poate o piesă semită! – își vor fi zis într-un glas cuminții din Comitetul Teatrului...” și de mentorul său sămănătorist Nicolae Iorga („să jertfești pentru neam cinci-șase lei și să petreci e lucru care se face. Atunci trecu prin oarecare presă, în care nici un redactor nu se chiamă cum l-a chemat pe tată-său, un fior de admirație. Articolele

⁸ Să fi constituit *Manasse* o sursă de inspirație pentru dramaturgul evreu Lucia Demetrius, autoarea piesei realist-socialiste *Trei generații*, unde confruntarea dintre tradiție și progres este transformată într-una ideologică?

veniră unul după altul și repetițiile piesei tot așa”), iar A.C. Cuza afirmă sentențios: „Pseudo-drama Manasse a jidovului Ronetti-Roman păcătuiește din acest întreit punct de vedere, care o face să nu poată fi admisă pe scena unui Teatru Național românesc: ea reprezintă tendințe, idealuri și caractere iudaice; ea jignește simțul nostru estetic și de cuviință prin pornografii jidovești; ea este scrisă într-o limbă proastă, jargon, conform cu mentalitatea jidovească a autorului ei.” (toate trei citatele *apud* Voicu, 2005, *loc. cit.*, citând *Sămănătorul*, nr. 12-13, 20-27 martie 1905, respectiv *Sămănătorul*, nr. 18, 1 mai 1905). Va urma codificarea „antisemitismului literar” prin pana lui Iorga și a lui A.C. Cuza. Nu înainte însă ca lui Ronetti-Roman să i se impute *opusul* celor atribuite dramaturgului evreu de către Morar: dorința de a-l prezenta pe Manasse drept adevăratul reprezentant al neamului său, îndemnat să-i urmeze exemplul. În consecință, Ronetti-Roman ar fi produs o piesă de teatru „național evreiască”, scrisă de un „poet sionist” în care se manifestă „exclusivismul cel mai intransigent, chiar ura oarbă a tot ce e creștin” (*apud* Morar, 2006, pp. 27-28, citând *Epoca*, 13 aprilie 1905).

În ciuda unor aprecieri elogioase, Călinescu se va arăta rezistent la drama care, reiese clar din afirmațiile criticului, nu este una a națiunii române și căreia un Ronetti-Roman nu îi poate reflecta propriile probleme, nu numai din considerente naționale, ci chiar *rasiale*: „Ca critici admitem valabilitatea absolută a dramei lui Ronetti-Roman. Dacă am presupune totuși că cinci din zece scriitori sunt niște Ronetti Roman, cu aceeași problemă specifică lumii evree, care e traductibilă ușor în orice limbă, atunci literatura română n-ar fi de fapt decât o ramură a celei ebraice într-un idiș nou. Putem să admirăm ca indivizi și critici aceste produse, nu avem căderea să ne mândrim cu ele. Ele fac mândria cui de drept. Ipoteza nu se va realiza niciodată, căci poporul român e de o masivitate vădită și în majoritate zdrobitoare creatorii de limbă română *sunt români de rasă*. Proporția aceasta organică, nu impusă din afară printr-o necugetată intoleranță, face ca puțină infiltrație străină să fie rodnică” (Călinescu, 2005, p. 886; subl. m.).

Se poate argumenta în felurite chipuri cum trebuie interpretată afirmația criticului. Nu spune el printre rânduri că fiind vorba de literatura produsă de o minoritate relativ nesemnificativă numeric, influența acesteia asupra purității naționale nu trebuie judecată, după cum afirmă, preluând modele impuse „din afară” și care produc o „necugetată intoleranță”? A

publica o asemenea afirmație în anul de disgrație 1941 constituie, fără îndoială, un act de curaj civic de ale cărui consecințe autorul nu putea fi inconștient. Totuși, afirmația reflectă, după umila mea părere, chiar credoul călinescian – un *credo* de respingere selectivă mai degrabă decât unul tolerant, și deci, în același timp, unul exclusivist (vezi *supra*, Tabela 1).

Dacă așa stau lucrurile în realitate, contra-argumentarea romanescă se dovedește a fi eșuat. Și nu numai (merită subliniat) la momentul producerii ei sau în anii persecuțiilor rasiale. Poate din contra. Puțini știu astăzi că unul din primele filme românești, realizat în 1925 de către regizorul (și el evreu) Jean Mihail, se numea totuși „Manasse”⁹. În anii de după „eliberare”, drama lui Ronetti-Roman a cunoscut ultima reprezentare în 1946. Comunizarea totală ce avea să urmeze după înființarea Cominformului în 1947 nu lăsa loc dilemelor reprezentate de personajele piesei lui Ronetti-Roman. Problema minorităților fusese „rezolvată”, iar antisemitismul aparținea, pasămite, trecutului îngropat. Nici azi lucrurile nu diferă în esență. Drept care, se mai așteaptă o premieră a spectacolului *Manasse* (Ornea, 1999, pp. 72-73).

Despre Ronetti-Roman (decedat în 1908) nu se cunosc prea multe detalii. Nesfârșita comoară de cunoștințe care a fost Zigu Ornea scrie că dramaturgul „și-a îndurat, cu înțeleaptă resemnare, condiția iudaică, suportând, stoic, ieșirile antisemite” (Ornea, 1999, 70). Tot de la Ornea aflăm că într-o schiță publicată în anii 1920 de Mihail Sadoveanu se relatează cum Ronetti-Roman a găzduit în casa sa de la Hârlău un ofițer aflat în zonă la manevre. „Seara, gazda, la un pahar de vin și cafele, a tăifăsuț cu sublocotenentul. Cucerit de cărturăria și afabilitatea perfectă a gazdei, acesta a exclamat într-un târziu: «Bine, frate, cum poate trăi cineva într-un târg ca acesta plin de jidani murdari?» Obișnuit cu astfel de manifestări, gazda, cu mâna rezemată de obraz, a tăcut. Dar numai bine nu i-a căzut” (Ornea, 1999, p. 71). Mărturisesc că nici mie, aflat în vizită la politicianul liberal cu care am început acest articol. Chiar dacă rolurile de gazdă și musafir se inversaseră.

Morar nu trece nici el cu vederea circumstanțele publicării *Istoriei literaturii*, admitând după severul rechizitor la adresa lui Călinescu: „Dacă ne raportăm însă la contextul politic în care a apărut cartea

⁹ Vezi afișul filmului (descrie ca film mut în limba română!) la adresa de Internet: <http://ro.wikipedia.org/wiki/Manasse> (Accesat: 22 noiembrie 2008).

suntem nevoiți să concedem că autorul a dat totuși dovadă de curaj și onestitate incluzându-i în ea și pe autorii evrei, fapt ce i-a atras, fără doar și poate, nu puține neplăceri” (Morar, 2006, 12). Revine însă la severitate, aplicând-o, de data aceasta, lui Crohmălniceanu însuși. Ca și cum contextul politic nu ar mai fi de luat în seamă (ne aflăm în plin ceaușism), Morar îi reproșează reputatului „critic evreu” că nu „suflă un cuvânt” în *Literatura română între cele două războaie mondiale* (trei tomuri publicate între 1967-1975) „despre climatul antisemit din ce în ce mai sumbru spre finele deceniului al patrulea”. Recunoaște însă cu numai câteva rânduri mai jos că în anii respectivi „dacă oficial se pretindea că discriminările fuseseră definitiv abolite, practic ele continuau să existe, fie datorită perpetuării în subteran a vechii atitudini xenofobe, fie datorită delicateții acestui subiect...” (Morar, 2006, p. 13). Unde, pentru a reveni la problema noastră, îi plasăm deci pe Călinescu sau (de ce nu?) pe Crohmălniceanu? Printre „exclusiviștii selectivi” sau printre „toleranți”? La cine facem referință? La trâmbița dogmatică a anilor '50 sau la conducătorul cenaclului „Junimea”, autorul moral al antologiei *Desant* '83?

Pentru că tot cu „exclusivismul” sau „inclusivismul” avem din nou de a face, deși cu unul de altă natură decât cea etnică. Mai precis, excluderea sau includerea în tagma literară potrivit criteriilor supunerii totale față de Cuvântul Partidului. Unde și *mai ales* de ce facem sau nu abstracție de „circumstanțele politice” ale vremii? Nu este exagerat să pretinzi de la cel născut Moise Cahn și trecut de câteva ori printre furcile caudine ale vigilenței socialiste ce va face (potrivit propriilor mărturii) „majoritatea corăbiilor “ sale „pornite sub steaguri roșii către o lume mai dreaptă” să „naufragieze”? (Crohmălniceanu, 1994, p. 194). Îi reproșăm sau nu de a fi produs în 1960 *Pentru realismul socialist*, după ce fusese obiectul gravei, pe atunci, acuze de „cosmopolitism”?

O posibilă „ieșire din dilemă” ne este sugerată de către Paul Cornea. Merită s-o reproducem: „Ce facem însă cu erorile, cedările și compromisurile? Ele au existat, fără îndoială. Faptul că, în condițiile date, erau până la un punct, inevitabile nu constituie o justificare. Ceea ce se poate spune în apărarea lui Crohmălniceanu e că și în compromisuri, cedări și erori a păstrat o decență și a avut un stil care-l scot din vulgaritatea comună. Astfel s-a străduit să-și revizuiască judecățile strâmbe, expeditiv ori partizane, revenind asupra textelor vechi; s-a ferit să iasă în

față ori să facă altora procese de intenție; a pariat mereu pe talentele autentice și nu s-a cruțat ca să le promoveze; n-a colaborat niciodată la volumele de «Omagii» și și-a impus o atitudine extrem de rezervată în raporturile cu activiștii partidului etc. Ceea ce importă însă în cazul său, ca al oricărei personalități creatoare de prim rang, nu sunt eșecurile, nici îndelungatul (uneori) periplu al căutării de sine, nici măcar realizările pasabile, dar mediocre, ci doar operele de rezistență și valoare, în care ne recunoaștem și pe care le așezăm în raftul din față al bibliotecii. De aceea, când se pune problema de a-i stabili locul în istoria literaturii române, e aberant și nedrept să ne împiedicăm de volumele de cronici din 1953 și 1957 ori de broșura despre realismul socialist. Cu adevărat relevante sunt operele maturității, în care criticul ne apare dezbrat de ingredientele vulgatei marxiste ori de impactul unor conjuncturi trecătoare, unde, în pofida vremurilor care continuau să fie tulburi, el se împlinește efectiv” (Cornea, 2000a; Cornea, 200b, pp. 58-59).

Două sunt aspectele care ies în evidență din necrologul lui Cornea. Primul aspect încadrează necrologul într-o serie de articole menite a se constitui într-un răspuns la acuzele de colaboraționism lansate de la Paris de către Monica Lovinescu și Virgil Ierunca în anii Războiului Rece și reluate după 1989 la adresa unui Călinescu, Mihail Ralea, sau Tudor Vianu (Ierunca, 1964 (2005), pp. 127-156, 163-171; Lovinescu, 2002, pp. 22, 63-64, 107 (Călinescu), pp. 93-94, 205 (Vianu). Au replicat (ceea ce a trezit indignarea Monicăi Lovinescu), fiul lui Vianu, binecunoscutul disident Ion Vianu, și Zigu Ornea.¹⁰ Nu a scăpat nici Crohmălniceanu (Lovinescu, 2002, p. 107, 195, 205).

¹⁰ Vezi Vianu, 1998; Nedelcovici, 1998; Ornea, 2001, pp. 358-363. Iată ce scria Zigu Ornea în octombrie 1997: „Pentru mine și generația mea de intelectuali, Tudor Vianu este unul dintre cei trei directori de conștiințe (alături de Călinescu și Ralea) fără existența cărora, în acei ani buimaci, am fi fost altfel sau n-am fi fost deloc. Le audiam cursurile, conferințele publice, le citeam intervențiile publicistice; ei erau, incontestabil, stelele noastre călăuzitoare. Că au făcut compromisuri, cine poate contesta? Dar mai bine, întreb, era dacă înfundau și ei pușcăriile, neputându-se rosti pentru a ne călăuzi în cultură? De n-ar fi făcut genuflexiunile impuse de vremuri, am fi fost ca orbeții, neizbutind să ne formăm intelectual” (Ornea, 2001, p. 358). Vezi, de asemenea Ornea, 1998, reluând în mare aceleași argumente. Tot Ornea îi face un portret devastator unuia dintre emulii celor doi parizieni (cred că este vorba de Gheorghe Grigurcu), arătând că la numai câteva săptămâni înaintea căderii regimului comunist fusese el însuși dispus la orice compromis pentru a-și vedea publicate cărțile.

Al doilea aspect este abordarea pe care sunt tentat s-o denumesc „autoportretistică”. Ca să fiu mai precis, mă întreb câte dintre următoarele rânduri ale lui Paul Cornea sunt (inconștient, desigur) mai degrabă un autoportret decât un portret al dispărutului său prieten. Mă grăbesc însă să adaug că ridicând această întrebare nu sunt câtuși de puțin mânat de intenții malițioase. Să citim, așadar, împreună: „Înainte de a-și căuta o slujbă, i s-a oferit una și anume, ca într-un basm cu zâne, exact pe măsura aspirațiilor lui: cea de redactor la «Contemporanul». Iar peste puțină vreme, acesteia i s-a adăugat o alta: cea de conferențiar de literatură contemporană la Facultatea de Litere și Filosofie. Hazard? Nicidecum. Ambele numiri ilustrau pe un caz concret strategia comunistă de cucerire a puterii și transformare socialistă a țării; ea implica schimbarea radicală a legiurilor existente, eliminarea cadrelor vechi, suspectate, pe drept sau pe nedrept, de a nu simpatiza cu noile rânduiele, promovarea în posturile-cheie din administrație, cultură, economie a unor oameni de încredere. Dar ce căuta Crohmălniceanu printre comuniști? Cei ce l-au cunoscut pot depune mărturie: corespundea prea puțin imaginii de marcă, agreate de partid. N-avea origine «sănătoasă», era inteligent și dotat cu spirit critic, calități prin excelență dubioase, repute ca «mic burgheze»; apoi, gusta o literatură de rafinament estetic și spectacol lingvistic, îi plăceau avangardiștii și decadenții, se dădea în vânt după Proust și Gide, Matei Caragiale și Blecher, Ion Barbu și Arghezi, autori aflați la distanțe astrale de normele sumare ale realismului socialist; în fine, lucid, stăpân pe sine, lipsit de sentimentalism, avea păreri proprii, pe care le afișa cu aplomb, ceea ce nu putea fi pe placul activiștilor ignari ai vremii, adesea certați cu gramatica, totdeauna cicălitori și obtuți” (Cornea, 2000b, pp. 53-54).

Alt autoportret „deghizat” (pentru a folosi chiar sintagma „Crohului”) poate fi descoperit în următoarele rânduri: „A intonat, mai bine sau mai prost, sloganele epocii, supunându-se intelectual unui îndelung exercițiu de automutilare, dar parcă abia așteptând înseninările – și, trebuie spus, încercând să le grăbească, să le deschidă calea, să le provoace chiar. Cum-necum, e secretul lui, Crohmălniceanu a traversat «epoca dogmatică» fără a-și distruge autentică personalitate. A fost pedepsit, a fost amenințat, a fost obligat la incredibile, azi, *porcării politice*” (Iorgulescu *apud* Cornea, 200b, 44). Autoportretul deghizat este semnat de autorul *Marii trăncăneli – eseu despre lumea lui Caragiale*, carte

apărută în 1988, când Mircea Iorgulescu mai semna editorialele festiv ceașiste ale *României literare* cu pseudonimul „Redacția”.

Tot la Paul Cornea voi reveni pentru a explica aderența lui Crohmălniceanu la mișcarea comunistă. De data aceasta, autorul nu se mai ascunde în spatele portretizatului. Vorbește la plural. Și cu toate că explicația a fost oferită în nenumărate rânduri și de nenumărați protagoniști evrei, validitatea ei rămâne neștirbită: „În pofida incompatibilităților (dar cine se gândea atunci la ele?), Crohmălniceanu se înscrisese în partidul comunist, așa cum o făcusem și eu, așa cum o făcuseră și alții atunci, cu entuziasm și o sfântă inocență. Era înainte de 1948, partidul nu stăpânea deplin situația în țară, lupta pentru cucerirea puterii se afla în desfășurare, mulți așteptau de pe o zi pe alta «să vină americanii». În contextul confuz și învălmășit al momentului, stindardul antifascist pe care-l ridicau comuniștii, chemarea lor la construirea unei ordini întemeiate pe justiție socială, fără discriminări, găsise în noi un ecou puternic. După câțiva ani, nesfârșit de lungi, în care experimentasem pe pielea noastră mizeriile și umilințele excluderii, în care trăisem cu spaima zilnică a exterminării, eram dornici să regăsim sensul solidarității umane. Știam prea puține despre fondul doctrinei și n-aveam habar de monstruozițiile aplicării ei. Ororile stalinismului nu ieșiseră încă la iveală, iar informațiile negative, care se infiltrau ici și colo, întâmpinau adesea rezistența puternică a iluziilor noastre. Fiinecă, din păcate, cu idealismul vârstei și facilitatea proprie momentelor de exaltare, ni se întâmpla să descoperim în jur mai degrabă ceea ce voiam să vedem decât ce se petrecea realmente” (Cornea, 200b, p. 54).

Așadar, excluși sau exclusioniști? Respingere selectivă sau selecționeri în ale respingerii? Toleranți sau tolerați? Un lucru este clar: de acceptare în sensul modern al cuvântului nu poate fi vorba. Va fi, oare, vreodată?

Cred că matricea propusă mai sus se apropie de epuizarea utilității sale. I se poate reproșa ignorarea timpului istoric. I se poate imputa de asemenea faptul că nu admite nicicum idiosincraziile personale (când a fost Hașdeu „adevăratul Hașdeu” – când îl promova pe Șăineanu sau când colabora la împiedicarea sa de a obține încetățenirea?). Dacă Cornea, Crohmălniceanu sau grațiile feminine ale timpului (Veronica Porumbacu, Maria Banuș sau Nina Cassian) sunt mai-acum exclusioniști, mai-acum pe cale de a fi excluși sau chiar maziliți (cazul

Alexandru Jar), unde-i plasăm pe un Felix Aderca, un Brunea-Fox, un I. Peltz, sau un Uri Benador, niciodată intrați în grațiile regimului, deși nu încercările de a îi face pe plac lipsesc? Unde plasăm foștii avangardiști evrei? Aruncăm matricea sau o cizelăm?

BIBLIOGRAFIE

- Ancel, J. (2001) *Contribuții la istoria României*. București: Editura Hasefer.
- Braham, R.L. (2003) *Politica genocidului: Holocaustul din Ungaria*. București: Editura Hasefer.
- Călinescu, G. (2005) *Istoria literaturii române dela origini până în prezent*, reproducere după ediția princeps 1941. București: Editura Ideea Europeană.
- Cohen, J. (2008) „Language and Identity”, în *Encyclopedia of Bilingual Education*, http://www.sage-ereference.com/bilingual/Article_n163.html (Accesat: 13 noiembrie 2008).
- Cornea, P. (2000a) „Criticul și potrivniciile istoriei”, *Observator cultural*, 17, 20-27 iunie.
- Cornea, P. (2000b) *Crohmălniceanu: Un om pentru toate dialogurile*. București: Editura Universal Dalsi.
- Crohmălniceanu, O.S. (1994) *Amintiri deghizate*. București: Editura Nemira.
- Crohmălniceanu, O.S. (2001) *Evreii în mișcarea de avangardă românească*. București: Editura Hasefer.
- Deutsch, K.W. (1966) „Nation Building and National Development: Some Issues for Political Research”, în K.W. Deutsch; J.W. Foltz (ed.), *Nation Building*. New York: Atherton Press.
- Edwards, L.M. (2005) „Ethnic Identity”, în *Encyclopedia of Human Development*. SAGE Publications, 2005, http://www.sage-ereference.com/human-development/Article_n240.html, (Accesat 13 noiembrie 2008).
- Federația Comunităților Evreiești din România. Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România (1993) *Evreii din România între anii 1940-1944: Legislația antievreiască*, vol. 1. Volum alcătuit de Lya Benjamin, coordonator științific Sergiu Stanciu. București: Editura Hasefer.
- Florea, V. (1997) *Prieteni români ai lui M. Gaster*. Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană.
- Florea, V. (2003) *M. Gaster & Agnes Murgoci: Avocați în Marea Britanie ai culturii populare românești*. Cluj-Napoca: Editura Fundației pentru Studii Europene.
- Florea, V. (2007) *Scriitori români în arhiva M. Gaster de la Londra*, 2 vol. Cluj-Napoca: Editura Fundației pentru Studii Europene.
- Florea, V. (2008) *Dr. M. Gaster, omul și opera*. Cluj-Napoca: Editura Fundației pentru Studii Europene.

- Fonea, E. (2008) „Roman – patru secole de conviețuire”, http://www.romani-anjewish.org/ro/mosteniri_ale_culturii_iudaice_03_11_03.html (Accesat: 20 noiembrie 2008).
- Friedman, M.E. (1986) „Lessing’s Nathan der Weise and Ronetti-Roman’s Manasse: A Comparison”, în A. Ugrinsky (ed.), *Lessing and the Enlightenment*. New York: Greenwood Press.
- Friling, T.; Ioanid, R.; Ionescu, M. (2005) *Comisia Internațională pentru Studiarea Holocaustului în România, Raport Final*. Iași: Editura Polirom.
- Gaster, M. (1998) *Memorii [Fragmente], corespondență*. Ediție îngrijită și adnotată de Victor Eskenasy. București: Editura Hasefer.
- Gitelman, Z. (2005) „Ethnicity and Terror: The Rise and the Fall of Jews in the NKVD: Talk”, Comunicare prezentată la Sesiunea Anuală a Asociației pentru Studiul Naționalităților, Universitatea Columbia, 5 aprilie.
- Iancu, C. (1996) *Evreii din România de la excludere la emancipare (1866-1919)*. București: Editura Hasefer.
- Ierunca, V. (1964[2005]) *Românește*. București: Editura Humanitas.
- Illovsky, M.E. (2006b) „Global Perspective”, în *Encyclopedia of Race, Ethnicity and Society*. SAGE Publications, http://www.sage-ereference.com/ethnicity/Article_n226.html (Accesat: 13 noiembrie 2008).
- Illovsky, M.E. (2006a) „Ethnic Research”, în *Encyclopedia of Multicultural Psychology*. SAGE Publications, http://www.sage-ereference.com/multiculturalpsychology/Article_n105.html (Accesat: 13 noiembrie 2008).
- Ioanid, R. (2006) *Holocaustul în România*. București: Editura Hasefer.
- Iorgulescu, M. (2000) „« Croh »”, *Dilema*, 378, 12-18 mai.
- Lendvai, P. (2001) *Ungurii: Timp de un mileniu învingători în înfrângeri*. București: Editura Humanitas.
- Levinson, D. (2003) „Ethnicity and Ethnic Relations”, în *Encyclopedia of Community*. SAGE Publications, http://www.sage-ereference.com/community/Article_n176.html (Accesat: 13 noiembrie 2008).
- Lingviști și filologi evrei din România* (1996). Ediție îngrijită de L. Wald. București: Editura Hasefer.
- Livezeanu, I. (1998) *Cultură și naționalism în România Mare 1918-1930*. București: Editura Humanitas.
- Lovinescu, M. (2002) *Diagonale*. București: Editura Humanitas.
- Manea, N. (1999) *Casa melcului*. București: Editura Hasefer.
- Morar, O. (2006) *Scriitori evrei din România*. București: Editura Ideea Europeană.
- Nedelcovici, B. (1998) „Jurnal Infidel”, *Revista* 22, 6, 10-16 februarie.
- Ornea, L. (2008) *Varietăți conexe*. București: Editura Curtea Veche.
- Ornea, Z. (1980) *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*. București: Editura Eminescu.

- Ornea, Z. (1995) *Anii treizeci: Extrema dreaptă românească*. București: Editura Fundației Culturale Române.
- Ornea, Z. (1998) „Biografie comportamentală”, *România literară*, 7, 25 februarie.
- Ornea, Z. (2001) *Polifonii*. Iași: Editura Polirom.
- Ornea Z. *Permanența cărțurului* (2002). Volum alcătuit de Geo Șerban. București: Editura Hasefer.
- Ornea, Z. (1999) *Portrete*. București: Editura Minerva.
- Pavlenko, A.; Blackedge, A. (2004) „Introduction”, în A. Pavlenko, A. Blackedge (ed.) *Negotiation of Identities in Multilingual Contexts*. Clevedon: Multilingual Matters, 1-33.
- Pentru realismul socialist (1960). București: Editura de stat pentru literatură și artă.
- Popescu, A. (2002) „Începuturile istoriografiei evreiești ca disciplină științifică în România”, *Studia Hebraica*, 2.
- Ranki, V. (1999) *The Politics of Inclusion and Exclusion: Jews and Nationalism in Hungary*. New York/Londra: Holmes & Meier.
- Ronetti, R. (1996) *Manasse și alte scrieri*. București: Editura Hasefer.
- Said, E. (1979) *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Săndulescu, A. (coord.) (1984) *B.P. Hașdeu și contemporanii săi români și străini*, vol. II. București: Editura Minerva.
- Shafir, M. (1985) *Romania: Politics, Economics and Society. Political Stagnation and Simulated Change*. Londra: Frances Pinter.
- Shafir, M. (2007) „Constantin Dobrogeanu-Gherea: Wrong Time, Wrong Face, Wrong Place”, *Studia Universitatis Babeș Bolyai Studia Europea* LII., 2, pp. 5-48.
- Stanciu, M. (2001a) „A Promoter of the Haskala in Romania: Moses Gaster”, în *Studia Hebraica*, 1, pp. 53-62.
- Stanciu, M. (2001b) „The Comparative Approach – A Ticket to Integration. A New Perspective on Moses Gaster’s Comparative Studies on Jewish Popular Literature”, în *Studia Hebraica*, 3, pp. 163-172.
- Stanciu, M. (2001c) „Moses Gaster: Landmarks of an Intellectual Itinerary”, în *Studia Hebraica*, 4, pp.75-87.
- Tourouțiu, E. (1941) „Suflete închinat”, în *Convorbiri literare*, 8-10, august-octombrie, pp. 941-951.
- Tran, A.G.T.T.; Lee, R.M. (2008) „Ethnic Identity”, în *Encyclopedia of Counseling*. SAGE Publications, http://www.sage-ereference.com/counseling/Article_n371.html (Accesat: 13 noiembrie 2008).
- Vianu, I. (1998) „Un jdanovist la Paris?”, *Revista 22*, 8, 24 februarie - 8 martie.
- Voicu, G. (1996) *De la Cilibi Moise la Paul Celan. Antologie din operele scriitorilor evrei de limbă română*. Ediție de Țicu Goldstein. București: Editura Hasefer.

- Voicu, G. (2005) „Antisemitismul literar românesc: Ipostaze istorico-ideologice”, în *E-Leonardo*, 6, <http://www.eleonardo.tk/> (Accesat: 21 noiembrie 2008).
- Voicu, G. (2008) „Radiografia unei expatrieri: cazul Lazăr Șăineanu”, în *Caietele Institutului Național pentru Studierea Holocaustului din România „Elie Wiesel”*, 1(3).
- Wistrich, R. (1994) *Antisemitism: The Longest Hatred*. New York: Schocken Books.

ȘTEFAN ZELETIN. PRIMA NAȚIONALIZARE A PARADIGMEI MARXISTE?

Gelu Sabău

ABSTRACT

Together with the literary critic Eugen Lovinescu, Ștefan Zeletin was recognized as one of the top representatives of Romanian inter-war liberalism. The Romanian political scientist Cristian Preda launches, in the introductory study of Zeletin's writings, the hypothesis that Zeletin was not a liberal, but a socialist writer. Starting from Zeletin's methodology, inspired by Marxism, I showed in the present study that Zeletin was not socialist (in the orthodox sense of the term) and neither liberal (in the sense of classical European liberalism). In fact, Zeletin tries to use the Marxist paradigm to explain Romania's modernization process and its relation to the West. In this study I tried to show that Zeletin takes over the Marxist paradigm, which distorts it, both as a method and as a result, subjecting it to the teleology of the national state.

Keywords: *inter-war period, liberalism, Marxism, nationalism, nation-state, neoliberalism, socialism, Ștefan Zeletin*

I. Dezvoltarea capitalismului și burghezia română

Ștefan Zeletin este unul dintre cei mai importanți sociologi și intelectuali din perioada interbelică, recunoscut de posteritate, alături de criticul literar Eugen Lovinescu, ca unul dintre principalii susținători ai modernității liberale și ai procesului de occidentalizare inițiat în România în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Cele mai importante lucrări prin care Șt. Zeletin a rămas cunoscut urmașilor sunt *Burghezia română* și *Neoliberalismul*¹. Teza pe care Zeletin o susține în *Burghezia*

¹ Ștefan Zeletin, *Burghezia română. Originea și rolul ei istoric*, Editura Cultura Națională, București, 1925 și *Neoliberalismul. Studii asupra istoriei și politicii burgheziei române*, Editura Revistei „Pagini agrare și sociale”, București, 1927. Pentru studiul de față am folosit ediția publicată sub îngrijirea lui Cristian Preda, la Editura Nemira, București, 1997.

română este îndreptată în mod explicit împotriva a ceea ce în epocă se numea „cultura critică”² (Ibrăileanu, 1970, pp. 62-152), adică împotriva tuturor orientărilor din cultura română care, având ca punct de plecare ideea *formelor fără fond* a lui Maiorescu, denunță anomaliile și bulversările produse în societatea românească de procesul de modernizare. Așadar, împotriva tuturor acestor autori, Ștefan Zeletin își propune să demonstreze că în procesul de modernizare a societății românești nu s-a produs nici o anomalie. Dimpotrivă, deși societatea românească și-a început relativ târziu modernizarea, etapele pe care le-a urmat sunt exact cele pe care le-au parcurs societățile occidentale, care au intrat anterior pe acest parcurs. Altfel spus, Zeletin își propune să demonstreze, împotriva „culturii critice” române, că modernizarea societății românești s-a produs de la *fond către forme*, și nu invers, de la forme către fond, așa cum susțineau reprezentanții acesteia.

Pentru a-și demonstra teza, sociologul român preia teoria fazelor de dezvoltare ale capitalismului susținută de autorul german Werner Sombart și încearcă să demonstreze că și societatea românească a trecut prin toate fazele respective, la fel ca societățile dezvoltate. Aceste faze sunt în număr de trei: *faza mercantilistă*, *faza liberală* și *faza imperialistă* (Zeletin, 1997, p. 72). Singura diferență între România și Occident constă, după Zeletin, în defazarea cronologică și durata lor diferită. Dacă în Occident epoca mercantilistă începe cu aproximație în secolul al XVII-lea și durează până la jumătatea secolului al XIX-lea, Zeletin datează începuturile mercantilismului românesc în 1866, punându-i capăt după cca. 20 de ani. În 1886 începe în România faza liberală, care durează până în 1903, odată cu secolul XX debutând și la noi faza imperialistă. Comparativ, în Occident, liberalismul durează între 1848 și 1880, după 1880 capitalismul intrând în faza sa imperialistă de dezvoltare.

Fiecărei faze de dezvoltare îi este specific un anumit tip de regim politic. Astfel, mercantilismul este caracterizat de intervenționismul statului și de un regim centralizat reprezentat de monarhiile absolutiste luminate ale Europei. În faza liberală, schimbul economic liber va impune valorile liberalismului politic. Antreprenorii și capitaliștii dobândesc tot

² Garabet Ibrăileanu este cel care emite teza spiritului critic în cultura română, într-o serie de studii publicate în *Curentul nou* și *Viața Românească*, în anii 1905-1908. Ideile sale vor apărea în volum în anul 1909. Tot el este cel care-i alătură în categoria „culturii critice” atât pe junimiști și pe urmașii acestora, cât și pe socialiști.

mai multă putere economică și socială și încep lupta împotriva centralismului etatist și împotriva implicării factorului politic în activitatea economică. Sunt susținute legile liberului schimb economic și legile pieței și este contestată intervenția economică a statului. Este afirmată autonomia absolută a individului în fața căreia autoritatea statului trebuie limitată. Odată cu imperialismul, capitalul devine din nou aliat cu factorul politic, deoarece are nevoie de susținerea sa, atât în procesul de organizare a producției, cât și pentru controlul piețelor externe. Se constată o întărire a etatismului, o centralizare a puterii politice și o intervenție mai accentuată a statului în chestiunile economice.

Zeletin se va strădui să demonstreze că aceste tendințe ale regimurilor politice, evidente în evoluția istorică a țărilor occidentale, s-au regăsit și în evoluția politică a României moderne. Astfel, dacă mercantilismul occidental este caracterizat de existența monarhiilor absolutiste, în România, monarhia absolută – care nu mai putea exista după adoptarea regimului constituțional de la 1866 – a fost înlocuită de o oligarhie autoritară. Mai precis, este vorba de „oligarhia liberală” (Zeletin, 1997, p. 120), care se instaurează la putere după victoria pașoptismului și care va controla de la nivel central, prin intermediul aparatului birocratic, procesul de modernizare a țării. În privința fazei liberale a capitalismului românesc, informațiile lui Zeletin nu sunt foarte exacte. Dacă într-un loc susține că faza liberală a durat de la 1886 până pe la 1903³ (Zeletin, 1997, p. 349), în altă parte afirmă că „societatea noastră face un salt direct de la *mercantilism* la *imperialism*, de la *dezvoltarea* forțelor de producție națională la *organizarea* lor sub supremația mării finanțe” (Zeletin, 1997, p. 187), ceea ce ar sugera lipsa fazei liberale. Oricum, ceea ce am putea numi „faza liberală” a economiei românești a durat o scurtă perioadă de timp și a fost slab reprezentată, în primul rând din cauza slăbiciunii burgheziei române, care avea nevoie de sprijinul statului pentru a putea intra în concurență cu capitalul străin. Acestea sunt motivele pentru care în România burghezia nu a putut lupta împotriva autorității centrale a statului, iar faza liberală nu a reprezentat o epocă

³ „De la 1886 mercantilismul român intră într-o fază care pare a anunța și în România zorile unei ere de liberalism; e faza de urmărire sistematică a unei industrii naționale. Însă această evoluție nici nu apucă să se pronunțe bine și liberalismul român intră pe la 1903 pe aceeași cotitură – diametral opusă – pe care se află în prezent toate burgheziile înaintate; vorbim de calea spre imperialismul financiar.”

de descentralizare și democratizare reală. Faza liberală a capitalismului românesc, în măsura în care a existat, s-a manifestat tot sub semnul centralismului oligarhic.

Următoarea etapă este cea a capitalismului imperialist. Ea debutează în România la începutul secolului XX. Zeletin este influențat aici de autorul austro-marxist Rudolf Hilferding, din a cărui lucrare despre *Capitalul financiar* a luat concepția asupra imperialismului financiar ca nouă fază de dezvoltare a liberalismului (Zeletin, 1997, pp. 75-76; Cistelecan & State, 2015, pp. 68-69). Imperialismul financiar se referă la dominația pe care o exercită băncile asupra capitalului din economie: „Baza sa economică este supremația mării finanțe, care poartă numele obișnuit de imperialism financiar” (Zeletin, 1997, p. 351). În această fază s-a demarat un proces de organizare și centralizare a dezvoltării industriale, sub coordonarea capitalului bancar. Zeletin mai numește această tendință și *neoliberalism*, în sensul dat în epocă termenului de doi autori englezi, Hobson și Hobhouse (Zeletin, 1997, p. 32). Aceștia vorbeau despre criza liberalismului și despre necesitatea acestuia de a ieși din atitudinea pasivă, a *laissez faire*-ului, și a crea „mijloace de ridicare economică a poporului, mărind în acest scop venitul național printr-o largă intervenție asupra averii bănești și de pământ” (Zeletin, 1997, p. 350). Zeletin consideră că această atitudine centralistă se poate identifica și în economia românească, în special prin extinderea capitalului bancar în industrie (Zeletin, 1997, p. 349). Constituția din 1923 este considerată actul oficial de recunoaștere a unei politici „neoliberale” a statului român, deoarece documentul fundamental recunoaște intervenția puterii de stat și faptul că libertățile individuale nu sunt drepturi inalienabile, ci ele sunt recunoscute în măsura în care îndeplinesc funcții sociale. În felul acesta, spune Zeletin, Constituția recunoaște tutela „puterii de stat asupra vieții sociale” (Zeletin, 1997, p. 349). În realitate putem afirma că, în condițiile extinderii formale a regimului democratic, prin acordarea dreptului la vot universal, tutela centrală a statului este în fapt doar reconfirmată după 1923.

După cum observăm, din dorința sa de a demonstra normalitatea evoluției societății românești pe urmele evoluției societăților mai dezvoltate, Zeletin ajunge să susțină că în România capitalismul a ajuns într-o fază imperialistă. Azi, dacă privim retrospectiv, putem spune că tendințele de centralizare economică se datorau mai degrabă unor

decizii politice, și nicidecum unor tendințe imperialiste, despre care ar fi absurd să vorbim într-o societate slab dezvoltată din punct de vedere economic, aflată la periferia sistemului capitalist, așa cum era societatea românească în epocă. Dar atunci, de unde această tendință puternică a lui Zeletin de a forța realitățile și a vedea în România o țară „imperialistă”? Răspunsul vine din faptul că miza cărții lui Zeletin venea tocmai din forțarea acestei comparații între România și țările dezvoltate. Dacă puterile economice ale Europei ajunseseră la faza imperialistă, atunci România urma același traseu. În asta consta și ingeniozitatea tezei lui Zeletin, dar aici se afla totodată și punctul ei slab. Căci Zeletin își propunea să demonstreze nu numai că România a avut o evoluție normală spre dezvoltare, de la un fundament economic spre o construcție instituțională, ci și că evoluția respectivă era strict legată de destinul burgheziei, căreia îi revenea cea mai importantă misiune istorică și în viitor.

Din acest punct de vedere este interesant de amintit faptul semnalat de Victor Rizescu, că în evoluția gândirii lui Zeletin pot fi identificate două etape distincte, prima etapă a gândirii sale opunându-se cu totul celei de-a doua (Rizescu, 2015, pp. 27-59). Dacă Zeletin a rămas cunoscut posterității ca un apologet al burgheziei române și al regimului liberal, un susținător al procesului de modernizare și de occidentalizare a României, în schimb este mai puțin cunoscut faptul că în prima etapă a gândirii sale el era, dimpotrivă, un critic al Partidului Liberal și al modernizării inițiate de elita liberală. În pamfletul intitulat *Din țara măgarilor* și în cele câteva articole pe teme politice publicate până în 1921⁴, Zeletin critică întreg establishmentul politic românesc, exact pe urmele teoriei formelor fără fond a lui Maiorescu pe care o va contesta ulterior (Rizescu, 2015, p. 35). Zeletin face deosebirea între două forme de naționalism, un *naționalism liberal-burghez*, în care interesul național este întotdeauna identificat cu unele interese personale sau cu interesele unor conducători, și un *naționalism cultural*, creat de elitele

⁴ Vezi Ștefan Zeletin, *Din țara măgarilor. Însemnări*, Depozit General Agenția I. Brănișteanu, București, 1916. Cele 4 articole publicate de Zeletin în anii 1920-1921 sunt: „Intellectualii români și proletariatul”, *Ideea europeană*, an II, nr. 55, 5-12 decembrie 1920, pp. 2-3; „Naționalism și țărănism”, *Convorbiri literare*, an 52, nr. 12, 1920, pp. 769-774; „Parlamentul fantomă. Sfârșitul unei legende”, *Ideea europeană*, an II, nr. 59, 30 ianuarie-6 februarie 1921, p. 2; „Capitalismul liberal și politica”, *Ideea europeană*, an III, nr. 69, 19-26 iunie 1921, p. 2.

intelectuale și apărut ca reacție față de naționalismul burghez. Inițial naționalismul cultural s-a asociat cu boierimea și cu păturile conservatoare ale societății românești, iar ulterior s-a democratizat și s-a aliat cu țărănimea. Pentru Zeletin țărănismul e o formă de naționalism pe care nu-l deosebește de junimism sau de vechiul conservatorism. Și naționalismul și țărănismul se identifică cu clasa țărănească, ale cărei interese le apără împotriva oligarhiei liberale (Rizescu, 2015, pp. 47-49). Deși nu face deosebire între diversele forme ale culturii critice, primul Zeletin este adeptul acesteia, reprezentând într-o anumită măsură o sinteză a culturii critice de până atunci (Rizescu, 2015, pp. 50-52).

Zeletin semnalează pentru prima oară neajunsurile culturii critice într-un articol din 1920, care anunță și turnura care va avea loc pe viitor. Pentru că este relevant, vom reda pe larg în continuare un citat din articolului lui Zeletin. Discutând despre conservatorii și naționaliștii critici ai modernității, Zeletin afirmă că aceștia n-au putut niciodată depăși nivelul unei mișcări, culturale, teoretice, ideile lor rămânând fără consecințe practice. „Aceasta lasă a se înțelege că aceste principii trebuie să fi avut vreo parte slabă. Ce-i drept, stând pe terenul unilateral psihologic, cum că așezămintele sociale sunt expresia sufletului unui popor, deci că ele trebuie să izvorască dinlăuntru în afară, nu să fie transplantate și sădite cu violență din afară înlăuntru, naționaliștii români păreau a avea toată autoritatea științei sociale de partea lor. E doar școala istorică evoluționistă, pe care se reazămă acum edificiul sociologiei științifice. Dacă ei totuși n-au izbutit să oprească năvălirea spiritului burghez apusean, cu formele sale de manifestare în țara noastră, aceasta se învederează că lămurirea net psihologică a nașterii instituțiilor sociale trebuie să fie întregită prin căutarea unor pricini poate ceva mai adânci. De altfel o încercare de a lămuri în chip complet revoluția de la 1848 ca un fenomen social necesar, nu ca o inovație arbitrară, rămâne încă fapta viitorului.” (Rizescu, 2015, p. 58).

Așadar, ghidându-se după principiul rațiunii suficiente, Zeletin observă că, deși aproape întreaga elită culturală și intelectuală românească era critică la adresa modului în care s-a făcut la noi modernizarea, totuși procesul modernizării înainta neabătut, cu o necesitate ce părea implacabilă și care părea înscrisă în însăși mersul ei. De aici Zeletin intuiește că modernizarea trebuie să aibă o rațiune mai profundă, rațiune pe care intelectualii români nu au înțeles-o încă, rămânând ca pe viitor

această neînțelegere să fie lămurită. Și cel care va încerca primul să o deslușească va fi Zeletin însuși. Deși, conform propriei mărturisiri, opiniile pe care le avea la începutul cercetărilor sale erau total adverse elitei liberale, cu cât va aprofunda studiul, opiniile lui se schimbau, astfel încât rezultatul a ajuns să fie exact opusul a ceea ce se aștepta la început. „Nu mă îndoiam că opera sociologică ce avea să iasă din cercetările începute trebuia să fie o execuție a rolului jucat de acest partid [liberal] în plămădirea României. [...] S-a întâmplat însă altfel. Printr-o serie de crize sufletești [...] am ajuns la punctul de vedere ce-l apăr azi. În îndelungile și migăloasele mele cercetări, fiecare nouă lucrare venea ca un nou omagiu [...] [adus] acțiunii istorice a liberalilor români.” (Rizescu, 2015, p. 58). Așadar, Zeletin a pornit la drum ca un critic al liberalilor și a sfârșit prin a deveni un apologet al acestora. Nu avem o explicație clară a motivelor care au determinat această schimbare, însă putem bănuî că literatura referitoare la apariția și evoluția capitalismului în Europa occidentală a fost decisivă în acest sens. Iar dintre autorii parcurși, Marx l-a influențat în bună măsură, probabil din cauză că determinismul marxist i s-a părut un bun instrument pentru a explica mersul imbatibil al modernității în România, în ciuda opoziției unei mari părți a elitei culturale (Rizescu, 2015, p. 79).

Dincolo de înțelegerea modului în care a evoluat capitalismul din punct de vedere istoric, ideea ingenioasă a lui Zeletin a fost aceea de a lega destinul istoric al burgheziei românești și evoluția capitalismului de construcția statului național. De aici vor rezulta atât *originea*, cât și *rolul* burgheziei românești, despre care Zeletin vorbește în titlul lucrării sale. Miza lui Zeletin este să demonstreze că procesul de naștere a burgheziei române este concomitent cu procesul de formare a României moderne și de cucerire a independenței naționale. În acest scop, el pleacă de la premiza sociologiei marxiste, conform căreia ideologia unei societăți, cu tot ansamblul formelor culturale care o susțin, nu este decât reflexul raporturilor de producție existente la un moment dat în societatea respectivă. Dacă aplicăm în spațiul românesc această idee rezultă că ideologia liberală și întregul proiect politic și social propus de pașoptiști sunt în realitate produsul unor relații economice de tip capitalist care existau deja în Principatele Române. Asta îl face pe Zeletin să susțină, împotriva culturii critice, fundamentul solid al modernizării românești, respectiv evoluția sa de la fond către formă, și nu evoluția sa imitativă și goală de conținut.

Iar fenomenul s-a produs sub influența capitalului străin, în special a celui anglo-francez. (Zeletin, 1997, p. 113). După cum formarea statelor medievale românești a fost impulsionată de rutele comerciale ce plecau de la Marea Neagră spre est și spre vest (Zeletin, 1997, 92), la fel, unitatea politică a României moderne a fost susținută de interesele capitalului occidental în zonă. În felul acesta a luat naștere și burghezia română, care a reușit să obțină independența și să creeze unitatea statului român, și căreia îi revine pe viitor și rolul istoric de a obține independența economică, cu scopul de a consfinți independența politică. „Invazia capitalismului străin a fost, la început, o condiție a independenței noastre politice; dar după realizarea acestui ideal, continuarea aceleiași invazii devenea o primejdie pentru independența economică, făcând astfel iluzorie și pe cea politică. Așa se lămurește că nimeni n-a protestat pe la mijlocul secolului din urmă, împotriva «robiei franco-engleze», pe când înaintea războiului nostru de întregire a neamului nici un strigăt nu era mai popular în România decât acela împotriva «robiei economice germane».” (Zeletin, 1997, p. 167) Zeletin plasează debutul procesului de eliberare a capitalului român de sub tutela capitalului străin și de dobândire a independenței economice în anii 1880. Acum este înființată Banca Națională, care are drept scop organizarea circulației monetare și susținerea capitalului autohton, iar în 1887 este elaborată o lege pentru sprijinul industriei românești (Zeletin, 1997, p. 160).

Zeletin vede, așadar, misiunea burgheziei române în funcție de evoluția fazelor de dezvoltare economică, strict determinate la rândul lor de evoluția capitalismului. Doar înțelegerea acestei necesități istorice și acțiunea în cunoștință de cauză îi poate asigura burgheziei succesul. Succes de care depinde pe viitor independența națională și bunăstarea societății românești. „Misiunea istorică pe care ea [burghezia] o îndeplinește în timpul de față și de care depinde însăși soarta noastră între țările civilizate se rezumă după cele spuse mai sus în aceste trei puncte: a) *naționalizarea capitalului*, adică crearea unui capitalism român național, care să ne emancipeze de tutela finanței străine; b) *dezvoltarea producției naționale*, spre a satisface nevoile interne și a ne emancipa de piața străină și c) *organizarea producției* după un plan unitar, spre a scuti risipa de materie și energie pe care o pricinuieste o industrie în formă haotică.” (Zeletin, 1997, p. 290). Numai că sarcinile pe care le are de îndeplinit elita românească depind aproape în totalitate de

capacitatea de acțiune coordonată de la nivel central, ceea ce contravine în bună măsură cu exigențele unui regim liberal-democratic. De aceea, afirmă Zeletin, regimul democratic va rămâne încă pentru multă vreme în România un deziderat imposibil de pus în practică: „Precum se vede, rezolvarea acestei misiuni istorice impune și un regim politic corespunzător, anume un regim de dictatură centrală. De aceea azi, și pentru multă vreme, va trebui să ne resemnăm de a vedea democrația rămânând în România literă moartă.” (Zeletin, 1997, p. 290) „Imperialismul” românesc este în fond doar forma de manifestare deplină a unui naționalism centralist.

II. ZELETIN: LIBERAL SAU MARXIST?

Din câte am observat anterior, Zeletin se prezintă pe sine ca exponent al ideologiei *neoliberală*⁵ (Sută-Selejan, 1994, pp. 406-409), numai că neoliberalismul pe care îl propune Zeletin în scrierile sale are puțin de-a face cu accepția pe care o acordăm azi termenului. Căci azi, în special în urma politicilor inițiate în spațiul anglo-american de Margaret Thatcher și Richard Nixon, prin neoliberalism se înțelege o politică non-intervenționistă, care stimulează privatizările, dereglementările și comerțul liber, fără bariere, fără intervenția statului etc. Pe scurt, exact *opusul* a ceea ce înțelegea Zeletin prin neoliberalism.

În perioada interbelică mulți intelectuali aveau conștiința faptului că societatea se confruntă cu o criză a liberalismului. De aici și tentativa de a iniția o nouă direcție liberală, intitulată sugestiv „neoliberalism”. Exista conștiința că doctrina manchesteriană a *laissez-faire*-ului trebuie abandonată, sau, în orice caz, redefinită în funcție de noile condiții politice și sociale. Autori precum Friedrich Hayek, Milton Friedman, Ludwig von Mises, Walter Lippman, Jacques Rueff sau Louis Rougier vor avea contribuții substanțiale pentru definirea noului concept. În anul 1938 va avea loc la Paris un important congres, în urma căruia Walter Lippman va sintetiza agenda neoliberalismului printr-o declarație de

⁵ Neoliberalismul românesc din perioada interbelică este caracterizat de accentuarea rolului statului în sprijinirea procesului de dezvoltare și pentru rezolvarea unor probleme sociale legate de efectele negative ale economiei de piață (inegalități sociale, sărăcie, șomaj etc). Alături de Zeletin, alți reprezentanți ai neoliberalismului românesc au fost Mihail Manoilescu, Vintilă Brătianu, I.N. Anghelescu sau Mitiță Constantinescu.

principii (Carp, 1997, p. 74). Aceste idei, sintetizate spre sfârșitul interbelicului și reluate după finalul războiului, vor fi cele care vor constitui baza doctrinară a neoliberalismului politic și economic anglo-saxon de mai târziu.

După cum am văzut, Zeletin a fost influențat de accepția dată de Hobson termenului, acesta vorbind despre dimensiunea „constructivă” a noului liberalism (Zeletin, 1997, p. 350). De asemenea, o influență importantă vine dinspre Rudolf Hilferding, de unde va prelua ideea imperialismului financiar ca nouă fază de dezvoltare a liberalismului. În fapt, Zeletin încearcă să adapteze la condițiile din România modelul de industrializare teoretizat de Friedrich List⁶, utilizând analizele de tip marxist ale lui R. Hilferding (Cistelean & State, 2015, p. 69).

Desigur, Zeletin este considerat cel mai important teoretician al liberalismului din România, deoarece el reușește să scrie cea mai amplă apologie a burgheziei, clasa socială care a susținut valorile liberale la noi. Însă Zeletin pleacă în scrierea sa despre *Burghezia română* de la presupuziția marxistă conform căreia realitățile materiale și factorii de producție stimulează evoluția formelor de cultură și a ideologiei dominante. În comentariul său introductiv la scrierile lui Zeletin, Cristian Preda remarcă metodologia de lucru a sociologului român, care este caracterizată de următoarele trăsături: *antisentimentalismul ideologizant, relativismul holist și istoricismul optimist* (Zeletin, 1997, p. 25).

Antisentimentalismul se referă la poziția pe care Zeletin o adoptă în special față de reprezentanții conservatorismului românesc, îngrijorați de suferința lumii țărănești, amenințată cu disoluția. În schimb, Zeletin afirmă că sentimentalismul și nostalgia pentru lumea rurală nu servesc la nimic atât timp cât nu înțelegem, pe de-o parte, necesitatea noilor evoluții economice și sociale și, pe de alta, faptul că această lume va suferi o transformare și o disoluție inevitabile odată cu modernizarea. Antisentimentalismul său este *ideologizant* pentru că el se plasează în perspectiva ideologiei marxiste (Zeletin, 1997, p. 26). Apoi, *holismul* este specific perspectivei sale de abordare a fenomenului social. Zeletin problematizează întotdeauna în termeni „de clasă, de societate, de

⁶ Friedrich List (1789-1846) a fost un economist german, teoreticianul economiei sistemului național. A susținut protecționismul economic, ca metodă de dezvoltare a industriei naționale, văzând protecționismul ca o modalitate de investiție într-o creștere viitoare a productivității.

națiune, și nu în termeni de individ” (Zeletin, 1997, p. 27). De aceea, C. Preda concluzionează corect că, dacă „individualismul metodologic este marca liberalismului, atunci trebuie spus că Zeletin nu e liberal” (Zeletin, 1997, p. 27). De altfel, Zeletin este mai aproape tot de marxiști decât de liberali, atunci când consideră că „nu ideile liberale, ci schimburile comerciale au dat naștere modernității românești” (Zeletin, 1997, p. 37). Căci pentru liberali „ideile zămislesc realitățile” (Zeletin, 1997, 38), în sensul că proiectul liberal există mai întâi ca o realitate intelectuală și abia mai apoi ca realitate politică și socială. Pentru marxiști, dimpotrivă, fenomenele sociale și istorice devin inteligibile prin felul în care interacționează forțele materiale de-a lungul istoriei.

Istoricismul optimist decurge din presupuziția că inteligibilitatea poate fi obținută doar din perspectiva istoriei. Evident, în istoricismul său materialist Zeletin este influențat tot de Marx. El afirmă că fenomenele sociale pot fi înțelese dacă luăm în considerare *originea* lor – căci originea este „responsabilă pentru tot ceea ce se petrece ulterior” (Zeletin, 1997, p. 28) – și *legea unică* care traversează istoria, din lege rezultând și necesitatea evoluției istorice. Istoricismul lui Zeletin este *optimist*, deoarece asumă presupuziția iluministă a progresului pe care omenirea îl realizează în istorie.

Ca o consecință a istoricismului, apare *profetismul*. La fel ca la Marx, dimensiunea profetică se regăsește și la Zeletin, însă rezultatele sale sunt diferite de profetismul marxist. Diferența apare din faptul că la Zeletin agentul revoluției este burghezia, nu proletariatul: „Ceea ce Marx privea drept misiunea istorică specifică a proletariatului devine de fapt opera burgheziei” (Zeletin, 1997, p. 353). Răsturnarea de perspectivă e radicală față de marxismul ortodox. Zeletin consideră marxismul produsul istoric al liberalismului englez de secol XIX și, deoarece condițiile economice s-au schimbat, soluțiile oferite de el sunt depășite în secolul XX. Sarcinile de organizare a activității de producție, despre care Marx consideră că revin proletariatului, Zeletin le atribuie burgheziei. Este motivul pentru care sarcina de a pune în aplicare concepția socialistă îi revine burgheziei neoliberale: „*neoliberalismul este forma sub care se realizează concepția socialistă despre revoluția socială*” (Zeletin, 1997, p. 354). În mod evident, nici un marxist ortodox nu ar fi putut accepta astfel de idei.

Însă destinul burgheziei, căreia îi revine sarcina de a implementa concepțiile „socialiste” despre evoluția socială, este intim legat de cel al statului național. De aceea la Zeletin mersul istoriei nu se referă la evoluția sistemului capitalist ca atare și la trecerea necesară către următoarea fază de organizare socială, care este socialismul, ci la evoluția statului național. Profetismul lui Zeletin, cu rezultatele sale pozitive, dar și cu erorile sale, rezultă în fond dintr-o *adaptare a profetismului marxist la teleologia istoriei naționale*. Căci pentru el scopul istoriei este *obținerea independenței economice ca suport al independenței politice*. Dacă caracteristicile unui stat național modern sunt *unitatea, omogenitatea națională* – adică suprapunerea între teritoriu și etnie – și *neatârănarea* (Zeletin, 1997, p. 425) – adică suveranitatea deplină –, atunci burghezia română a îndeplinit primele două obiective, având acum de luptat pentru ultimul. *Neatârănarea* constă tocmai în realizarea independenței economice ca o încununare a celei politice. De aceea, „lupta de neatârănare economică” (Zeletin, 1997, p. 430) este scopul suprem al burgheziei. „Lupta burgheziei are tocmai drept țel de a cuceri această pârgheie a vieții sociale moderne, a smulge capitalul din mâna străinilor și a-l reda românilor; pe scurt, a recuceri România de azi pentru români” (Zeletin, 1997, p. 430). Din aceste motive idealul economic suprem pentru Zeletin este *autarhia economică*. În momentul în care afirmă că sarcina burgheziei române este de a „transforma «România Mare» într-o «Românie închisă», trăind prin propriile ei mijloace de producere” (Zeletin, 1997, p. 168) Zeletin este, în mod bizar, extrem de aproape de idealul tuturor naționaliștilor români, care aveau visul o „Românie a românilor”. Desigur, „România închisă” a lui Zeletin – inspirată la rândul ei din formula „Germania pentru germani” a mercantiștilor nemți – are în vedere în primul rând naționalismul economic, pe când naționaliștii interbelici au în vedere românizarea la un nivel mai larg, atât economic, cât și etnic și cultural⁷.

⁷ Sintagma „România a românilor” a fost lansată în spațiul public la noi de către Nicolae Iorga și folosită ulterior de fostul său coleg de partid, A.C. Cuza, ca motto al ziarului *Unirea*, sub forma „România a Românilor, numai a Românilor și a tuturor Românilor”. Partidului Național Creștin, înființat de A.C. Cuza împreună cu O. Goga, avea scris pe steag sloganul „România a Românilor”, expresie folosită de altfel, în diverse contexte, de toți naționaliștii din perioada interbelică, în special de cei de extrema dreaptă. Spre deosebire de aceștia, Zeletin nu respinge în mod radical influențele culturale occidentale și nici nu propune un program de

Asemănarea între cele două tipuri de naționalism este însă cu atât mai frapantă cu cât Zeletin ține să distingă în mod net între două tipuri de naționalism: 1) *naționalismul burghez*, care rezultă din nevoile capitalismului, și care are în vedere „un stat modern, unitar și neatârnat, în limitele națiunii și trăind prin el însuși” (Zeletin, 1997, p. 251); și 2) *naționalismul reacțiunii*, care apare din opoziția față de capitalism și are ca ideal național „concepția unui mănunchi de intelectuali” (Zeletin, 1997, p. 251), care au pretenția de a-și impune ideile lor, în condițiile în care nu înțeleg foarte bine cum se dezvoltă societățile moderne. Dacă ținem cont de faptul că naționaliștii interbelici erau critici radicali ai naționalismului burghez și se inspirau profund din naționalismul „reacționar” al conservatorilor, atunci afinitatea dintre cele două poziții poate fi înțeleasă doar dacă acceptăm că *ideea națională, ca telos suprem al istoriei*, este absolută pentru ambele tipuri de naționalism. De aici rezultă și finalitatea unică a procesului istoric, chiar dacă metodele și căile de a atinge țelul comun sunt diferite. De aceea și comentatorul maghiar al gândirii lui Zeletin, Balazs Trencsenyi, remarcă pe bună dreptate că în cazul sociologului român apare o „ciudată ștergere a celor două canoane simbolice” din cultura română, identificate prin falia dintre „autohtonisti” și „pro-occidentali” (Trencseny *et al.*, 2001, p. 62). Această ștergere pare cu atât mai bizară, cu cât Zeletin a fost receptat îndeobște ca un autor pro-occidental, care se opune tuturor autohtonismelor interbelice. Este adevărat că el se delimitează de diversele forme de autohtonism, pe care le caracteriza prin formula „naționalism reacționar”, însă, finalmente, atât naționalismul „reacționar”, cât și cel „burghez”, se subsumează ideologiei statului național, ceea ce face ca opoziția dintre ele, văzută sub forma finalității lor, să dispară.

Putem afirma deci că Zeletin se inspiră din istoricismul marxist pentru a justifica însă edificarea unui *liberalism economic național*. Iar accentul în această sintagmă cade mai mult asupra lui *național* decât asupra liberalismului, deoarece *naționalismul economic* este pentru Zeletin scopul acțiunii burgheziei românești⁸. Faptul, în sine, este paradoxal din mai multe motive. În primul rând, pentru că Zeletin vine dinspre paradigma de gândire marxistă, dar substituie teleologia naționalistă teleologiei

românizare prin purificare etnică.

⁸ Din acest punct de vedere Zeletin este consonant cu programul economic al PNL elaborat de Vintilă Brătianu și care se regăsește în sloganul „prin noi înșine”.

marxiste (evoluția sistemului capitalist), ajungând astfel să deformeze rezultatele gândirii marxiste. Căci pentru Zeletin scopul istoricismului este afirmarea burgheziei și a statului național, și nu afirmarea proletariatului și a societății comuniste, așa cum este în marxism. Apoi, din dorința de a afirma, cu ajutorul instrumentelor marxismului, normalitatea procesului de modernizare a societății românești, Zeletin ajunge să-l considere „reacționar” tocmai pe Constantin Dobrogeanu-Gherea, care era cel mai important autor socialist român la acea vreme. Faptul se petrece din cauză că Gherea a încercat să explice modernizarea societății românești, punând la lucru paradigma marxistă pornind de la ideea formelor fără fond a lui Maiorescu. Cum pentru Zeletin Maiorescu este părintele „reacționarilor”, Gherea nu face altceva decât să urmeze această cale, propunând „o simplă frazeologie marxistă, ce acoperă o atitudine reacționară” (Zeletin, 1997, p. 258). Zeletin consideră că, pornind de la ideea formelor fără fond, Gherea nu este „capabil să aplice metoda marxistă la evoluția burgheziei române” (Zeletin, 1997, p. 258). De aceea el nu înțelege evoluția societății ca pe un „*proces natural*” (Zeletin, 1997, p. 258), ci o pune pe seama unor indivizi excepționali care, pornind de la propria lor voință, au introdus reforme ce au condus la „alcătuirea artificială” (Zeletin, 1997, p. 258) de azi. De aceea Gherea nu înțelege nici „*necesitatea istorică*” (Zeletin, 1997, p. 258) a evoluției noastre sociale și, în consecință, structura economică susținută de burghezia română devine pentru el „o simplă minciună”, care duce țara la „decadență” (Zeletin, 1997, p. 258). Cu alte cuvinte, Gherea este acuzat că neagă necesitatea capitalismului, în termenii determinismului marxist, și pune întreg edificiul social modern, asemeni conservatorilor, pe seama imitării superficiale a Apusului.

În schimb, Zeletin se consideră pe sine adevăratul reprezentat al *societății științifice*, deoarece păstrează fidelitatea față de metodă. El nu se raportează la burghezie în chip sentimental, aprobându-i sau dezaprobandu-i comportamentul, ci încearcă să o înțeleagă ca pe „o fază *necesară* de evoluție socială” (Zeletin, 1997, pp. 257-258). Pornind de la necesitatea istorică, evoluția socială este înțeleasă de Zeletin asemeni unui *proces natural*, care determină înțelegerea dezvoltării „de la fond spre formă” (Zeletin, 1997, p. 258), de la structura economică spre instituțiile juridico-politice ale societății românești. Desigur, naturalismul metodologic asumat de Zeletin este o consecință a istoricismului său strict determinist (Zeletin, 1997, p. 28). Din această cauză Zeletin repetă de mai multe ori

că modernizarea nu este nici „bună” nici „rea”, ci este mai degrabă un proces inevitabil, determinat de evoluția economiei capitaliste, la fel cum un proces natural e determinat de legile naturii. El are astfel pretenția de a descrie *fenomenele sociale* după legi necesare, similare celor care descriu *fenomenele naturale*. Numai că, susținând această analogie puternică între fenomenele sociale și cele naturale, Zeletin ignoră distincția dintre *descrierea faptelor* – specifice științelor naturii – și *susținerea valorilor* – proprie științelor umaniste⁹ (Popper, 2017, pp. 429-430). Însă ignorarea acestei distincții îl trădează pe Zeletin exact atunci când motivează încadrarea lui Gherea în categoria „reacționarilor”: din cauză că e un critic al burgheziei, în calitatea ei de oligarhie, Gherea „primejduiește dezvoltarea capitalismului român”¹⁰ (Zeletin, 1997, p. 259), situându-se astfel de partea reacțiunii.

Desigur, observăm că Zeletin nu îl critică aici pe Gherea din cauză că nu reușește o descriere adecvată a „procesului natural” de modernizare a societății românești, ci din cauză că, prin atitudinea critică a socialistului român, acesta subminează statutul și *valorile* burgheziei, punând astfel în pericol tocmai dezvoltarea capitalismului în România. „Pe când pentru socialismul revoluționar burghezia e o necesitate istorică, menită a plămădi la sânul ei societatea viitoare, pentru socialismul român societatea noastră burgheză e un complex de forme goale.” (Zeletin, 1997, 480) Dacă regimul burghez nu are baze solide în România, evoluția lui viitoare nu poate fi una trainică. Diferența dintre cei doi provine așadar din raportarea diferită la valorile burgheziei române și, în consecință, la rolul acestei clase sociale în capitalism:

9 Karl Popper observă pretenția marxștilor de a-și baza atitudinea pe care o au față de viitor pe o „predicție istorică științifică”, în timp ce alegerile lor implică opțiuni morale implicite, respectiv promovarea valorilor morale ale viitorului pe care și-l doresc (valorile proletariatului, în cazul marxismului, iar în cazul lui Zeletin valorile burgheze).

10 Deoarece este relevant, voi reda aici întreg paragraful: „În prezent capitalismul român, încă în proces de formație, se află în fața unei mișcări agrare reacționare. Votul obștesc a dat superioritatea numerică maselor rurale și a deschis un câmp vast propagandei reacționare, care e în prezent o forță culturală zdrobitoare, fără rival. În asemenea împrejurări istorice a îndrepta muncitorimea împotriva burgheziei înseamnă a mâna apă pe moara reacțiunii. Printr-o asemenea mișcare se primejduiește dezvoltarea capitalismului român și se surpă temelia reală pe care trebuie să se dezvolte viitoarea mișcare muncitorească.”

în timp ce Gherea consideră că oligarhia parazitează statul român, împiedicând dezvoltarea capitalistă a societății, Zeletin susține că tocmai această oligarhie, folosindu-se de aparatul de stat, are rolul de a dezvolta pe viitor capitalismul industrial român.

Evident că o asemenea tentativă de „scamatorie” intelectuală, care constă în a justifica existența burgheziei pornind de la paradigma marxistă și de a cataloga drept „reacționar” un marxist ortodox recunoscut precum Gherea, nu putea trece nici neobservată și nici nesancționată. Așa se face că reacțiile au apărut imediat din partea marxiștilor, discipoli ai lui Gherea. Și ele au fost extrem de consistente, cel puțin pe măsura încercării lui Zeletin de a elabora o nouă paradigmă care să explice modernizarea românească. Este vorba despre Lotar Rădăceanu, care publică o serie de trei studii despre *Oligarhia română*, în anul imediat următor apariției cărții lui Zeletin (Rădăceanu, 2005) și Șerban Voinea, care publică tot în 1926 o carte intitulată *Marxism oligarhic – contribuție la problema dezvoltării capitaliste a României* (Voinea, 2005). În timp ce Lotar Rădăceanu încearcă să elaboreze o teorie a oligarhiei române, situându-se în descendența ideilor lui Gherea, Șerban Voinea arată că Ștefan Zeletin nu este fidel metodei marxiste și, din această cauză, nici rezultatele la care ajunge nu sunt acceptabile din punct de vedere marxist. Faptul că Zeletin propune dictatura oligarhiei liberale ca soluție politică pentru realizarea industrializării reprezintă pentru cei doi social-democrați o falsificare gravă a gândirii marxiste. Tocmai de aceea ei susțin lupta împotriva oligarhiei liberale și afirmă necesitatea evoluției economice spre capitalism, evoluție însoțită de o reală democratizare. Social-democrații consideră că burghezia capitalistă trebuie să lupte împotriva oligarhiei care a acaparat întreg aparatul de stat, menținând societatea captivă și împiedicând dezvoltarea normală spre capitalism. În bună tradiție gheristă, doar după maturizarea capitalismului român va veni vremea revoluției socialiste.

Din acest punct de vedere, după cum remarcă și sociologul american Daniel Chirot, cu referire la disputa dintre Ștefan Zeletin și Lotar Rădăceanu – Șerban Voinea, primul reinterpretează până la erezie marxismul, adoptând o poziție autoritară, dar mai realistă din punct de vedere politic, în timp ce social-democrații pledează pentru deschiderea spre Europa și democratizare, în așteptarea revoluției socialiste. Dacă social-democrații erau corecți din punctul de vedere al doctrinei

marxiste, erau în schimb nerealiști din punctul de vedere al condițiilor politice din România (Jowitt, 1978, pp. 51-52). Realismul lui Zeletin și apologia sa pentru dictatura unei oligarhii liberale centralizate are însă foarte puține în comun cu liberalismul clasic, atât din punct de vedere metodologic cât și al valorilor liberale pe care le susține. De aceea, din faptul că Zeletin a rămas ca cel mai important teoretician al liberalismului român, rezultă în cele din urmă atât lipsa de consistență cât și slaba aderență a acestei ideologii politice la realitățile sociale și politice ale României moderne.

CONCLUZII

După cum am văzut, Zeletin, folosind o metodologie de inspirație marxistă, leagă liberalismul de existența burgheziei, care nu se poate dezvolta în afara modernizării economice, a existenței unei economii industriale care să permită funcționarea societății moderne. Zeletin afirmă, pe bună dreptate, că în România nu a existat o epocă a democratizării reale și explică, în același timp, că sarcina modernizării economice și a industrializării îi revine burgheziei, într-un nou stadiu de evoluție a liberalismului, numit de el „imperialism” sau „neoliberalism”. Neoliberalismul lui Zeletin are însă foarte puține lucruri în comun cu liberalismul clasic sau cu neoliberalismul gândit în Occident spre sfârșitul perioadei interbelice și pus ulterior în practică. Căci neoliberalismul lui Zeletin presupune instaurarea de către oligarhia liberală a unui regim dictatorial care, folosind avantajele politicii centralizate, să demareze industrializarea și modernizarea economiei românești. Desigur, azi nu putem să nu ne gândim că, într-un anumit sens, proiectul lui Zeletin a fost pus ulterior în aplicare, însă nu de oligarhia liberală, ci de nomenclatura comunistă, prin programul de industrializare forțată demarat după 1950. Este evident că într-un astfel de proiect nu este loc pentru libertatea individuală, cu atât mai puțin pentru apărarea ei. De altfel, Zeletin afirmă că scopul principal al burgheziei naționale este dobândirea independenței economice care să fie suportul independenței politice obținute la 1877. Așadar, scopul este dobândirea deplinei *suveranități naționale*. Din acest punct de vedere Zeletin este în acord cu direcția de acțiune politică a Partidului Național Liberal, sintetizată în perioada interbelică în sloganul „prin noi înșine” și proclamată încă de la începuturile existenței partidului de către liderul acestuia, I.C. Brătianu.

În vestul Europei liberalismul se impune după 1860, liberalii europeni susținând burghezia pe cale de naștere, luptând pentru urbanizare și industrializare și pentru răspândirea unei mentalități derivate din filosofia materialistă. Sunt susținute individualismul, guvernarea parlamentară, *laissez faire*-ul economic, dreptul de auto-determinare a națiunilor. Toate aceste idei i-au influențat pe liberalii români, constituind practic fondul comun cu liberalismul european. Însă, din cauza contextului economic și social, unele dintre idei au fost preluate și aplicate diferit în spațiul românesc. Așa se întâmplă de exemplu cu valorile individualismului sau cu promovarea *laissez-faire*-ului economic. În condițiile sărăciei cronice a populației rurale și a stării de dependență în care se regăseau mulți țărani, principiul liberei concurențe devenea un principiu care nu avea nici o aplicabilitate practică. De asemenea, nevoia dezvoltării economice care să consolideze independența politică i-a condus pe liberali la aplicarea unor politici intervenționiste și protecționiste. Aceste idei au fost enunțate de la început de I.C. Brătianu și au ghidat linia de acțiune politică a partidului de-a lungul timpului (Stan & Iosa, 1996, pp. 282-296; 352-356), culminând în perioada interbelică cu enunțarea politicii „prin noi înșine” a lui Vintilă Brătianu și a teoriei protecționiste a lui Zeletin. Desigur, dacă protecționismul economic, centralismul politic sau regimul dictatorial sunt elemente anti-liberale, atunci nu putem decât să observăm caracterul profund „ne-liberal al neoliberalismului lui Zeletin” (Antim, 2005, p. 10). După cum remarca și Cristian Preda, metodologia folosită de Zeletin nu este una liberală, astfel încât rezultatele la care ajunge sunt în bună măsură opuse liberalismului clasic european.

Metodologia lui Zeletin este de inspirație marxistă, însă felul în care preia și transpune în context românesc ideile marxismului este departe de marxismul ortodox. Căci Zeletin nu este interesat de aplicarea ideilor marxismului într-o țară înapoiată, așa cum era de pildă Constantin Dobrogeanu-Gherea, ci de relația României cu Occidentul și de justificarea procesului de modernizare așa cum a fost pus acesta în aplicare de elita liberală (Rizescu, 2015, p. 81). S-a spus de asemenea că demersul lui Zeletin reprezintă o tentativă de „domesticire” și de „îmburghezire” a marxismului, similară celei realizate de Piotr Struve în Rusia (Rizescu, 2015, p. 81). Cu toate că anumite paralele se pot face, există totuși diferențe semnificative între Zeletin și

Sturve. În Rusia Sturve făcea parte din categoria „marxiștilor legali”, denumiți ca atare din cauză că activitatea lor politică nu era supusă persecuției poliției. Sturve scria împotriva narodnicilor și era pentru dezvoltarea economiei moderne, industriale, în Rusia. Viziunea sa asupra marxismului era una reformistă, considerând că nu există suficiente date care să confirme teza revoluției comuniste proclamate de Marx și că socialismul se va instaura după evoluția firească a capitalismului. Din acest punct de vedere Sturve este aproape de varianta revizionistă a marxismului. Zeletin consideră în schimb că „socialismul” se va realiza sub forma sa neoliberală, adică, în fapt, că socialismul este tot o formă de capitalism. Ceea ce era inacceptabil din punct de vedere marxist. Apoi, Zeletin folosește metodologia marxistă pentru a evidenția dezvoltarea burgheziei naționale a cărei destin este intim legat de cel al statului național. Zeletin substituie teleologia marxistă a istoriei cu teleologia istorică a statului național, or, din acest punct de vedere, avem la Zeletin nu numai o tentativă de „îmburghezire” a marxismului, ci și una de „naționalizare” a lui. Spre deosebire de Sturve, Zeletin nu a fost niciodată marxist și nici nu a fost recunoscut ca atare. La un moment dat Sturve a părăsit mișcarea marxistă și, pornind de la teoria kantiană a subiectivității, a scris lucrări care să susțină individualismul și libertatea individuală (Kolakowski, 2010, vol. II, pp. 298-306). Cu alte cuvinte, Sturve a făcut pledoarii pentru liberalism, ceea ce nu este cazul lui Zeletin, care nu numai că nu face pledoarii pentru libertatea individuală, ci, dimpotrivă, justifică existența regimurilor politice autoritare. În concluzie, am putea spune că Zeletin nu a fost nici socialist, nici marxist, iar liberalismul său, contaminat cu o doză bună de anti-liberalism, susține în fapt o burghezie națională care are drept scop construirea statului național. Pentru aceasta Zeletin pornește de la premisele metodologice ale marxismului, pe care le distorsionează atât ca metodă, cât și ca rezultate, cu scopul de a le supune construcției statului național. Din acest punct de vedere am putea spune că avem de-a face la Zeletin cu o formă de naționalizare a marxismului. Prima pe care o cunoaștem. Și tot din acest punct de vedere s-ar putea ca la o viitoare analiză să descoperim stranii similarități între ideile lui Zeletin și cele ale național-comunismului.

BIBLIOGRAFIE

- Antim, Ș. (2005) *Scrieri politice*, ediție și prefață de Victor Răzescu. București: Editura Dominor.
- Carp, R. (1997) „Neoliberalismul românesc: istorie și inadaptare”, *Polis. Revistă de științe politice*, IV (3), pp. 70-83.
- Cisteleanu, A.; State, A. (coord.). (2015) *Plante exotice. Teoria și practica marxștilor români*. Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Ibrăileanu, G. (1970) *Spiritul critic în cultura românească*, ediție selectivă, introducere, note și cronologie de Constantin Ciopraga. Iași: Editura Junimea.
- Jowitt, K., (ed.). (1978) *Social Change in Romania, 1860-1940. A Debate on Development in a European Nation*. Berkley: Institute of International Studies, University of California.
- Kołakowski, L. (2009-2020) *Principalele curente ale marxismului*, vol. I, *Fondatorii*; vol. II, *Vârsta de aur*; vol III, *Prăbușirea*, prefață de Vladimir Tismăneanu, traducere de S.G. Drăgan. București: Editura Curtea Veche.
- Popper, K.R. (2017) *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol II. *Epoca marilor profeții: Hegel și Marx*, traducere de D. Stoianovici. București: Editura Humanitas.
- Rădăceanu, L. (2005) *Oligarhia română. Studiu asupra istoriei capitalismului în România*, ediție și prefață de Victor Răzescu. București: Editura Dominor.
- Răzescu, V. (2015) *Canonul și vocile uitate. Secvențe dintr-o tipologie a gândirii politice românești*. București: Editura Universității din București.
- Apostol, S.; Iosa, M. (1996) *Liberalismul politic în România. De la origini până la 1918*. București: Editura Enciclopedică.
- Sută-Selejan, S. (1994) *Doctrine și curente în gândirea economică modernă și contemporană*, ediția a II-a. București: Editura All.
- Trencsenyi, B.; Petrescu, D.; Petrescu, C.; Iordachi, C.; Kantor, Z. (ed.). (2001) *Nation-Building and Contested Identities: Romanian and Hungarian Case Studies*. Iași, Budapesta: Regio Books, Editura Polirom.
- Voinea, Ș. (2005) *Marxism oligarhic. Contribuții la problema dezvoltării capitaliste a României*, ediție și prefață de Victor Răzescu. București: Editura Dominor.
- Zeletin, Ș. (1997) *Burghezia română. Originea și rolul ei istoric; Neoliberalismul. Studii asupra istoriei și politicii burgheziei române*, ediție și studiu introductiv de Cristian Preda. București: Editura Nemira.

ROMÂNIA LA CENTENAR SAU DESPRE PERPETUAREA INEGALITĂȚILOR ECONOMICE, POLITICE ȘI SOCIALE

Aurelian Giugăl

*„...nu trebuie decât să ne grupăm în jurul noilor instituții create de
Regulamentul Organic și să așteptăm cu încredere dezvoltarea
prosperității pe care ele ne-o promet...”*

(Un memoriu politic din 1834, în Georgescu, 1970, p. 44).

*„Națiunea română poartă să se facă constituțiune nouă
pentru Transilvania, prin adunare constituantă a națiunilor țării, care
constituțiune să se întemeieze pe principiile dreptății, libertății, egalității
și fraternității, să se lucreze codice noi și civile, penale, comerciale etc.,
tot după acele principii.”*

(Punctul 15 din Programul Național, citit pe 16 mai 1848
pe Câmpia Libertății de la Blaj)

ABSTRACT

Modern Romania, the last two centuries stage, has been individualized as an economic periphery/semi-periphery of the European westerners. The European peripheral characteristic is doubled by the internal peripheries, economically underdeveloped in relation to urban spaces such as Bucharest, Cluj-Napoca, Prahova Valley and others. The efforts of eliminating of these economic gaps between spaces and places during the communist term were simply volatilized in the post-1989 liberal economy. These internal peripheries are defining variables in what means the economic, political and social evolution in present-day Romania. In this short presentation we will underline a brief history of these regional inequalities, what geographers have defined as uneven development.

Keywords: *modernization, Romania, space and place, uneven development*

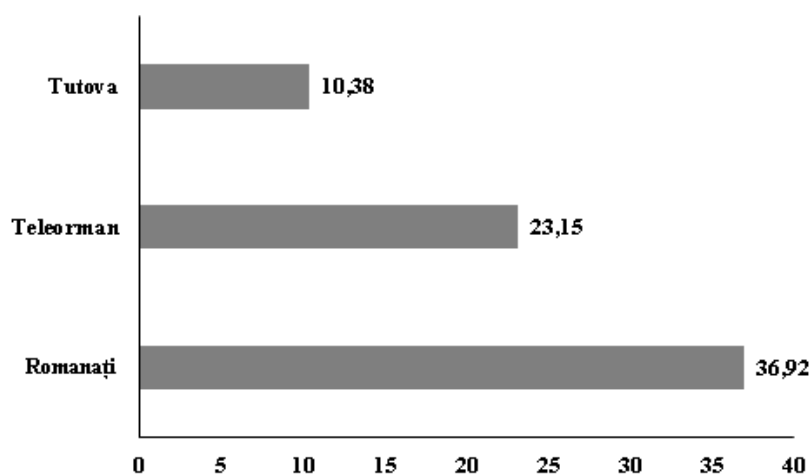
România ultimelor două secole, perioada post-1821, este o țară a contrastelor economice, sociale și politice. Pe de o parte, clasa conducătoare (boierii, mai târziu burghezia, mai apoi elitele conducătoare comuniste și, în final, „aristocrația” postcomunistă) prosperă din punct de vedere economic, cu un status social pe măsură. Pe de altă parte, masa amorfă a populației, țăranii (segmentul cel mai consistent al populației), orășenii, supuși elitelor politice și economice, trăind mai mereu sub semnul privațiunilor de tot felul. Boierii au fost întotdeauna împotriva claselor lipsite de privilegii. A.D. Xenopol vorbește despre un anume Emanoil Baleanu ca fiind unul din boierii cei mai potrivnici emancipării țăranilor. Însuși Kiseleff, guvernatorul rus, a trebuit să lupte contra nobililor pentru a smulge mici concesii în favoarea populației rurale, a țăranilor în definitiv (Xenopol, 1910, pp. 555-556). Boierii conservatori, cu perspectiva sumbră a pierderii terenurilor, în preajma Revoluției de la 1848, uită de tot de țară și apelează la ajutorul străinilor. Pe aceștia îi roagă să ocupe țara militărește și să termine cu „mascarlăcurile” – termenul folosit de boierul Scarlat Ghica pentru mișcarea revoluționară (Xenopol, 1910, p. 557). Vasile Malinescu și Constantin Radovici din Golești sunt *rara avis* în țările noastre (Moldova și Țara Românească), sensibili apărători ai cauzei țărănești. Spre exemplu, la o măsură propusă de Mitropolit vizavi de sărăcia țăranilor, citirea moliftelor Sf. Vasile, Malinescu recomandă o zeciuială în favoarea celor care muncesc pământul. După mintea și tocmelile boierilor, asta aducea a nebunie. Goleșcu observa că țăranii locuiau în bordeie, iar vânzarea dregătoriilor în tot cursul anului propulsa o elită administrativă extrem de avidă de îmbogățire. Dobrogeanu-Gherea știa că unul din adevărurile sociologiei (incipientă la acea vreme) se referă la faptul că „viața morală a unui popor atârnă de condițiunile fizice, materiale și de condițiunile economico-sociale în care el trăiește. Condițiunile însă în care trăiește țărănimea sunt foarte grele și grele” (Gherea, 1956, p. 327).

Da, condițiile în care trăiau cetățenii României (suntem după 1859) erau grele, chiar dacă apăruseră pe firmament conservatori ce-și spuneau progresiști, conservatori progresiști. Casele din lumea rurală erau de-a dreptul deplorabile: „*Județul Iași*. Locuințele în general constau din o singură odae, în care locuiesc o familie întreagă; pe lângă aceasta, mai au și o tindă, care le servește iarna și ca adăpost pentru vitele mai mici și pentru păsări. Împrejur de locuințe sunt gunoaie și în multe sate

bălți, fie din ploie, fie făcute înadins pentru adăparea vitelor și scăldarea paserilor. Ferestrele caselor sunt mici lipite în mare parte cu hârtie sau beșică; în casă usucă încălțăminte și haine, gura sobei nu ventilează... În mare parte casele sunt insalubre, necurate, curți neîmprejmuite...”. „*Județul Ilfov*. ... Mai toate casele sunt de pământ, de nuiile tencuite cu pământ... Locuințele sunt strâmte, aglomerate, umede, mai toate nepardosite, iar materialul de construcțiune este pământ amestecat cu bălegar...” (Crăiniceanu, 1895, p. 60).

În județul Dolj, se vorbește despre „bordeiele infectate” (Crăiniceanu, 1895, p. 55). Într-adevăr, bordeiele formau o mare parte din locuințele epocii (Figura 1).

Figura 1. Ponderea bordeielor (%) din totalul locuințelor în anumite județe din Vechiul Regat



Sursa datelor: Crăiniceanu, Ghe. (1895) *Igiena ȋeranului român. Locuința, îmbrăcăminte și încălțăminte. Alimentațiunea în diferite regiuni ale țerii și în diferite timpuri ale anului*, București: Carol Göbl, p. 44.

Piața capitalistă ce s-a dezvoltat în România post-1829 (Adrianopol) a adâncit înapoierea. Sistemul social din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea era clar structurat – o ȋărănime săracă muncea din greu pentru a produce un surplus de producție agricolă ce mergea

la export, export de pe urma căruia se îmbogățea mica elită latifundiară (Chirot, 2022, p. 8). Sistemul politic era tributar acestor distincții economice: țăranii nu prea votau – votul era cenșitar, boierii perpetuându-și puterea politică într-un sistem la fel de inegal precum cel economic. Era o democrație mimetică (Matei Dogan), tot A.D. Xenopol dând un exemplu extrem de cum se auto-plebiscitau în teritoriu oamenii politici ai vremii: „Nu se uită apoi Comisia centrală la rezultatul ridicul al legii electorale a căreia menținere o sprijinea, ca în puterea ei erau județe în care numărul alegătorilor abia ajungea la 5, iar în acel al Izmailului nu era decât unul singur, vestitul Vladimir Stoica, care se convoca pe el însuși în ziua alegerii, constituia el singur biroul și subsemna în procesul verbal al alegerii tot el și ca președinte și ca secretar și ca corp electoral și în sfârșit se alegea pe el însuși, cu majoritatea de un vot, adică unanimitatea.” (din Monitorul Oficial al Moldovei, 16 și 28 martie 1860, în Xenopol, 1910, p. 396).

Răscola de la 1907, experiență tragică în istoria României (11 mii de morți și violențe de o sălbăcie greu de imaginat într-un stat modern), la pachet cu Marele Război, au grăbit prăbușirea României latifundiare. Aristocrația apunea și cu ea vechiul sistem electoral cenșitar. Despre 1907? Ani la rândul, Constantin Mille l-a numit pe regele Carol „eroul de la Hodoșia”, numele satului, azi în județul Giurgiu, care a fost ras cu tunurile în timpul revoltelor țăărănești. Au fost violențe și la Dăbuleni, în Oltenia. Reproduc mai jos un mic pasaj despre moartea simplă a unui țăran oarecare: „Pe la chindie, nu știu în ce zi o fi fost, ne-au scos din curtea Epitropiei pe mine și pe ceilalți oameni. Unul din ei, mai îndrăzneț, a început să înfrunte pe locotenent. Atunci ne-au luat și ne-au dus în fața primăriei. Lui i-a spus să treacă șoseaua la vale și după vreo zece pași s-a tras cu arma... L-am văzut că a căzut în genunchi: «Doamne, puține zile am avut de trăit» au fost ultimele lui vorbe. S-a tras mereu și s-a prăbușit într-o baltă de sânge. A fost lăsat pe loc mai multe ceasuri și tot satul s-a strâns să-l vadă. Era Ion Dumitru Pârvănuș.” (Petrescu și Petrescu, 1973, p. 85).

Alexandru Vlahuță a publicat în *Adevărul* poezia 1907, cea care începea cu această strofă (nici în cazul lui Mille, nici în cazul lui Vlahuță regele Carol nu a inițiat un proces de lezmajestate, regele amintind guvernului că libertatea presei este garantată de Constituție): „Minciuna stă cu regele la masă, Dar asta-i cam de mulțisor poveste, De când sunt regi, de când minciună este...”.

După război se împroprietăresc țăranii la pachet cu dreptul de vot universal masculin. Talpa țării pătimise și susținuse prea mult efortul de război (țăranii se bătuseră în izmene la Mărășești) pentru a nu se constitui și ea în subiectul unor minime reforme. În plus, spectrul revoluției bolșevice se profila amenințător peste țară, așa că acțiunile au fost în consecință. În parlament liderii politici și-au pus cenușa în cap: „Timp de 40 de ani, partidele noastre politice au practicat fără excepție corupția... Noi toți suntem răspunzători pentru aceasta situație, pentru ca nu am făcut nimic ca să oprim aceasta monstruoasă tiranie și corupție a vieții noastre politice. Prin metodele pe care le-am folosit, am creat, susținut și dezvoltat atotcuprinzătoarea putere a oligarhiei.” (Dogan, 1999, p. 141).

Pe 1 Decembrie, la Alba Iulia, Vasile Goldiș ținea un discurs sensibil și încurajator, spunând atunci că „va trebui asigurăm tuturor neamurilor și tuturor indivizilor conlocuitori pe pământul românesc aceleași drepturi și aceleași îndatoriri. Civilizațiunea care ne-a eliberat, pretinde dela noi respectul pentru dânsa și ne obligă să prăbușim în noul Stat orice privilegiu și să statornicim ca fundament al acestui Stat munca și răsplata ei întreagă.”¹ Mai înainte vreme, odată cu alipirea Dobrogei, la 1878, se promisese același respect pentru toate minoritățile etnice: „...Cele mai sfinte și mai scumpe bunuri ale omenirii: viața, onoarea și proprietatea, sunt puse sub scutul unei Constituțiuni, pe care ne-o răvnesc multe națiuni străine. Religiunea voastră, familia voastră, pragul casei voastre vor fi apărate de legile noastre și nimeni nu le va putea lovi fără a-și primi legiuita pedeapsă. Locuitori musulmani, dreptatea României nu cunoaște deosebire de neam și de religie. Credința voastră, familia voastră, vor fi apărate deopotrivă ca ale creștinilor...” (Roman, 1905, p. 17).

S-a întâmplat așa, ceea ce cereau înaintașii și promiteau elitele politice? Știm, în cazul Dobrogei, că timp de peste 30 de ani cetățenii dobrogeni au fost lipsiți de drepturi politice, având o constituție locală și incompletă (dacă treceau Dunărea spre vest, dobrogenii nu mai erau nimic, avea un statut incert, de non-cetățeni), diferită de cea a patriei mamă. Până și un om inteligent precum Ioan N. Roman, după un

¹ Discursul lui Vasile Goldiș rostit în cadrul Adunării Naționale de la Alba Iulia, din 1 decembrie 1918 poate fi citit aici: <http://centenarulromaniei.ro/discursul-lui-vasile-goldis-de-la-alba-iulia-1-decembrie-1918/?fbclid=IwAR2KRI-zWibXFl0HRH2QQGHFW0hUZr7ENEjhRsT1w3oah1tP6RHD1kJWfvGM>.

amplu proces de românizare aplicat în Dobrogea, se arăta mândru de „opera săvârșită în ultimul pătrar de secol și putem zice cu încredere că Dobrogea a fost românizată, că ea este țară românească.” (Roman, 1905, p. 157).

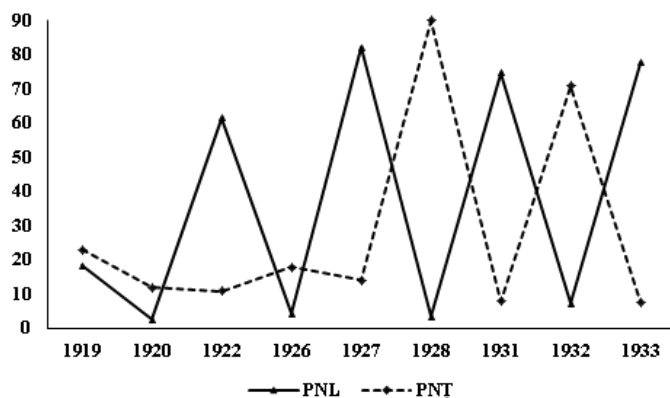
În interbelic corupția și violența politică erau monedă curentă. Faptul că personalități politice importante, precum I.G. Duca, Armand Călinescu (premieri în exercițiu atunci când au fost executați de echipele legionare), Nicolae Iorga, Virgil Madgearu ș.a. au căzut sub gloanțele legionarilor dă seama despre „normalitatea” a ceea ce unii au numit vârsta de aur a României. Din punct de vedere social, datele statistice erau demoralizante:

- mortalitatea infantilă a fost în 1930 de 17,56%, o cifră înspăimântătoare, din 100 de copii născuți vii, în primul an de viață mureau aproape 18 (Anuarul Demografic al României, 2005, p. 200), cu un maxim de 21,9% în județul Fălciu – anul 1937 (Anuarul Statistic, 1938, p. 112);
- durata medie a vieții a fost, în 1933, de 42 de ani;
- populația ocupată (1930): 78.2% – agricultură, 7,2% – industrie (*Enciclopedia României*, Volumul I, p. 155). Agricultorii României aveau școală puțină, abia știau să silabisească sau erau de-a dreptul analfabeți (aproape jumătate din locuitorii României de la 1930 nu știau să citească);
- democrația era și ea mimetică – „Democrația mimetică este probabil să apară în țări cu următoarele caracteristici: marea majoritate a populației este rurală și ocupată în agricultură...” (Dogan, 1987, p. 369). Sigur, în contextul epocii și în cadrul geografic central și sud-est european, democrația mimetică nu era singulară și nu reprezenta chiar puțin pentru o țară ca România. Dar asta e deja o altă discuție.

Sistemul primei electorale (după 1926), al cărui scop principal era acela de a forma majorități parlamentare confortabile, conducea la rezultate electorale extrem de discordante de la o alegere la alta, tușând și mai strident sistemul corupției electorale (Figura 2). Sunt multe referințe privind mita și practicile electorale ilegale, inclusiv la Matei Dogan și Marcel Ivan („Zestrea guvernului» își face apariția, dând [la guvern] Partidului Poporului posibilitatea de a întruni ca. 42% din voturi pe țară, deși în alegerile precedente [1919 cu ½ an în urmă] obținuse numai 1.2% din voturi pe țară.” – Ivan, 1933, p. 9). Cadrul general

era destul de simplu; partidul care obținea cel puțin 40% din voturile valabil exprimate, beneficia de prima electorală – prima electorală era echivalentă cu un bonus de 50% din numărul total de voturi valabil exprimate. Să luăm un exemplu concret. Să ne imaginăm un partid X ce a înregistrat un procent electoral de 50% (deci se califica pentru a obține prima electorală), iar voturile valabil exprimate au fost de 10.000.000. Asta însemna că partidului X îi revenea prima electorală, jumătate din numărul total de voturi, adică 5.000.000. Din cele 5.000.000 de voturi, partidului X îi reveneau 2.500.000 de voturi, în conformitate cu procentul electoral al partidului. Asta înseamnă că partidul X avea la final un număr de 7.500.000 de voturi, ceea ce conducea la un procent de 75% (și nu de 50% cât obținuse de fapt partidul la urne). Este clar că partidul care organiza alegerile făcea tot ceea ce era omenește posibil pentru a ajunge la procentul de 40%, apelând inclusiv la metode electorale *unfair*, iar autorii mai sus-menționați au scris *in extenso* despre aceste practici și mecanisme electorale ilegale. Iată mecanismul prin intermediul căruia corupția electorală înflorește. La alegerile parlamentare din 1937, partidul ce le-a organizat, Partidul Național Liberal, le-a câștigat, dar cu un scor de numai 36%, insuficient pentru a beneficia de prima electorală, așa încât dictatura lui Carol al II-lea a devenit realitate.

Figura 2. *Democratic musical chairs* (zimți de fierăstrău): rezultate electorale (% mandate) pentru Partidul Național Liberal (PNL) și Partidul Național Țărănesc (PNT) sub spectrul primei electorale

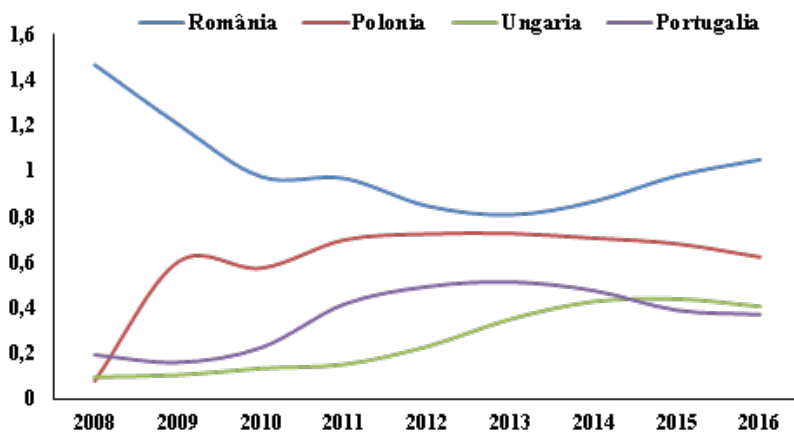


Sursa datelor: Ivan, M. (1933) *Evoluția partidelor noastre politice în cifre și grafice, 1919-1932*, Sibiu: Krafft & Drotleff, p. 28.

După 1947, țăranii nu se obosesc prea mult să apere vechiul regim. Violența cu care este înlocuită vechea elită politică și economică a descurajat și ea. Totuși, având în vedere care a fost modul de viață al țăranilor și muncitorilor (grevele muncitorești erau cel mai adesea înăbușite în sânge) în deceniile ce au precedat 1947, nici nu aveau mare lucru de apărut. Sistemul accelerat de industrializare a schimbat, în mai puțin de 30 de ani, fața României. Orașele s-au transformat, au apărut fabricile și blocurile de locuințe aferente. În preajma lui 1989 România avea o populație urbană de peste 50%, iarși puțin după standardele Europei vremii. S-a creat o clasă tehnică, inginerii și medicii, s-au deschis spitale și școli noi, analfabetismul a fost eradicat, dar penuria din ultimul deceniu al perioadei Ceaușescu a grăbit prăbușirea comunismului. Iarși oamenii nu au sărit să apere regimul. Având în vedere standardele economice ale vremii, oamenii se simțeau umiliți. Sigur, se poate argumenta că Ceaușescu a încercat un mic exercițiu de independență economică. Totuși, austeritatea de final de regim i-a făcut pe românii să se uite înapoi doar cu mânie.

În postcomunism se restructurează cu repeziciune anumite grupuri oligarhice. Cele două valuri de neoliberalism & austeritate, post-1996 (guvernarea CDR) și post-2009, readuc în prim-plan dezvoltarea inegală – *uneven development*². Scurt, societățile capitaliste se dezvoltă inegal (Massey, 1995, p. 289). După 1996, terapia de șoc a ajuns (și) la București și a adus cu ea restrângerea drastică a creditării, măsuri de austeritate fiscală și reforme structurale (Ban, 2014, pp. 157-198). Acest malaxor de reforme neoliberale a avut efecte dezastruoase pentru economia României; producția industrială a scăzut cu 20% în intervalul 1996-2000, valurile de muncitori în șomaj dublând rata sărăciei, iar agricultura a devenit una de subzistență, țara noastră având nevoie de import de alimente (Ban, 2014, p. 162). Ulterior, măsurile post-criză, după 2009, au adâncit și mai mult decalajele economice regionale, consecință acestor inegalități și dezechilibre a fost aceea că românii au ales calea muncii în străinătate (Figura 3).

² Despre dezvoltare inegală în capitalism, vezi N. Smith (2008), *Uneven development. Nature, capital and the production of space*, Athens: The University of Georgia Press.

Figura 3. Emigranți raportați la total populație (%)

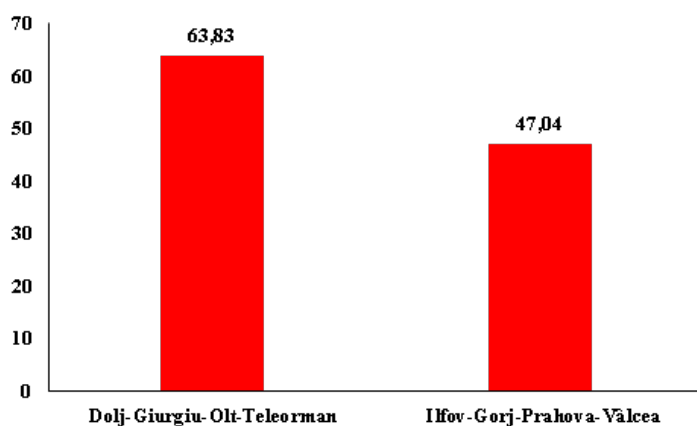
Sursa datelor: Eurostat,
disponibil online <https://ec.europa.eu/eurostat/data/database>

Capitalismul este vagabond („Capitalismul globalizant a schimbat fața reproducerii sociale la nivel mondial în ultimele trei decenii, permițând intensificarea acumulării de capital și agravând diferențele bogăție/sărăcie. Sfârșitul contractului social ca urmare a neoliberalismului, a privatizării și înfrângerea statului bunăstării reprezintă aspecte cruciale ale acestei schimbări.” – Katz, 2001, p. 710³), iar faptul că România nu a putut implementa politici publice menite să contribuie la dezvoltarea regiunilor înapoiate a readus în prim-plan vechile decalaje economice regionale de dinainte de ultimul război mondial. Observăm foarte clar fenomenul corupției și clientelismului electoral din România de azi. Ceea ce se uită îndeobște este faptul că dacă facem o corelație între județele cu intensitate mare a răscoalei la 1907 și județele cu vot mare pentru PSD în ziua de azi (spre exemplu, la alegerile parlamentare din 2016), corelația va fi pozitivă: cu cât județele au fost marcate de violențe mai mari la 1907, cu atât votul lor pentru PSD va fi în

³ În spațiul românesc, problematica capitalismul vagabond a fost abordată de Constantin Stere. Vezi M. Boatcă, (2005) „Peripheral solutions to peripheral development: the case of early 20th century Romania”, în *Journal of World-System Research*, 11 (1), pp. 3-26. Pentru Stere, „vagabondajul” capitalului în țările înapoiate adâncește inegalitățile și subdezvoltarea (Stere, 1996).

prezent mai mare (Figura 4). Și vorbim doar de județele din Țara Românească, relativ similare ca nivel de dezvoltare – chiar și așa există, după cum se vede, diferențe la vot. Dacă am face comparații cu județele Transilvaniei și Banatului, discrepanțele electorale ar fi mult mai vizibile – sunt aspecte electorale cunoscute, sunt deosebiri care se păstrează cu consecvență din 1990 și până în prezent. Ce citim aici? Că România a pornit la drum, încă de acum aproape 200 de ani, cu diferențe economice regionale și, spre exemplu, la 110 ani de la 1907, aceste diferențe nu au fost aplatizate și eradicate. România este o țară inegală și acum, înseși datele electorale din România de azi ilustrând electoral aceste inegalități ce se perpetuează de decenii. În continuare o mare parte a populației se zbate în lipsuri și sărăcie. Fenomenul clientelismului electoral, cu efectele-i nocive, este parte a acestui proces inegal de dezvoltare, perpetuat inclusiv în România post-1989. Prin urmare, dezvoltarea economică și atenuarea decalajelor regionale și județene sunt necesarmente obligatorii. Dar care partide sunt dispuse să taie acest veritabil nod gordian al zilelor noastre?

Figura 4. Rezultatele electorale pentru PSD (%) în județe cu intensitate mare (3) și intensitate mică (1 sau 0) a răscoalei la 1907

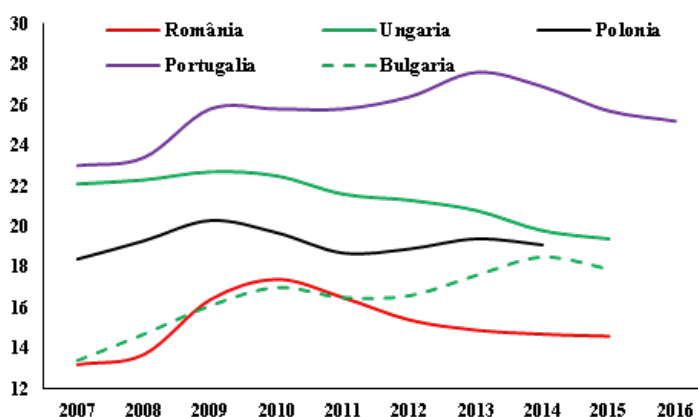


Sursa datelor: Autoritatea Electorală Permanentă (AEP).

Notă: Datele privind intensitatea răscoalei la 1907 au fost calculate de D. Chirot (2004), *Schimbarea socială într-o societate periferică. Formarea unei periferii balcanice*. Traducere și postfață de Victor Răzescu. București: Corint, p. 247.

Institutul Național de Statistică (INS) ne dă câteva date privind sărăcia⁴. În anul 2017, cele mai mari rate ale sărăciei s-au înregistrat în regiunile Nord-Est și Sud-Vest Oltenia (33,4%) și Sud-Est (29,6%), iar cea mai mică în București-Ilfov (6,1%) – vezi documentul citat mai sus. Sunt aceleași județe din Moldova, Oltenia și Dobrogea, sărace și acum 100 de ani. Avem cele mai mici cheltuieli ale protecției sociale din Uniunea Europeană (Figura 5) și cu toate acestea categoriile cele mai sărace sunt admonestate pentru lenea și spiritul lor non-antreprenorial, presa depunând eforturi în a ne prezenta concetățenii ca fiind niște indolenți fără aplecare spre muncă, așteptând mereu ca salvarea să vină de la statul providențial-asistențial.⁵

Figura 5. Cheltuielile cu protecția socială (% din PIB)



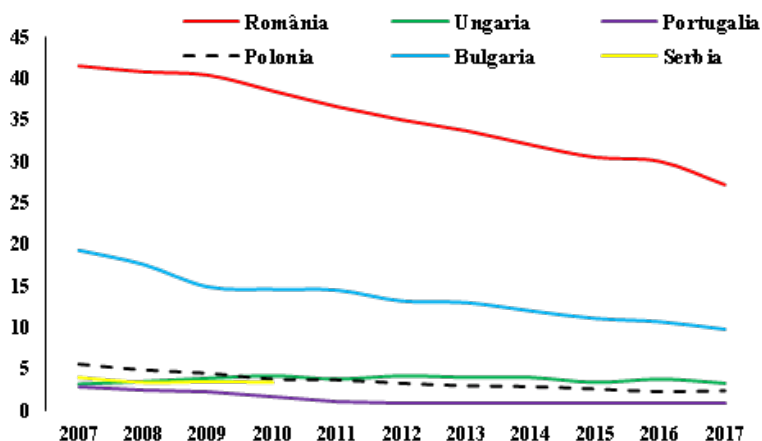
Sursa datelor: Eurostat, disponibile online <https://ec.europa.eu/eurostat/tgm/table.do?tab=table&init=1&language=en&pcode=tps00098&plugin=1>

⁴ „Sărăcia este situația în care se află acei oameni ale căror venituri sunt atât de scăzute încât le este imposibilă atingerea unui standard de viață considerat ca fiind acceptabil în societatea în care trăiesc, care se confruntă cu dezavantaje multiple legate de șomaj, venituri mici, condiții de locuit precare, îngrijirea inadecvată a sănătății și bariere în accesul la învățământ, cultură, sport și petrecerea timpului liber.” – conform INS, vezi http://www.insse.ro/cms/sites/default/files/field/publicatii/dimensiuni_ale_incluziunii_sociale_in_romania_2017.pdf?fbclid=IwAR067ogETEEGR4IHflz-KI6C8LYlFxvtOuNHM2BZ3m8R9M85zurv79TQai_8.

⁵ Chiar președintele T. Băsescu, în timpul mandatelor sale, a ridiculizat sistematic România „leneșă”.

În acest cadru economic, politic și social, segmente importante din populația României nu beneficiază de condiții minime de igienă și confort locativ. Deși în scădere, aproape o treime din gospodăriile țării nu dispun de toaletă și duș în casă. Încă sunt locuințe cu WC-uri în fundul curții, decalajele chiar și față de țările vecine, chiar non-membre-UE, cum e cazul Serbiei, fiind foarte mari (Figura 6).

Figura 6. Procentul populației fără baie, duș sau toaletă în locuințe



Sursa datelor: Eurostat, disponibile online

<https://ec.europa.eu/eurostat/tgm/table.do?tab=table&init=1&language=en&pcode=tessi293&plugin=1>

România se află într-un blocaj instituțional, având, la toate nivelurile, un sistem de reproducție socială extrem de perimat și demoralizant, de tip clientelar. În cele mai multe situații, instituțiile din țara noastră nu-și respectă cetățenii, tratându-i inegal. Țara noastră nu funcționează după un set de reguli și principii unanim recunoscute, respectate și acceptate de majoritatea populației. Pe scurt, românii din pozițiile de putere își tratează *unfair* concetățenii. În acest cadru istoric general, mai putem vorbi de aceleași drepturi și aceleași îndatoriri pentru toți românii, drepturi și îndatoriri promise de înaintașii noștri pe Câmpia Libertății de la Blaj, pe Câmpia Libertății de la Izlaz

(Proclamația de la Islaz) sau la Alba Iulia, pe 1 decembrie 1918?⁶ Sau mai degrabă, acum, la peste 100 de ani de la Unirea din 1918, doar contabilizăm aceste eșecuri societale, telegrafic prezentate mai sus?



„O, ei, fericiți peste toate,
Cei ce sub Troia înaltă, părinții de-alături privindu-i,
Fostu-le-a dat ca să cadă!” (Vergiliu, *Eneida*)

In memoriam. Ion Giugăl, fotografiat aici la puțină
vreme înainte de a se prăpădi în cel de-al Doilea Război Mondial
pe Frontul de Est.

⁶ Excelent textul lui Sándor N. Szilágyi (2018) „Ce n-au promis românii ungurilor la Alba Iulia?”, *Contributors.ro*, disponibil la <http://www.contributors.ro/editorial/ce-n-au-promis-romanii-ungurilor-la-alba-iulia/>.

BIBLIOGRAFIE

- Ban, C. (2014) *Dependență și dezvoltare: economia politică a capitalismului românesc*, traducere de Ciprian Șiulea. Cluj-Napoca: Editura Tact.
- Boatcă, M. (2005) „Peripheral solutions to peripheral development: the case of early 20th century Romania”, *Journal of World-System Research*, 11(1), pp. 3-26.
- Chirot, D. (2002) *Schimbarea socială într-o societate periferică. Formarea unei colonii balcanice*. Traducerea și postfața Victor Rizescu. București: Editura Corint.
- Crăiniceanu, Ghe. (1895) *Igiena ȋeranului român. Locuința, îmbrăcăminte și încălțăminte. Alimentațiunea în diferite regiuni ale țerii și în diferite timpuri ale anului*. București: Carol Göbl.
- Dobrogeanu-Gherea, G. (1956) „Țăranul în literatură”, *Studii critice* (volumul I). București: Editura de Stat pentru Literatură și Artă.
- Dogan, M. (1987) „Romania, 1919-1938”, în M. Weiner, E. Özbudun (ed.) *Competitive Elections in Developing Countries*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 369-392.
- Dogan, M. (1999) *Sociologie politică. Opere alese*. București: Editura Alternative.
- Georgescu, V. (1970) *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés Roumaines 1831-1848*. București.
- Institutul Național de Statistică (2018) *Dimensiuni ale incluziunii sociale în România în anul 2017*. Disponibil online la http://www.insse.ro/cms/sites/default/files/field/publicatii/dimensiuni_ale_incluziunii_sociale_in_romania_2017.pdf?fbclid=IwAR067ogETEEGR4IHf1zKI6C8LYIFxvtOuNHM2BZ3m8R9M85zurv79TQai_8.
- Ivan, M. (1933) *Evoluția partidelor noastre politice în cifre și grafice, 1919-1932*. Sibiu: Krafft & Drotleff.
- Katz, C. (2001) „Vagabond Capitalism and the Necessity of Social Reproduction”, *Antipode*, 33(4), pp. 709-728.
- Massey, D. (1995) *Spatial Divisions of Labour. Social Structures and the Geography of Production*. Londra: MacMillan.
- Petrescu, Ș.C.; Petrescu, Ghe. C. (1973) *Comuna Dăbuleni, județul Dolj. Monografie*. Craiova: Comitetul de Cultură și Educație Socialistă al Județului Dolj.
- Roman, I.N. (1905) *Dobrogea și drepturile politice ale locuitorilor ei*. Constanța: Tipografia „Ovidiu”.
- Szilágyi, S.N. (2018) „Ce n-au promis românii ungarilor la Alba Iulia?”, *Contributors.ro*. Disponibil la <http://www.contributors.ro/editorial/ce-n-au-promis-romanii-ungurilor-la-alba-iulia/>.
- Smith, N. (2008) *Uneven development. Nature, capital and the production of space*. Athens: The University of Georgia Press.

Stere, C. (1996) *Social-democratism sau poporanism?* Galați: Editura Porto Franco.

Xenopol, A. D. (1910) *Istoria partidelor politice în România*. București: Albert Baer.

*** *Anuarul Demografic* (2005).

*** *Anuarul Statistic* (1938).

*** *Enciclopedia României*, volumul I (1938).

**MIGRAȚIA ȘI HEGEMONIA
UNUI NOU BLOC DE DREAPTA.
O PROPUNERE INTELECTUALĂ DESPRE ANALIZA
ASCENSIUNII NAȚIONALISMULUI DE DREAPTA
ÎN EUROPA DE EST**

Attila Meleg

ABSTRACT

The liberal-humanistic critiques of radical and by now mainstream anti-immigrant and radical right-wing discourses in Europe and most importantly in Eastern Europe and Hungary are misleading. They are based on Hegelian ideals of liberal-humanitarianism mixed with ecological worries seen as the spirit of history (history outside history), and simply blames nationalist elites and masses being aggressively outdated (e.g. returning to an awful past). Thus we need to provide a more complex framework in understanding the hegemony of anti-migrant populism in Eastern Europe and Hungary incorporating some of the key ideas of Lukács, Gramsci and Karnoouh.

Keywords: *right wing discourses, hegemony, migration, liberal humanitarianism, history*

INTRODUCERE ȘI CAPCANELE CRITICILOR LIBERAL-UMANITARE

În lucrările sale, Claude Karnoouh ne-a învățat întotdeauna că orice formă de conștiință, chiar și acelea care pretind o valabilitate transcendentă precum naționalismul etnic, când face referire la „originile antice”, fac parte din istorie. Nu doar ca „fapt” istoric în studiile istorice (istoria ideilor), ci și în practica socială de creare a istoriei. Așa cum Zador Tordai a observat într-un mod elegant, citind Karnoouh: chiar etno-naționalismele în sine pot juca un rol în distrugerea modelului anistoric altfel revendicat (Tordai, 1991, p. 331). De exemplu, naționalismul poate să-și sape propriul mormânt prin educarea oamenilor

în numele unui spirit național transcendent, realizând, astfel, progresul istoric prin marginalizarea, decontextualizarea „*Volkgeist*-ului”. Cu această teorie dinamică a relativității istorice și nu în cele din urmă cu o analiză antropologică, Karnoouh și-a înnobilit mereu cititorii și i-a împins pe o cale intelectuală mult mai dificilă decât cea pe care ei voiau să pășească. Cu această abordare „paradoxală”, el a stabilit un model, pe care trebuie să-l urmărim pentru a rezolva astfel de probleme aparent ușoare, dar care în realitate sunt foarte complexe, precum ascensiunea unui nou bloc istorico-politic hegemonic de dreapta, atât de neînțeles și interpretat atât de greșit în discursurile liberale și de stânga.

Criticile liberal-umaniste ale discursurilor radicale și celor populiste și radicale de dreapta, îndreptate împotriva imigranților și ajunse să reprezinte mainstream-ul actual, în Europa și, mai important, în Europa de Est și Ungaria, sunt înșelătoare. Ele se bazează pe idealurile hegeliene ale umanitarismului liberal, îmbinate cu îngrijorările ecologice privite ca spiritul istoriei (istorie în afara istoriei) și pur și simplu învinovătesc elitele și masele naționaliste, fiind agresiv depășite (de exemplu, revenirea la un trecut îngrozitor). Așa cum face John Feffer în „The Nation” în noiembrie 2019: „Dreapta populistă are o viziune asupra viitorului pe care și-l dorește. Această viziune poate fi intolerantă, exclusivistă și retrospectivă, dar este prezentată ca o alternativă puternică și naționalistă la actualul «status quo» mai mult sau mai puțin liberal” (<https://www.thenation.com/article/far-right-nationalist-climate-crisis/>).

Și subliniază că există o revenire în anii 1930: „În anii 1930, extrema dreaptă a promulgat o relatare generală despre declinul sănătății națiunii lăsate în mâinile «străinilor»”, pe care atât conservatorii cât și teoreticienii conspirației ar putea să o susțină. „Înlocuirea demografică este un cadru principal similar care poate uni atât extremiștii convinși, cât și conservatorii, care ar putea fi îngrijorați de schimbările demografice”, avertizează Matthew Feldman de la Centrul pentru Analiza Dreptului Radical din Marea Britanie. „După ce le-ați adăugat pe amândouă, aveți potențial majoritar în multe țări. Au găsit o formulă câștigătoare. Nu am văzut nimic care să se apropie cât de cât pentru a combate această formulă” (<https://www.thenation.com/article/far-right-nationalist-climate-crisis/>).

El face acest lucru fără a reinsera cadrul ideologic observat sau cel discursiv împreună cu migrația și dezvoltarea populației în contextul

lor istorico-social adecvat. Fără o critică sistematică a capitalului, nu vedem radicalismul investitorilor care dezrădăcinează oamenii și caută un schimb fictiv de populație, forță de muncă reprezentată de migrați și non-migrați la nivel global, utilizând un cadru biopolitic global al „managementului migrațiilor”, așa cum îl numesc organizațiile globale. Fără o analiză marxistă, combinată, a proceselor materiale și discursive globale (nu doar susținând ideea prin care capitalismul distruge comunitățile și astfel avem ascensiunea drepte), astfel de critici repetă ideile umanitarismului, ele promovează coexistența pașnică și resping eurocentrismele și rasismele ca acte „nefericite”, „nelegiuite”, verbale și instituționalizate.

Astfel de analiști și comentatori nu reușesc să înțeleagă corect de ce solidaritatea instituționalizată nu s-a înglobat în societățile din Europa de Est, într-o epocă neoliberală, de ce masele din clasa inferioară resping puternic ajutorul umanitar. Nu este clar într-o astfel de analiză de ce acum și de ce, în special societățile din Europa de Est, au început o „revoltă” naționalistă și, cel mai important, de ce oferă sprijin pentru transformarea autoritară de dreapta folosind chestiunea „migranților”.

Doar a avea o alianță globală între diferite regimuri autoritare nu înseamnă că istoriile locale și multiple care interacționează cu tendințele globale și-au pierdut valabilitatea în „același Acum”, așa cum a fost denumit, în urmă cu 80 de ani, într-un mod elegant de Bloch¹. De asemenea, ei nu reușesc să întrebe ce procese materiale exacte pot fi în spatele schimbării, dincolo de a preciza tendințele perturbatoare generale ale capitalismului global. Se discută foarte rar de ce migrația a crescut în era globalizării, care sunt cauzele principale ale unor astfel de procese și cu ce consecințe politice ne confruntăm din cauza acestui nou val de marketizare.

Această legătură cu privire la forța naționalismului radical și a marketizării radicale a societăților a fost observată de mulți autori, inclusiv de Chris Hann, care vorbește clar despre acest lucru în noua sa carte despre transformările maghiare (Hann, 2019). Explicația radicalizării prin implementarea utopiilor de piață este foarte strâns legată și de Karl Polányi, a cărui moștenire intelectuală a devenit populară la scară largă

¹ Ernst Bloch, Mark Ritter „Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics”, în *New German Critique*, nr. 11, 1977, pp. 22-38, Duke University Press: <https://www.jstor.org/stable/487802> (Accesat: 13 octombrie 2018).

în zilele noastre. De asemenea, Polányi a susținut că utopiile de piață și marketizarea societății ar duce la diverse mișcări duble și/sau naționalisme nebune, de exemplu în Europa de Est. Acest lucru l-a explicat în diverse lucrări și avertismente concrete, fără a oferi mecanisme exacte (Polányi, 2018).

Astfel, trebuie să furnizăm acest cadru complex care lipsește pentru a înțelege hegemonia populismului anti-migrație din Europa de Est și Ungaria, încorporând unele dintre ideile-cheie ale lui Lukács, Gramsci și ale lui Karnoouh.

CRITICA LUKÁCSIANĂ A UMANISMULUI ȘI A RAȚIONALITĂȚII ECONOMICE

Îngustimea analizei de tip kantian, liberal-umanist, a fost criticată elocvent deja de Lukács în *Istoria și conștiința de clasă* la începutul anilor 1920, la începutul unui alt ciclu autoritar în politică, după prăbușirea republicilor sovietice din afara Rusiei. Potrivit acestuia, o istorie scrisă prin evoluții contrastante și valori transcendente sau care se bazează pur și simplu pe simultaneitatea și consecutivitatea „empirică” este doar „un flux enigmatic”, care nu dă nicio înțelegere a istoriei totale. „În același timp, această structură și această ierarhie [adică, fapte fețișizate, categorii, teorii] sunt tema centrală a istoriei. Istoria nu mai este un flux enigmatic la care sunt supuși oamenii și lucrurile. Nu mai este un lucru care trebuie explicat prin intervenția puterilor transcendente sau care devine de înțeles prin raportarea la valori transcendente. [...] Și caracterul istoriei este tocmai acela că fiecare definiție degenerază într-o iluzie: istoria este istoria răsturnării neîncetate a formelor obiective care modelează viața omului. Prin urmare, nu este posibil să se înțeleagă anumite forme, prin studierea aparițiilor succesive într-o manieră empirică și istorică. Acest lucru nu se datorează faptului că acestea depășesc istoria, deși aceasta este și trebuie să fie viziunea burgheză cu dependența de a gândi «fapte» izolate în categorii mentale izolate. Adevărul este mai degrabă că aceste forme particulare nu sunt legate imediat între ele, nici prin simultaneitate și nici prin consecutivitate. Ceea ce le leagă este locul și funcția lor în totalitate și prin respingerea ideii unei explicații «pur istorice», noțiunea de istorie ca disciplină universală este adusă mai aproape. Când problema conectării fenomenelor

izolate a devenit o problemă a categoriilor, prin același proces dialectic, fiecare problemă a categoriilor se transformă într-o problemă istorică. Cu toate acestea trebuie subliniat: ea este transformată într-o problemă a istoriei universale care apare acum – mai clar decât în observațiile noastre polemice introductive – simultan ca o problemă de metodă și o problemă a cunoașterii noastre din prezent.... Numai din acest punct de vedere istoria devine într-adevăr o istorie a omenirii. Căci nu conține nimic care nu duce înapoi la oameni și la relațiile dintre oameni. Se datorează faptului că Feuerbach a dat această nouă direcție filozofiei încât a putut să exercite o influență atât de decisivă asupra originilor materialismului istoric. Cu toate acestea, transformând filosofia în «antropologie», el a determinat omul să devină înghețat într-o obiectivitate fixă și astfel a împins atât dialectica cât și istoria de aceeași parte. Și tocmai acesta este marele pericol din fiecare punct de vedere «umanist» sau antropologic” (Lukacs, 1967, 1919-23).

În acest sens, fără a scrie o istorie totală corespunzătoare, nu reușim să vedem cum procesele materiale devin un impuls în totalitatea evoluției istorice și cum se află într-o interacțiune dialectică cu conștiința acestor procese. Pentru a da un exemplu de interacțiune: acest lucru poate fi continuat, de exemplu, prin crearea anumitor categorii, cum ar fi „migrația”, „migrații” etc., ceea ce face ca aceste categorii să fie dominante în discursurile academice, care apoi se consolidează în regimurile juridice internaționale, care apoi facilitează migrarea ulterioară.

De exemplu, în anii 1980, când migrația a început să crească mai repede decât populația totală (prin examinarea motorului de căutare Google Books Ngram ca sursă de date), putem vedea că „migrația” a devenit o categorie mai influentă (mai frecventă) în cărțile de limbă engleză din întreaga lume, opusă emigrării și imigrației și, de asemenea, altor procese demografice precum natalitatea sau mortalitatea². Astfel

² Aruncați o privire asupra acestui grafic: https://books.google.com/ngrams/graph?content=migration%2Cfertility%2Cmortality%2C+immigration%2C+emigration&year_start=1800&year_end=2008&corpus=15&smoothing=10&share=&direct_url=t1%3B%2Cmigration%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cfertility%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cmortality%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cimmigration%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cemigration%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cmigration%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cfertility%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cmortality%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cimmigration%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cemigration%3B%2Cc0%3B.

s-a înregistrat o creștere a numărului de periodice care se concentrează la nivel global asupra migrației (în anii 1990 și 2000, peste 70 de periodice au început cu migrația ca subiect cheie, spre deosebire de mai puțin de 10 în ultimele două decenii), care ar putea apoi să promoveze un discurs despre migrație ca o categorie generală, fără contextualizare. Deci, probleme precum discuția despre emigrare, imigrație sau migranți cu un nivel scăzut de calificare a muncii sau manageri la nivel mondial ar putea fi transformate într-o nouă categorie generală de migranți și, astfel, de exemplu, se pot face calcule generale asupra utilității sau disfuncției migrației fără a privi cauzele sistematice de bază, contextele adecvate și perspectivele migranților înșiși.

Acest lucru a dus la calcule utilitariste și reduționiste operate de către economiști. În plus, dincolo de „analizele clasice” precum cele axate pe numărul necesar de migranți, de exemplu, din cauza nevoilor pieței muncii și a schimbărilor demografice sau a modului în care migrația stabilizează structurile demografice altminteri dramatice, există alte tipuri de calcul utilitarist³.

Un bun exemplu în acest sens poate fi modul în care a început un calcul al migrației utilitariste după prăbușirea Ucrainei și modul în care unii actori globali au putut vedea acest lucru ca pe o șansă strălucitoare de dezvoltare socială. Să cităm pasajele finale ale lucrării din 2015 realizate în cadrul Institutului de Politici privind Migrațiile, finanțat la nivel global, cu privire la așa-numitele „proteste Euromaidan”: „Există motive pentru a crede că tiparele tradiționale ale migrației ucrainene se vor schimba parțial, în special alegerea destinației. Oficial, mai mult de jumătate dintre migranții ucraineni de pe piața muncii pleacă în Rusia. Cu toate acestea, războiul și sancțiunile occidentale au dus la o criză economică în Rusia, soldată cu pierderi de locuri de muncă și devalorizarea rublei, ceea ce face migrația forței de muncă în Rusia mult mai puțin avantajoasă decât înainte. Rolul Rusiei în Crimeea și în provinciile de est și propaganda anti-ucraineană a Rusiei contribuie, de asemenea, la scăderea atractivității sale ca destinație. Astfel, ucrainenii sunt în căutarea unor alternative, care se află în principal în Occident.

³ e.g. Axel Börsch-Supan, Duarte Nuno Leitead și Johannes Rauscha, *Demographic changes, migration and economic growth in the euro area*. Disponibil la: https://www.ecb.europa.eu/pub/conferences/shared/pdf/20190617_ECB_forum_Sintra/paper_Boersch-Supan.en.pdf.

Dacă acest lucru se transformă sau nu într-o mișcare incontrollabilă sau într-o migrație bine gestionată depinde într-o anumită măsură de Uniunea Europeană. Ca țară a Parteneriatului Estic al UE, Ucraina a fost de mai mulți ani în discuții pentru un regim fără vize cu blocul european. În mai 2014, Ucraina a lansat a doua etapă a Planului de Acțiune pentru Liberalizare a Vizelor (PALV), care include implementarea cadrului legislativ și a reformelor instituționale dezvoltate în prima etapă. Dacă se realizează rapid planurile de liberalizare a vizelor și se deschid mai multe canale de migrație legală pentru studenți, muncitori și cei cu înaltă calificare, combinate cu politici care facilitează returnarea și reformele rapide, migrația ucraineană se poate dovedi a fi un punct luminos în ordinea politică post-EuroMaidan”.

Aceste calcule contravin respingerii puternice, de exemplu, formulate de astfel de politicieni naționali precum Viktor Orbán, care susțin că „numai ungurii îi pot înlocui pe unguri” și că pro-migrația este strategia pe termen lung a actorilor europeni: „Toate lucrurile pe care tocmai le-am menționat au fost răsturnate de un accident neprevăzut. Dacă astăzi în Europa acestea ar fi singurele probleme de dezbatut, o astfel de dezbatere ar fi calmă. Dar, între timp, a început o mișcare modernă a populației în masă, care a deschis dimensiuni complet noi, a pus totul la îndoială și a adăugat un semn de întrebare la fiecare propoziție pe care am crezut-o ca fiind fixă și declarativă. Acum se pare că avem de-a face doar cu perioada de după 2015. Dar aș dori să atrag atenția tuturor asupra faptului că sprijinul, prezentarea pozitivă și dezvoltarea unui model european de program de migrație nu a început în 2015 și nu a început cu Willkommenskultur. A început în 2004, când un secretar general al ONU, pe nume Kofi Annan, a mers la Parlamentul European și a ținut un discurs. El a spus că aceasta va fi marea întrebare pentru viitor și a subliniat ce ar trebui să facă Europa. El a spus că imigranții ar avea nevoie de Europa, iar Europa ar avea nevoie de imigranți. El a spus că trebuie să lăsăm deoparte prejudecățile noastre, să deschidem canale pentru migrație și că societățile din Europa trebuie să se adapteze”⁴.

⁴ Vezi următoarele discursuri ale lui Viktor Orbán: <https://www.kormany.hu/en/the-prime-minister/the-prime-minister-s-speeches/viktor-orban-s-speech-at-the-vise-grad-group-conference-the-future-of-europe>; <https://hungarytoday.hu/orban-diaspora-council-hungary-migration/>.

Așadar, printr-un tip de analiză lukacsiană, putem argumenta că, acum, datorită unei interacțiuni a proceselor discursive și materiale, discursurile de migrare și migrație au devenit unele dintre contradicțiile cheie ale acestui nou ciclu de globalizare și de ordine geopolitică globală recent apărută. Aceste contradicții au devenit, de asemenea, forțe istorice și ar putea împinge societățile europene, și în special cele est-europene, într-o nouă hegemonie a unui bloc de dreapta care valorifică aceste contradicții și oferind controale iluzorii și simbolice, care se vor prăbuși odată. Istoria nu se oprește niciodată.

HEGEMONIE ȘI REZISTENȚĂ

În scrierea acestei istorii globale și totale a ascensiunii populismului anti-migranți, se pare că trebuie să regândim și să reutilizăm teoria lui Gramsci și atunci când analizăm această nouă hegemonie. El nu numai că a introdus conceptul de revoluție pasivă (adică schimbări de fond care nu conduc la schimbări sistemice, care este o descriere perfectă a ceea ce se întâmplă astăzi), ci prin construirea conceptelor foarte importante ale blocurilor istorico-politice, el a susținut, de asemenea, că „momentele de hegemonie” necesită congruență între procesele materiale și cognitive și că elitele conducătoare trebuie să ofere populației servicii pentru a exersa hegemonia. După cum a spus Gramsci însuși, ar trebui să existe o potrivire „între ansamblul suprastructurii și ansamblul relațiilor sociale de producție” (Gramsci, 2000, p. 192).

Astfel, aceste momente de hegemonie gramsciană, de exemplu în Ungaria și Europa de Est, trebuie văzute în unitatea dinamică a proceselor materiale și cognitive. O analiză adecvată ar parcurge toate procesele demografice și migratorii cheie și schimbările din era globalizării, care poate fi legată de discursuri moștenite și în schimbare, pentru a vedea cum dominanța și hegemonia ar putea fi create mai întâi de blocul istoric liberal din anii '80 și acum de către blocul istoric-politic naționalist radical, atacând hegemonia primului. Aceste legături sunt complexe și nu putem vedea aceste blocuri doar la nivel național, deoarece, de exemplu, blocurile naționaliste din Europa de Est sunt încorporate ferm în politica la nivel european și în problema dezvoltării inegale.

Așa putem înțelege de ce în primăvara anului 2016, aproape 70% dintre respondenții maghiari au considerat că cea mai importantă problemă pentru Europa este imigrația, cu mult peste media UE și similară cu cetățenii multor alte state mici din Europa de Est (Eurobarometer 85,

2016). Până în toamna anului 2017, împreună cu respondenții din Republica Cehă și Estonia, intervievații maghiari au clasat imigrația drept prioritate principală pentru Europa (Eurobarometer 88, 2017). În mod special, în ambii ani imigrația nu a fost o prioritate maximă atunci când cetățenii au fost chestionați cu privire la preocupările naționale, ceea ce arată cu siguranță o răsucire în opinia publică maghiară și est-europeană: și anume că Europa și europenitatea sunt pentru a fi apărate de migranții din afara regiunii lor. Pe scurt, urmând pe mai multe niveluri cadrele marxiste expuse mai sus, trebuie să vedem cifrele de opinie publică ca un rezultat complex al cadrelor discursive biopolitice represive și eurocentrice istorice și al unei deschideri globale în cadrul capitalismului global în dezvoltare și destabilizare ierarhică cu efect specific în Europa și cel mai important în Europa de Est. Cum altfel putem înțelege că discursul de mai sus a fost promovat printr-o campanie de succes împotriva „Bruxelles-ului” pentru a-i face să asculte de est-europenii care nu doresc imigrare și statut inegal în cadrul Uniunii Europene neoliberale.

Atunci când trecem în revistă structurile discursive și politice în relație cu evoluțiile de mai sus, putem vedea că principalul motiv al naționalismului est-european este de a arăta pe plan intern și internațional că cele mai importante obiective sunt preluarea mândriei naționale dintr-o poziție inferioară și disciplinarea „anarhiei politice” post-socialiste, post-liberale, pentru a apăra în mod simbolic masele. Această perspectivă o putem înțelege ca o formă de identitate bazată pe rezistență în sistemul ierarhiilor percepute la nivel mondial și cel mai important în Europa (așa cum este descris de Manuel Castells) și prin construirea unei asemenea identități (schimbarea termenilor ierarhiilor) actorii marginalizați (sau percepuți ca atare) pot rezista sistemului, absorbindu-l (Castellas, 2006).

CONCLUZII ȘI ÎNȚELEGEREA MUNCITORILOR DIN EUROPA DE EST

Astfel, acest nou bloc istorico-politic autoritar nu este un accident istoric sau o aberație. Chiar putem observa cu ușurință modul în care elementele-cheie sunt rezumate în narațiunile muncitorilor migranți maghiari, care se află într-o poziție socială crucială din care poate fi explicată această nouă totalitate globală. Ei sunt lucrătorii migranți din Europa de Est. Aceștia, după ce au fost dezrădăcinați de a treia mondializare radicală, așa cum este descrisă de Karnoouh, caută un mod de trai, consum și recunoștință și după o luptă mai lungă pentru a găsi locuri de muncă

stabile pleacă în străinătate. Acolo experimentează ceea ce înseamnă să fii muncitor transnațional pe piața mondială a muncii emergente, incluzând chiar și îngrijirea vârstnicilor, una dintre cele mai necomerciale baze ale actelor sociale din istoria globală (Karnoouh, 2003).

Iată două interviuri dintr-un studiu recent în care putem vedea cum ei înșiși fac ordine în această nouă lume confuză, apărută din cauza războaielor și a unei prăbușiri vaste a societăților (Melegh *et al.*, 2018)⁵. Interviurile reflectă durerea de a fi muncitoare cu o istorie de viață dificilă, care se confruntă cu o luptă competițională îmbinată cu intensificarea la nivel mondial, bine ilustrată de tonul emoțional (mânia) acestor femei maghiare care au grijă de vârstnici în Austria. Mai ales când au fost întrebați despre solicitantii de azil. Atitudinile dezaprobatore din interviuri nu s-au datorat numai costurilor sociale percepute sau reale din declinul sistemelor de ajutorare ale populației. De asemenea, atitudinea negativă are legătură cu percepția despre etica muncii, care poate fi clar legată de modelele pe termen lung ale popoarelor din Europa de Est. De asemenea, atitudinile negative sunt legate de poziția ierarhică atribuită de societatea gazdă acestei categorii de migranți și de relația solicitanților de azil cu localnicii, pe care acești est-europeni ar dori să-i schimbe în favoarea lor. Lídia, o îngrijitoare, de altfel, foarte optimistă, spune următoarele, referitor la solicitanții de azil și, în special, la acordurile instituționale relevante: „Nu prea înțeleg asta acum. Deja toată lumea vine. Nu este adevărat că toți sunt refugiați din cauza războaielor. Și ei au atât de mulți bani, și văd asta în Austria. Acolo, sunt foarte mulți în Leoben, iar eu am fost acolo, în timp ce intermediarul a sunat [sunt solicitant de azil] pentru a ajuta un pietrar, pentru că ei locuiesc acolo și au fost mutați acolo. El [solicitantul de azil] a spus că primește mese toată ziua, primește micul dejun, prânzul și gustările, primește cafea, primește doar cinci euro și ceva; el este ospătat, nu lucrează. (...) Este groaznic pentru că ei sunt tari, îi vedem, sunt mutați în case atât de mari – apropo, nu îi întâlnesc, dar îi putem vedea acolo. Și chiar se agită acolo, pentru că au smartphone-uri, primesc un apartament, dar nu

5 Attila Melegh, Dóra Gábel, Gabriella Gresits și Dalma Hámos, „Abandoned Hungarian workers and the political economy of care work in Austria”, în *Review of Sociology of The Hungarian Sociological Association* 28(4), 2018, pp. 61-88.

orice fel de apartament, ci o casă mare, individuală, copiii lor își primesc mâncarea în școală gratuit, iar familiile se presupune că primesc 1.500 de euro bani de buzunar”.

Persoana intervievată nu este îngrijorată în legătură cu concurența reală cu ea, ci doar cu privire la ajutoarele sociale pe care le primesc solicitanții de azil (politicienii au contestat tot timpul ajutoarele sociale pentru așa-numita „Lume a treia” căreia se presupune că trebuie să le împartă). Uneori, legătura dintre sentimentul „debarcat” din relațiile sociale locale de pe piață, așa cum ar fi spus Polányi, și plângerile despre „refugiați” este evidentă. Réka, reprezentând unul dintre cei intervievați, care a întâmpinat o mulțime de greutăți în materie de sănătate, familie și locuri de muncă, are legături destul de strânse cu sistemul local de ajutoare sociale pentru refugiați, ceea ce arată și rivalitatea dintre grupuri. În plus, ea implică și greutățile sale în plângerile sale. „Bine, dacă îi lăsăm să vină la noi, femeile maghiare vor începe să se gândească cât de mulți bebeluși ei trebuie să aducă pe lume... Mulți dintre ei nu știu nici măcar să scrie sau să citească, dar ce se va întâmpla când ei vor începe să se reproducă? Să vedem, acești refugiați, ei vin cu patru sau cinci copii, acești copii trebuie hrăniți, îmbrăcați, educați. Aproape că am murit când singură am încercat să-i educ pe cei doi copii ai mei. Și trebuie să muncesc pentru copiii altora?! Pensia austriacă nu a crescut, ei au crescut pensia austriacă cu doar 0.8%, sute de euro pe lună. Pentru o singură persoană. Cui i-ar plăcea să lucreze ca să-i susțină? Să fim serioși!” (Réka, 54).

Această percepție, care nu trebuie respinsă de un fel de umanitarism fals, pare să fie ultimul element al logicii istorice, violența istoriei în era neoliberală. Muncitorii înșiși se revoltă împotriva consecințelor umanitariste a oamenilor dezrădăcinați de războaie tragice și cu adevărat dezgustătoare și de o masivă marketizare globală în Asia și Africa și ei înșiși arată că solidaritatea mecanică nu mai funcționează în situația istorică actuală a umanității modelate de un capitalism ierarhic. În acest context, trebuie să căutăm astfel de soluții, care pot menține o adevărată solidaritate a muncitorilor locali și non-locali și care pot servi drept sursă de demnitate. Cum poate aceasta să răsară dintr-o perioadă de marketizare controlată de tehnologie și război nu este clar pentru noi (întrucât aceasta nu este o chestiune a gândirii dorite). Acest lucru nu este clar nici pentru Karnoouh, când el consideră această

problemă dintr-un alt punct de vedere: „Progresiștii și tradiționaliștii la un loc evită această chestiune prin sprijinirea pe versiunile alternative ale umanismului: abstractizarea drepturilor omului pentru primii; securitatea oferită de patrie pentru ultimii. Ambele tabere recurg la sloganuri. Primii caută să ascundă eșecul democrației, adică, sfârșitul politicii; cei din urmă doresc să se încălzească în razele iluziei unui trecut glorios, ascunzând preistoria brutală a modernului. Este oare prea târziu să se inverseze direcția acestui trend occidental scăpat de sub control?” (Karnooouh, 2002).

Noi nu știm, dar, cu siguranță, trebuie să ascultăm foarte atent acest „zgomot” al istoriei. La fel cum face Karnooouh când, în loc de predică, intră în discuții semnificative cu colegii intelectuali, țărani sau opere artistice privind chestiunile arzătoare ale timpurilor noastre.

BIBLIOGRAFIE

- Bloch, E.; Ritter, M. (1977) „Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics”, *New German Critique*, 11, pp. 22-38.
- Börsch-Supan, A.; Leitead, D.N.; Rauscha, J. *Demographic changes, migration and economic growth in the euro area*. Disponibil online la: https://www.ecb.europa.eu/pub/conferences/shared/pdf/20190617_ECB_forum_Sintra/paper_Boersch-Supan.en.pdf.
- Castells, M. (2006) *Az identitás hatalma – Az információ kora – Gazdaság, társadalom és kultúra – II. kötet*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Meleg, A. (2006) *On the East/West Slope. Globalization, nationalism, racism and discourses on Central and Eastern Europe*. Budapest: CEU Press.
- Hann, C. (2019) *Repatriating Polanyi Market Society in the Visegrád States*. Budapest: CEU Press. Google Ngram viewer: https://books.google.com/ngrams/graph?content=migration%2Cfertility%2Cmortality%2C+immigration%2C+emigration&year_start=1800&year_end=2008&corpus=15&smoothing=10&share=&direct_url=t1%3B%2Cmigration%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cfertility%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cmortality%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cimmigration%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cemigration%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cmigration%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cfertility%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cmortality%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cimmigration%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cemigration%3B%2Cc0 (Accesat: 9 noiembrie 2019).
- Karnooouh, C. (2003) „Eastern Europe at the Time of Disenchantment (From the fall of Communism to the Advent of a Third World Status)”, *Social Justice: Anthropology, Peace and Human Rights*, 4(3-4), pp. 228-267.

- Karnoouh, C. (2002) „Technology and Destiny”, *Telos*, 124, pp. 71-94.
- Lukacs, G. (1967, 1919-23) *History & Class Consciousness*, III: The Standpoint of the Proletariat https://www.marxists.org/archive/lukacs/works/history/hcc07_5.htm.
- Melegh, A.; Gábríel, D.; Gresits, G.; Hámos, D. (2018) „Abandoned Hungarian workers and the political economy of care work in Austria”, *Review of Sociology of The Hungarian Sociological Association*, 28(4), pp. 61-88.
- Orbán, V.: <https://www.kormany.hu/en/the-prime-minister/the-prime-minister-s-speeches/viktor-orban-s-speech-at-the-visegrad-group-conference-the-future-of-europe>; <https://hungarytoday.hu/orban-diaspora-council-hungary-migration/>.
- Polanyi, K. (2018) „Universal Capitalism or Regional Planning?”, în M. Cangiari, C. Thomasberger (ed.) *Economy and Society*. Cambridge: Polity Press, pp. 231-240.
- Tordai, Z. (1991) *Claude Karnoouh: A nép feltalálása (romániai krónikák)/L'invention du peuple (Chroniques de Roumanie)*. Paris: Arcantère. Disponibil online la <https://www.holmi.org/1991/04/tardai-zador-claude-karnoouh-a-nep-feltalalasa-romaniai-kronikak>.

ZEITGEIST

THE VIRTUOUS FASCISM

Florin Platon

„What times are these, in which
A conversation about trees is almost a crime
For in doing so we maintain our silence about so much wrongdoing!”

(Bertolt Brecht)

ABSTRACT

Fascism is part of our reality more than we would wish to accept it. As mechanism of power, it has to hide in order to survive and function. Contrary to the Fascism acknowledged by the past, reduced to an accident of the history and a pathology of its leaders, the present day Fascism is deeply rooted in our reality, alive and omnipresent. „The Silent Language” – conceptualizing the end as fulfillment of evolution – places Fascism as vector and maximum evolution of Capitalism, meant to devour our world and be its end. Yet at the same time, Fascism is a counter-function working as an imperative of change and further evolution beyond Capitalism. It is meant to force us make the higher jump overcoming our present crisis, or die in the process, like dinosaurs and other dead ends of nature’s evolution.

For those defined by Capitalist society, there can be no other world than its Capitalist one, and the end of the world at the end of Capitalism is the only logical end it can imagine and accept. As history shows us, Fascism been an uninterrupted process that continued after Second World War, into the Cold War and till today. The essence of Fascism back then and same today, is the Exceptionalism – the act of the greater will against the „bewildered herd” – rationalized as necessity. „But how can anyone tell the truth about Fascism, unless he is willing to speak out against Capitalism, which brings it forth?” (Bertolt Brecht).

Key Words: *Fascism, Capitalism, evolution, society, exceptionalism.*

LIMBA TĂCUTĂ

În mitologia greacă, Erinyes, spirite răzbunătoare, îi urmăreau pe cei ce-și încălcau jurămintele, își ucideau părinții sau alte crime considerate grave. Fatalitatea lor exprimă credința străveche a umanității în echilibru, în perpetuarea fiecărui act în destinul celui care și l-a asumat. Atât binele cât și răul nu se pot ascunde, nu se pot dizolva în timp, nu se pot disimula odată cu ocultarea momentului producerii lor. Este o frugalitate să izolezi evenimentele în desfășurarea lor, să le separi de iminența apariției și posibilitatea întoarcerii lor. Dar de multe ori ascunderea acestei istorii și a cauzalității sale este ceea ce ne permite să ne reinvestim viața și să o facem suportabilă față de tot trecutul de sub ea. Mistificarea realității este poate singura soluție, alături de uitare, prin care omul, conștient de sfârșitul său inexorabil, poate da sens vieții. Dar oricât am transforma-o pentru a o potrivi așteptărilor noastre, istoria se întoarce inevitabilă și răzbunătoare pe noi, dovedind de fiecare dată că natura umană este prea săracă pentru ca istoria să fie inventivă cu ea.

Demistificarea trecutului a fost și demersul pe care am avut onoarea să-l împart cu Claude Karnoouh, în expunerile sale și în șansa dialogului cu el. Vârsta și experiența sa înșală timpul și lipsește istoria de capacitatea sa de a se ascunde sau, mai bine zis, a noastră de a o oculta și a-i schimba sensul. Poate doar atunci când ai adunat suficient timp în tine, timpul însuși devine mai familiar și sincer cu tine. Este cea mai importantă lecție predată mie de Claude Karnoouh.

Printre aceste demistificări, una din temele cele mai frecvente a fost Fascismul. O umbră a umanității greu de acceptat, greu de privit și înțeles ca act de care noi oamenii suntem în stare. Dacă putem defini binele prin contraponderea sa în rău, Fascismul este poate limita extremă a naturii umane, acel rău ultim, inimaginabil, dar cu toate acestea, al nostru, parte din umanitatea noastră.

La acest capăt al limitelor sale, omul are rămasă ultima-i întrebare fatidică – cum poate, când își cunoaște sfârșitul și are atâta neputință și indiferență față de el, să prețuiască orice alt sfârșit, chiar și al lumii în care sfârșitu-i vremelnic e anticipat. Este și întrebarea care definește ceea ce am numit „The Silent Language” – Limba Tăcută – narațiunea sfârșitului.

În gramatica minții umane, conceptualizarea sfârșitului și împlinirea evoluției împart aceeași substanță. În majoritatea religiilor și credințelor umanității, împlinirea istoriei rezumă și sfârșitul, mai mult sau mai puțin apocaliptic. Pentru individ, al cărui unic sfârșit real este propriul său sfârșit, pare normal ca asemeni propriei precarități, lumea să se sfârșească asemeni. Când cauza pe care individul o urmărește în viață depășește propria-i existență, perpetuarea lumii dincolo de sfârșitul propriei persoane are sens și necesitate. Însă pentru individul desacralizat, al cărui scop în viață se suprapune cu propria-i persoană, nu mai există sens și necesitate dincolo de propriul său sfârșit, iar în propria-i gramatică, sfârșitul nu mai este undeva în viitorul îndepărtat, ci chiar aici și acum. Tocmai de aceea, pentru omul modern confirmarea propriei împliniri, orizontul propriului sfârșit coincid cu o lume care se încheie odată cu el.

Este în natura noastră, ca maximă împlinire a evoluției, împlinirea sfârșitului. Iar dacă am căuta posibilitatea acestui sfârșit, Fascismul e poate cel mai credibil mod de realizare. Putem înțelege că atât timp cât a fost posibil și încă mai este, Fascismul e parte din natura umană și parte din gramatica prin care înțelegem și ne asumăm destinul. Este motorul interior prin care umanitatea se ucide pe sine pentru a deveni, poate, altceva. Sau a sfârși în proces, un simplu eșec al evoluției. Oricât ne-am împotrivi și am combate Fascismul ca sfârșit al umanității, șansa de a-i supraviețui e doar în a găsi saltul de a-i transcende.

A transcende înseamnă a sfârși și implică riscul și costul trecerii, asemeni primei păsări care s-a avântat să zboare. Pentru umanitate, în devenirea sa, cei mai bine adaptați din semenii ce ne preced, vârful evoluției, sunt încă acolo... în copac. Umanitatea nu s-a născut din cei mai bine adaptați, ci din cei împinși afară, aruncați în periferie, care au sfârșit ca ceea ce erau, pentru a deveni altceva. Fascismul a imaginat în sine exact această maximă evoluție. Este evoluția care obligă omul să transcendă sau să se împlinească în sfârșitul său.

Orice funcție e generată de o contra-funcție. Este rezistența și necesitatea care nasc potențialul și forța funcției. Suntem definiți de obstacolele pe care le alegem sau ne sunt alese a ne sta în cale. Iar Fascismul funcționează ca această contra-funcție ce generează un imperativ al schimbării, al trecerii și pasului superior. Orice mai puțin de aceasta, orice sub salt, menține și exacerbează Fascismul în împlinirea sa. Este

echilibrul și gramatica Limbii Tăcute. Și motivul din care eșecul societății umane de a oferi o alternativă, un salt, sfârșește prin a perpetua și exacerba criza societății noastre.

În procesul evoluției ca specie, adaptarea și selecția se fac în primul rând individ versus individ – individul mai bine adaptat supraviețuiește și, în proces, îl elimină din selecție pe cel care pierde confruntarea evoluționistă. Este însăși esența Fascismului și traducerea sa finală în Societatea Capitalistă – individul care progresează și se realizează prin exploatarea și surclasarea semenului său. Însă pentru o specie care a cucerit fiecare colț al planetei, neadaptatul alungat nu mai are unde să fugă, asemeni urmașilor săi care au părăsit arborii. În societatea globală a Capitalului, fuga și transcenderea se produc în interior, în periferia internă unde sunt aruncați marginalizații. Iar procesul de forțare a saltului este continuu și fatal, o cursă în care sfârșitul determină deopotrivă șansa unui nou început, sau distrugerea în încercarea sa.

CONDIȚIA DE POSIBILITATE

Fascismul este o destinație fără sfârșit, pentru că însăși destinația sa e sfârșitul. Și acesta e paradoxul pe care îl împarte cu Capitalismul actual. Împlinirea prin sfârșit are în sine voluptatea triumfului, exacerbară și festinul. Dezvoltarea maximă rezumă și epuizarea orizontului său de posibilitate, pe care îl umple, îl abuzează și în final îl epuizează. Momentul de maximă împlinire este și momentul de maximă abundență. Când dezvoltarea calitativă sfârșește, dezvoltarea cantitativă excede și se propagă ca singura formă de perpetuare a unui sistem care a încetat să se mai reinventeze, să evolueze, ci doar se multiplică. În momentul de maxim triumf al Romei, de pe colinele sale, cine și-ar fi putut imagina sfârșitul?

Ceea ce epuizarea orizontului de posibilitate pierde în primul rând este timpul. Decadența devine pierderea din vedere a realității și incapacitatea de a observa că momentul propice al propriei condiții de posibilitate a trecut (Gordon, 2016). Odată ce și-a depășit condiția de posibilitate, societatea intră în conflict cu realitatea, care dezvoltă acum posibilități noi și diferite față de ceea ce rezumă vechea societate. Realitatea care continuă față de cea care sfârșește devine o amenințare letală. Orice sfârșit are propria sa inerție, timpul său propriu de desfacere și descompunere. Pierderea corespondenței de timp și conflictul cu realitatea duc la o opoziție față de evidențe și refabricarea realității. Mai mult ca oricând,

prefabricatul fragil va fi idolatrizat și apărat fanatic, ca ultim bastion al propriei existențe, ultima credință în propria posibilitate. Pentru societatea în decadență, argumentul condiției sale de posibilitate este mai mult în trecutul său, decât în viitorul său. Viitorul creat de Fascism este o reiterare a unui timp care refuză să devină trecut, fără a fi capabil să devină altceva.

Decadența este foarte dificil, chiar imposibil de perceput din interiorul ei. Împlinirea personală într-o societate înseamnă că propria condiție individuală de posibilitate este identică cu cea a societății în care alegi să te integrezi. Pentru un câștigător al „voluptății triumfătoare”, lumea sa, chiar în sfârșitul său, este cea mai bună dintre lumi. Iar în această logică, chiar alegerea sfârșitului devine confirmarea propriei sale împliniri individuale. Așa cum un bancher se arunca de pe clădire neputând imagina o viață dincolo de eșecul propriei împliniri profesionale, așa câștigătorii Capitalismului preferă să sfârșească în lumea distrusă de ei, decât să-și asume o lume diferită față de propria lor condiție de posibilitate. Este paradoxul observat și de Slavoj Žižek când spunea – „it’s easier to imagine the end of the world, than the end of Capitalism” (Fisher, 2010, p. 2).

BANALITY OF EVIL

„Murderers are not monsters, they’re men. And that’s the most frightening thing about them.”

(Alice Sebold)

Spre sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, pe măsură ce trupele Aliate eliberau lagărele de concentrare Naziste, descopereau și ororile comise acolo. În unele zone, trupele americane au forțat civilii din orașele din vecinătate să viziteze lagărele sau chiar să participe la îngroparea deținuților morți.

Locuitorii din Dachau și alte orașe învecinate au fost forțați să privească trupurile goale și cadaverice ale victimelor din lagăr, adunate grămadă lângă camera de gazare. Câțiva dintre ei au leșinat, unii au plâns, majoritatea au întors capul ferindu-și privirea de la scenele îngrozitoare. În Weimar, cetățenii au fost forțați să viziteze lagărul din Buchenwald, amenințați cu arma de către soldații americani.

Deși lagărele de concentrare erau împânzite prin toată Germania, iar deținuții forțați să muncească în afara acestora, în locuri publice, majoritatea civililor declarau că nu știau de ceea ce se întâmpla, chiar dacă știau de lagăre.

- În urma sondajelor (Judt, 2007) făcute în rândul germanilor, de americani, în zonele lor de ocupație, au rezultat:
- Între 1945 și 1949, majoritatea germanilor declarau că Nazismul a fost o idee bună, dar prost aplicată.
- În 1946, 37% din germanii din zona de ocupație americană spuneau despre Holocaust că „exterminarea evreilor, polonezilor și a altor non-arieni a fost necesară pentru siguranța germanilor”.
- În 1946, 1 din 3 germani din zona de ocupație americană spuneau că evreii trebuie să nu aibă aceleași drepturi cu cei ce aparțin rasei ariene.
- În 1952, 37% spuneau că în Germania era mai bine fără evrei pe teritoriul său.
- În 1952, 25% aveau o opinie bună despre Hitler.

Deși trupele americane au început un proces de „denazificare” în 1945, deja în 1946 îl declară ca ineficient și îl abandonează. Britanicii în ianuarie 1946, iar americanii în martie 1946.

Din 1946, programul este transferat autorităților germane care erau împotriva sa, inclusiv noul Cancelar al Germaniei de Vest, Konrad Adenauer. Urmează procese de fațadă, eliberarea și reintegrarea foștilor Naziști. Tribunalele acceptau mărturii de dezvinovățire, sub forma certificatelor de denazificare, numite popular „Persilscheine”, după o reclamă la detergentul Persil, vândute și cumpărate pe piața neagră. Se ajunge la situații ridicole precum celebrul ofițer SS, Otto Skorzeny, declarat denazificat în absență, după ce evadase din închisoare și conducea o rețea de tranzit pentru alți naziști importanți.

Alte cazuri celebre – Hans Globke, care a avut un rol esențial în redactarea „Legilor Rasiale de la Nürnberg” împotriva evreilor și care după război a devenit Secretarul de Stat și Șef de Cabinet al Cancelariei, în mandatul lui Konrad Adenauer, fiind responsabil cu recomandările pentru pozițiile din guvern și considerat ca cel mai influent politician în guvernul lui Adenauer.

Sau Kurt Waldheim, fost ofițer SS, implicat în operațiunile militare din Yugoslavia, ajuns după război Președintele Austriei și Secretar-General al ONU.

În perspectiva Războiului Rece, mulți sunt integrați direct de către Statele Unite în propriile programe și servicii. Precum Adolf Heusinger, general și comandant militar al lui Hitler, ajuns după război Comandant al NATO, deși era căutat de către URSS pentru crime de război.

În calculul politic al Războiului Rece și al luptei împotriva Comunismului, toată oroarea crimelor făcute de Germania Nazistă pare să se estompeze până la dispariție. Cărțile de istorie au și rolul de exorcizare. Iar uneori de ocultare a faptelor și sensului lor.

BESTIALIZARE ȘI CONTORSIONARE

Ne imaginăm de cele mai multe ori crimele Fascismului drept accidente ale istoriei, situații particulare, deviațiile unor lideri nebuni. După al Doilea Război Mondial, Procesul de la Nürnberg a servit, printre altele, exact acestei funcții de exorcizare și ocultare. Vinovații au fost găsiți, judecați și normalitatea restabilită. Cum oare ar mai fi putut continua umanitatea dacă ar fi putut fi capabilă într-adevăr de acele crime – largi mase de oameni care au sprijinit și executat crimele Fascismului, oameni care au sărbătorit exterminarea, o apocalipsă dansantă.

În ianuarie 2007, un album cu fotografii din Auschwitz (Journeyman Pictures, 2008), din vara lui 1944, a fost făcut public. În fotografii, personalul lagărului de exterminare, gardieni și alte cadre, bărbați și femei sărbătoresc în timp ce în Auschwitz era momentul maxim al exterminării evreilor, deja crematoriile nu mai făceau față și morții din lagăr erau arși în gropi în aer liber. Este momentul maxim al Holocaustului și al bestialității de care oamenii au fost vreodată capabili. Și cu toate acestea nimic nu-i afectează pe cei care îl pun în practică.

Triumf al rațiunii, omul, al cărui nume colectiv – umanitatea – este sinonim cu bunătatea, creat după imaginea zeilor lor și ființă supremă pe Pământ, este incapabil de sălbăticie. Realitatea sa, construită și asumată, pur și simplu nu conține acele dimensiuni „sub-umane”, iar incidența lor e pur și simplu ștearsă, îngropată, uitată. Răul este patologizat, încarcerat în simboluri și ars în public. Unde oare s-au integrat cei care până ieri erau angajații din lagăre – 27 de mari lagăre de concentrare (Konzentrationslager) și peste 1000 de lagăre secundare? Deveniți funcționari și angajați civili după război, niște cetățeni banali. Poate exact cei care în 1946, totalizând 37% dintre germanii din zona de ocupație americană, spuneau despre Holocaust că exterminarea evreilor și polonezilor și a altor non-arieni a fost necesară pentru siguranța germanilor.

Să ne imaginăm totuși că într-o societate normală cetățenii nu ar găsi tocmai dezirabil să-și ucidă vecinul – evreu, rom sau alții –, să-i adune într-un lagăr și să-i gazeze în masă, să meargă la război și să

ucidă. Măcar pentru tot disconfortul procesului în cauză, în loc să stea acasă alături de cei dragi și să-și facă activitățile obișnuite.

Dacă putem presupune măcar aceasta, înseamnă că oamenii trebuie cumva transformați, realitatea, așteptările lor, pentru a face loc – în orizontul lor de posibilitate – crimei, violului, torturii, genocidului.

În timpul Germaniei Naziste, germanii nu erau clone ale lui Hitler sau mașini. Erau cetățeni normali – tâmplari, profesori, farmaciști, părinți și mame, oameni pe care i-ai fi putut întâlni pe stradă, absolut normali, fără a anticipa nimic din ororile de care vor fi capabili. Ce a fost oare ceea ce a transformat acei cetățeni simpli în actorii coșmarului Războiului? Dincolo de cântărirea argumentelor, putem simplu contempla desfășurarea faptelor premergătoare transformării.

Principiul primar este Extracția. Individul trebuie scos din zona sa de confort, de obișnuință, de siguranță. Trebuie întâi să-i creezi individului Disconfortul. După disconfort, urmează Nesiguranța – este probabilitatea ca disconfortul să dureze, chiar să se accentueze și aceasta pe o perioadă nedeterminată.

În continuare, Amenințarea. În peisajul disconfortului și nesiguranței, amenințarea este în sfârșit sensul mult așteptat, soluția la îndemână pentru restabilirea controlului asupra unei realități pe care nu o mai stăpânim. Disconfortul este o cheie, excitabilitatea creată generează relativizarea constantelor, variabilele sunt din nou active. Însă în schema bestializării, variabilele nu se actualizează, ci se închid. Altfel spus, ești lăsat fără alternative – pe un braț amputat, orice cârlig arată bine. Amenințarea este proiectată ca singura alternativă posibil a fi confruntată pentru restabilirea confortului.

La capătul disconfortului, disperarea, iar dincolo de ea – abandonul, resemnarea și indiferența. Substanțe moi, atât de ușor de transformat în orice, chiar și în dispreț, ură, violență. Acestea sunt mizele necesare pentru transformarea realității acceptabile, contorsionarea unui individ obișnuit, trăind în confortul păcii și cu respect pentru semenii săi, într-un individ capabil să reinterpreteze drept acceptabile și normale ura, crima, genocidul – Războiul.

BESTIA TRIUMFĂTOARE

„We want to sing the love of danger, the habit of energy and rashness (...) We want to exalt movements of aggression, feverish sleeplessness, the double march, the perilous leap, the slap and the blow with the

fist (...) We want to glorify war — the only cure for the world — militarism, patriotism, the destructive gesture of the anarchists, the beautiful ideas which kill...”

(Filippo Tommaso Marinetti)

Aplicat chiar în zilele noastre, Disconfortul înseamnă austeritate, nesiguranță – Criză Economică. Îți pierzi locul de muncă sau câștigi mai puțin, mâine poate fi mai rău. Și totuși ai niște pârghee, niște instrumente aparent facile de a remedia acest disconfort, mai ales într-o societate evoluată, supratehnologizată, în care prosperitatea pare o garanție logică. Deci folosești instrumentul politic, exprimarea voinței și cumularea sa la nivelul politicienilor alegeți să-ți remedieze problemele. Nimic mai simplu, dar constai că totuși nu funcționează – politicienii par detașați de grijile tale, au alte probleme sau pur și simplu ți-au susstras banii tăi și ai altora asemeni ție. Politicienii par că nu mai sunt ce au fost sau ce te așteptai să fie și oricât i-ai schimba între ei, e același lucru. De așteptat: introducerea de noi politicieni e anevoioasă, de durată sau chiar imposibilă – legile electorale cu care tu ai vrea să-i schimbi, banii, justiția, poliția, tot, sunt la ei, iar ei nu par așa dornici să-și abandoneze privilegiile. Deja ai trecut de neîncrederea în politicieni, apare disperația și, odată cu ea, resemnarea.

În deșertul disperării și resemnării, himerele sunt foarte convingătoare. Cu cât mai îndepărtate de realitatea care te-a trădat, cu atât mai puternice; cu cât mai ambigui, cu atât mai seducătoare.

Toate umilințele și neajunsurile tale au în sfârșit un răspuns, chiar dacă, poate, e doar un ecou dintr-o prăpastie întunecată. Ironia e că alternativa la politicieni sunt doar alții care se pretind altfel. Ca să te poată însă convinge, ei îți oferă Amenințarea. Așa cum Disconfortul e cheia pentru relativizarea constantelor, Amenințarea e cheia pentru activarea modificărilor induse.

Prima transformare s-a produs, neîncrederea în politicieni s-a transformat în abandonul mecanismului democratic. Însă perversitatea transformării este că nu poți urî doar politicienii, ci, cu atât mai mult, pe cetățenii care continuă, poate chiar inertial, să-i susțină pe politicieni. Aceștia sunt cei care devin Amenințarea, sunt sursa tuturor neajunsurilor tale și a trădării politicienilor, această majoritate inertă și amorfă care e sursa disconfortului și nesiguranței tale. Spirala urii este pornită. Ei pot fi asistați sociali, emigranții, minoritățile, chiar și un vecin cu care nu ai graniță.

„Pericolul” reprezentat înainte de evrei, acum sunt victimele inechi-

tăților sociale – „asistații”, emigranții, străinii. Într-o logică perversă, numai învinovățindu-i pe ei pentru propria sărăcie sau condiție reprobabilă, cei care au reușit – câștigătorii Capitalismului – pot confirma meritul propriei condiții și mandatul lor pentru excepție. Este un paradox – doar negând sau ignorând inechitățile și disfuncțiile sociale ale sistemului, câștigătorii Capitalismului pot confirma statutul lor și sensul idealului lor de împlinire.

Este o ură socială care începe să se desprindă treptat de gravitatea resemnării odată ce ți s-a oferit Amenințarea. Însă reactivul declanșării, cel care rescrie și validează termenii noii realități acceptabile este Excepționalitatea. Prezumția amenințării rezumă înainte de toate calitatea ta Excepțională – doar astfel vei fi legitimat pentru măsurile excepționale cerute pentru înfrângerea și înlăturarea Amenințării. Imperativul corectării nedreptății este absolutizat. Umanitatea este abstractizată, descarnată. Rațiunea primează în sfârșit – ca să omori un om, trebuie întâi să-l transformi într-un principiu. Bestia triumfătoare intră călare pe Rațiune.

În imaginarul uman, de cele mai multe ori, necesitatea determină și imperativul moral, iar tot ceea ce individul decide să accepte ca posibil a face este ulterior și raționalizat ca posibil și în dimensiunea sa morală. Rațiunea este absolutizată la fel cum „albii” nu sunt albi, ci doar sunt! În Fascism, rasismul, pentru a fi posibil, trebuie întâi raționalizat.

Excepționalitatea este condiția absolut necesară vectorizării urii. Cu cât noile măsuri, noile formulări ale normalității și necesității sunt mai departe de vechile norme ale realității acceptabile, cu atât excepționalitatea individului chemat să facă acest pas trebuie să fie mai mare... este chiar esența Fascismului.

Odată rescrisă Realitatea, orice devine posibil!

THE BEWILDERED HERD

„Whoever is not prepared to talk about capitalism should also remain silent about fascism.”

(Max Horkheimer)

Însă măsura întreagă a contorsionării este că cei care îți oferă mandatul Excepției sunt de cele mai multe ori și parte, dacă nu chiar inițiatori ai crizei originare. Iar cercul se închide și tu ai fost adus unde trebuia să fii, unde este „misiunea ta istorică” să fii!

„Fabricarea consimțământului este o mecanică utilă și chiar necesară, pentru că binele comun este o noțiune care scapă complet înțelegerii opiniei publice (...) ea nu poate fi înțeleasă și gestionată decât de o clasă specializată, o elită care este singura ce poate înțelege în ce constă binele comun și a ști ce este important pentru colectivitate. Misiunea lor, a se proteja de inerția și zgomotul majorității derutate (the bewildered herd)” (Lippmann, 1922).

Doar câțiva ani mai târziu, Fascismul pune în practică cele de mai sus. Este un program gândit într-o societate democratică și proiectat tocmai pentru o astfel de societate. Între o Germanie Nazistă și altă societate care aplică această paradigmă a „majorității derutate”, diferența constă numai în barbarismul aplicării, nu și în scop sau viziune.

Dacă într-o societate violentă, totalitarismul ia forma coerciției, în democrația liberală, totalitarismul se îmbracă în forma „fabricării consimțământului”. Citând o prefață cenzurată a lui George Orwell, la „Ferma Animalelor” (Orwell, 1945), Noam Chomsky descrie în continuare:

„Introducerea e destul de interesantă – spune practic ceea ce știm cu toții –, cartea este o critică, o analiză satirică a inamicului totalitarist. Dar după, acesta se adresează publicului din libera Anglie – citez din memorie: N-ar trebui să vă simțiți de partea dreptății. În Anglia, o țară liberă, spune acesta, ideile nepopulare pot fi suprimate și fără uzul forței. Și continuă cu exemple, explicații de bun-simț, la obiect. Unul din motive, spune acesta, este că presa este deținută de oameni bogați, care au toate motivele pentru ca anumite idei să nu fie exprimate. Și celălalt motiv, spune acesta, este practic «buna educație».”

Și Chomsky continuă explicând: „Dacă ai o «bună educație», ai fost la cele mai bune școli, ai internalizat înțelegerea că există anumite lucruri pe care, pur-și-simplu, nu le spui – și putem adăuga –, nici nu e acceptabil să le gândești. Și acesta este un mecanism foarte puternic – sunt lucruri pe care nu e acceptabil să le gândești și să le spui.”

3 Februarie 1918 – guvernul Sovietic respinge și șterge toate datele – atât externe, cât și interne – adunate de guvernul Țarist, guvernul provizoriu, instituții, companii sau persoane. Începând cu 3 Februarie 1918 – nimeni nu mai datora nimic nimănui!

Doar câteva luni mai târziu, 14 state trimit trupe să atace Rusia. O invazie eșuată ce urmează a fi repetată 20 de ani mai târziu. Urmează al Doilea Război Mondial și, după el, Războiul Rece.

Fascismul s-a opus de la început Comunismului. Este de altfel, conceptual, opusul Comunismului. Nimic nu poate părea mai înfricoșător pentru „elita” imaginată în Fascism decât dictatura „maselor derutate” proclamată de Comunism. Amenințarea maselor a fost atât de mare după momentul 1917, încât istoria ce-i urmează poate fi citită și prin cheia unei reacții a elitelor la Comunismul care le amenința existența.

Noam Chomsky explică critic față de versiunea istoriei oficiale de ce Vestul se opune Comunismului, în mod constant, începând cu 1917. „Cea mai mare îngrijorare (a Vestului) a fost că Uniunea Sovietică se prezenta pe sine ca model de modernizare pe parcursul unei singure generații. Și aceasta ridica foarte multe probleme nu doar în țări din Lumea a Treia, ci chiar în țările bogate. Nu le păsa de agresiunea Rusiei, de teroarea lui Stalin sau altele, nu deranjau pe nimeni, în fapt chiar Truman îl admira pe Stalin (...). Problema, ceea de ce se temeau, era creșterea economică care era, mai ales în Lumea a Treia, considerată chiar impresionantă. Același lucru era valabil și pentru Cuba (...) Problema cu Castro, el (Arthur Schlesinger) spunea, este răspândirea ideii lui Castro de a prelua problemele în propriile mâini, idee care are un mare succes la populația Americii Latine care, în majoritatea sa, trăiește într-o groaznică sărăcie și opresiune și încearcă să-și construiască o viață mai decentă și, cu modelul Cubei, ar putea începe să facă tot felul de lucruri. (...) în fundal, Uniunea Sovietică se prezintă pe sine ca un model de modernizare pe parcursul unei singure generații, deci trebuie să răsturnăm guvernul” (Chomsky, 2015).

VIRTUOUS FASCISM

„But how can anyone tell the truth about Fascism, unless he is willing to speak out against Capitalism, which brings it forth?”

(Bertolt Brecht)

În toată parcurgerea sa, Fascismul s-a opus constant Comunismului. Înainte să înceapă prigoana împotriva evreilor, în Germania interbelică, primii arestați au fost comuniștii. Apărător al ordinii Capitaliste, Fascismul poate fi văzut și ca forma sa extremă.

Bertold Brecht numea Fascismul drept o fază istorică a Capitalismului, o evoluție logică. Amândoi împart același mijloc și forță a excepției.

„Fascism can be combated as capitalism alone, as the nakedest, most shameless, most oppressive, and most treacherous form of capitalism. But how can anyone tell the truth about Fascism, unless he is willing to speak out against capitalism, which brings it forth? What will be the practical results of such truth?” (Brecht, 1935).

Nu este nicio coincidență că Fascismul apare în opoziție față de ridicarea Comunismului în Europa în perioada interbelică și este reactualizat imediat după cel de-al Doilea Război Mondial (Grecia 1947) cu același scop.

Cei ce luptă împotriva Fascismului, fără să lupte împotriva Capitalismului, nu luptă împotriva „relațiilor de proprietate” care generează Fascismul. Ei sunt doar împotriva cruzimii sale. Altfel spus, nu împotriva sa, ci împotriva esteticii sale.

Este ceea ce Walter Benjamin observa în “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction” (Benjamin, 2012): „The growing proletarianization of modern man and the increasing formation of masses are two aspects of the same process. Fascism attempts to organize the newly created proletarian masses without affecting the property structure which the masses strive to eliminate. Fascism sees its salvation in giving these masses not their right, but instead a chance to express themselves. The masses have a right to change property relations; Fascism seeks to give them an expression while preserving property. The logical result of Fascism is the introduction of aesthetics into political life. The violation of the masses, whom Fascism, with its Führer cult, forces to their knees, has its counterpart in the violation of an apparatus which is pressed into the production of ritual values. All efforts to render politics aesthetic culminate in one thing: War”.

Pe 19 septembrie 2019, Parlamentul European vota și aproba rezoluția prin care Comunismul este egalizat cu Fascismul. Plus distorsionarea adevărului istoric privind creșterea Fascismului în Europa, până la 23 august 1939 (7 zile înainte de începerea oficială a războiului), sub complicitatea întregii Europe – începând cu înarmarea Germaniei, anexarea Austriei, Dictatul de la München privind dezmembrarea Cehoslovaciei, invadarea Albaniei și multe altele.

Când politicienii votează istoria, deja nu mai avem istorie, ci politică. Declarația Parlamentului European nu are funcția de a ne învăța istorie de la politicieni, ci de a înțelege realitatea pe care o reprezintă. Nu întâmplător, când în ONU s-a propus condamnarea Nazismului și

practicilor rasiste și xenofobe asociate acestuia, aceleași state europene s-au abținut de la a vota rezoluția.

80 de ani de la începutul celui de-al Doilea Razboi Mondial, omenirea se află în continuare în război. Iar capitalismul este impus și menținut în unele state, cu intervenții și practici Fasciste.

Cum menționam la început, este puțin probabil că cel al cărui orizont de așteptări este definit de sistemul capitalist să poată imagina ceva dincolo de acesta. Singura lui încercare va fi doar de estetizare a acestuia. În fața unui sistem ce-și arată efectele distructive, acesta va încerca să-l cosmetizeze – un sistem Capitalist Verde. Deși condamnă efectele asupra mediului, paradoxal este incapabil să recunoască și mecanismul economic și social care le generează și care este inseparabil de acestea.

Fascismul contemporan nu este reprezentat de tineri în negru cu svastici, de radicali zgomotoși și marginalizați. Fascismul, în întreaga sa forță, este sistemul care în prezent produce și propagă inechitate socială, sărăcie și război. Iar aceasta în numele Excepționalității și Elitelor.

Capitalul nu este o cantitate, este o diferență! Valoarea Capitalului este determinată de diferența între cei care au și cei care nu au – cu cât mai mare această diferență, cu atât mai mare valoarea Capitalului. Producerea Capitalului nu rezumă producerea de bunuri, ci crearea de disparități, falii între cei care au și cei care n-au. Închis între granițele unor state deținătoare de capital egal, valoarea acestuia tinde spre zero. Însă raportat la state lipsite de capital, valoarea acestuia crește implicit. Aceasta este și povestea post-comunistă a Europei de Est, plasată în continuitatea statelor din continentul African sau America Latină. Ca să existe, Capitalul trebuie să producă sărăcie și inechități economice și sociale.

Este astfel logic ca un sistem care produce inechitate economică și socială, ca însuși mecanismul său de existență, să aibă nevoie de mijloace de coerciție pentru a se impune și a controla mulțimile împotriva voinței lor. Fascismul nu este un trecut și nici o amenințare în viitor, ci realitatea dominantă a majorității societăților liberale de astăzi, funcție pentru existența și impunerea Capitalismului.

Parte din „fabricarea consimțământului” este și raționalizarea acestei realități indezirabile, dar mai ales ales a destinației fatale a acestui sistem, din ce în ce mai evidente. Apocalipsa trebuie să fie dansantă și voluptoasă, împlinire a destinației. Pentru aceasta trebuie proclamat și apărât imperativul că nu există posibilitatea altei societăți, altui sistem

decât Capitalismul. Iar imperativul acestei negații dezvoltă ca singură soluție necesitatea saltului, „the vocational shift” (Culianu, 1999) dincolo de Capitalism.

JOKER

Clovnul era singurul la curtea monarhilor care avea dreptul de a ridiculiza regele și de a-i arăta crudul adevăr, fără a suferi consecințe. Era numai în virtutea nebuliei clovnului, că adevărul acestuia era acceptat să fie spus, ironic, tocmai în ridicolul și grotescul mesagerului, care era de obicei o persoană cu defecte fizice evidente și batjocorite de ceilalți. Când adevărul era spus de clovn, fapte pe care nimeni altcineva nu avea curajul să le spună în public, toată lumea râdea. Să nu râzi și să iei în serios adevărurile incomode era sinonim cu un afront la rege.

Cum poate fi acceptat mai bine adevărul despre sfârșit, decât ironizând realitatea lui.

În Coreea de Nord este interzis să faci poze la oameni săraci sau să te aventurezi în periferiile orașelor. Poți însă să găsești sărăcie cruntă și în Europa și, cu toate acestea, nu interesează pe nimeni. Sărăcia este văzută și interesantă numai când este arătată de clovn și niciodată acceptată ca realitate proprie.

...

Într-o zi am întâlnit un copil cotrobăind în tomberonul de gunoi. Avea cam 10 ani. A zâmbit jenat, nu era locul în care ar fi visat să fie, iar în acel moment, în ochii copilului, umanitatea a fost de drept redusă la un munte de gunoi, o abundență crudă a risipei fără sens și a exclușiunii.

O realitate din care el nu făcea parte, din care el era marginalul și excepția.

În ochii lui, în fața acestei crude indiferențe a lumii față de el, orice ar fi gândit, orice ar fi vrut să se revolte împotriva, oricare din acțiunile sale posibile, oricare din dorințele sale erau într-un totu îndreptățite, juste... necesare!

Pentru acești oameni pe care societatea noastră i-a aruncat în sărăcie extremă, deposezați de demnitate și de drepturi, nu este nimic ce să nu fie a lor a cere... indiferent cât de crud sau violent. Iar prin crima față de ei și față de mulți alții, umanitatea este deposedată de orice drept ar putea cere împotriva.

Orizontul e liber a fi scris de aceștia!

BIBLIOGRAFIE

- Arendt, H. (februarie-martie 1963) „Eichmann in Jerusalem. 5 parts”, *The New Yorker*, 11 august 2018.
- Benjamin, W. (2012) *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*. Createspace Independent Publishing Platform.
- Brecht, B. (1935) „Writing the truth: Five difficulties”, în *Twice a Year*. Collected in William Wasserstrom, ed., *Civil Liberties and the Arts: Selections from Twice a Year, 1938-48*. Syracuse University Press, 1964.
- Chomsky, N. (1997) *Does Economic Growth Justify the System?* Disponibil la: [youtube.com/watch?v=W6QAqU2KpaY](https://www.youtube.com/watch?v=W6QAqU2KpaY) (Accesat: 3 ianuarie 2020).
- Culianu, I.P. (1999) *Eros și Magie în Renaștere 1484*. București: Editura Nemira.
- Journeyman Pictures (2008) *The Unbearable Lightness of Being a Nazi*. Disponibil la: <https://www.youtube.com/watch?v=jUvcmGbtHWA> (Accesat: 3 ianuarie 2020).
- Judt, T. (2007) *Postwar: a History of Europe since 1945*. Pimlico: Random House.
- Fisher, M. (2010) *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Winchester, UK: Zero Books.
- Gordon, L.R. (2016) *La Sud prin Nord-Vest: Reflecții existențiale Afrodiasporice*. Cluj-Napoca: Editura Idea Design & Print.
- Horkheimer, M. (2004) *Eclipse of Reason*. Bloomsbury Academic.
- Lippmann, W. (1922) „Public Opinion”, în N. Chomsky, Robert W. McChesney (2004) *Propagande, medias et democratie*, Ecosociete.
- Marinetti, F.T. (1909) „The Futurist Manifesto”, *Le Figaro, Paris*, 20 februarie 1909. Disponibil la: italianfuturism.org/manifestos/foundingmanifesto/ (Accesat: 3 ianuarie 2020).
- Orwell, G. (1945) „Ferma Animalelor”, în John Nichols (2019) *Noam Chomsky at 90: On Orwell, Taxi Drivers, and Rejecting Indoctrination*. Disponibil la: <https://www.thenation.com/article/noam-chomsky-90th-birthday/> (Accesat: 3 ianuarie 2020).
- Sebold, A. (2003) *Minunatele oase*. Bucuresti: Editura Polirom.
- Wikipedia (2020) *Denazification*. Disponibil la: <https://en.wikipedia.org/wiki/Denazification> (Accesat: 3 ianuarie 2020).

„...VREMURI NOMADE NE SEMNEAZĂ SOARTA”¹

Aurel Codoban

Cândva, în vremea vechiului „vechi regim”, mentorul meu, regretatul profesor Ion Aluaș, mi-a vorbit despre Claude Karnoouh, cred chiar că a apucat să-mi arate, într-o revistă, un articol semnat de cel pe care îl consideram atunci doar încă un etnolog francez. Aș putea spune deci că pe Claude Karnoouh l-am cunoscut mai întâi ca etnolog. De cunoscut cu adevărat însă l-am cunoscut abia după 1990 și de discutat am discutat cu totul alte subiecte decât cele strict etnologice. Iar mișcarea efectivă a acestei cunoașteri a mers de la om spre ideile lui: astfel, l-am cunoscut mai întâi pe profesorul și gânditorul Karnoouh, și abia după aceea cărțile sale. Dar în întâlnirile și discuțiile noastre accentul a căzut mai degrabă pe temele filosofice ale modernității și post-modernității decât pe cele privind cultura română în sine și cu atât mai puțin pe cele etnologice.

La începutul anilor '90, la modă era subiectul încă fierbinte al căderii comunismului și al instalării post-comunismului. Ne întrebam atunci amândoi cum se face că o întreagă clasă din țările din est, pe care unii filosofi o consideraseră drept „subiect al istoriei”, nu acționase conform atributelor ei?! Cum de „niciun popor (din Centrul și Estul Europei – n.a.) nu s-a împotrivit dispariției statului protector”, cum de nimeni nu a văzut pericolul „pieței fără limite, supraconsumului și supraexploatării”? Eram amândoi, în formulări diferite, de acord că socialismul real căzuse sub povara imaginilor de supermarket, din serialele și filmele americane – „tocmai obiectele din marile magazine și hipermarketuri sau din fast-fooduri – primate drept chintesență a fericirii și a democrației occidentale – au fost acelea care au doborât, în sfera subiectivității, comunismul real” – și că post-comunismul – care părea că rima atât de bine cu post-modernismul – nu era decât o formă a modernității, așa cum și „socialismul real” fusese.

¹ Pentru a fi înțeles e nevoie, poate, de citatul întreg: „Sub biciul individualismului economic, favorizând doar hedonismul consumerist – fantasmă sau coșmar? – vremuri nomade ne semnează soarta”.

Desigur, anumite mari repere ale filosofiei occidentale au ghidat discuțiile noastre și am avut ocazia să descoperim între noi mai multe similarități decât diferențe. Eram astfel de acord că Heidegger nu privea Occidentul ca și cum ar fi prins în dinamica decadenței, ci într-o continuă împlinire de sine. Sau găseam că un instrument conceptual foarte eficient pentru a distinge între societățile arhaice și cele care le-au succedat, între lumea primitivă și civilizație, între alte civilizații și Occident, este diferența între istoria rece, repetitivă și istoria caldă, cumulativă. Istoria rece, repetitivă, tinde să integreze faptul cotidian inedit în structurile mitologice ancestrale pentru a păstra pe cât posibil lumea neschimbată. Istoria caldă, cumulativă, acceptă noutatea și transformarea și amorsează distanțarea individului față de comunitatea de apartenență și dezvrăjirea lumii, schimbarea relațiilor între sacru și profan în favoarea profanului. Or, Occidentul a fost, de la nașterea sa în gândirea greacă, atins de aripa acestei istorii calde, cumulative, înainte chiar ca gânditorii săi să o conceptualizeze. Modernitatea, indisolubil legată de înțelegerea cumulativă a istoriei ca momentul cel mai înalt al ei, se concentrează pe inovație, pe schimbare, pe noutate: pe noutatea mai nouă care depășește noutatea veche deja.

Totul gravita atunci mai cu seamă în jurul ideii că modernitatea este destinul Occidentului, că în capitalism sau în tehnostiință asistăm la o împlinire metafizică ce a fost declanșată din zorii gândirii grecești... Dacă vom fi discutat mai mult asupra folclorului și „antropologiei rurale în capitalismul târziu” îmi amintesc prea puțin. Dar una dintre întâlnirile târzii cu scrierile și gândurile lui Claude Karnoouh, paradoxal, poate una dintre cele mai puțin teoretice, aveau să mă facă să meditez și să descopăr în ce măsură această uitare este mai degrabă un fel de refulare.

Mi-am dat astfel seama că, în ce mă privește, am fost și rămân nu numai și nu neapărat rezervat teoretic – am frecventat totuși temeinic antropologia structuralistă –, dar poate mai degrabă blocat în atitudinea față de realitatea „bătrânei civilizații țărănești”. Am cu ea o relație foarte complicată: am o nesfârșită, nostalgică afecțiune pentru ea, copilăria mea e impregnată sentimental de amintirea bunicilor și unchilor mei, a rudelor din satul Bucea și a vieții lor cotidiene – ei reprezintă în ordinea imaginarii mele sociologice adevărata comunitate, singura posibilă și reală pentru mine. Dar participarea mea la ea a fost mai degrabă sporadică, și

plină de dorința de a-i scăpa și de regretul dureros de a fi dorit asta. La fel ca și alți nepoți de țărani, de acolo am dorit să evadez și am fugit spre mirajul și comoditatea orașului. Conștiința mea moral-teoretică se simte vinovată chiar și la această vârstă și singurele mele nostalgii comunitare sunt agățate de această lume sub specia căreia eu gândesc orice utopie socială sau personală. Blocajul se simte în aceea că eu, din cauza propriei mele origini, în amestec țărănești-muncitorești, dar sigur rurale, ezit să aplic instrumentele antropologiei structuraliste acestei realități și prefer să rămân un hermeneut mai mult romanțios decât implicat.

Cu *Odissea bravului soldat Alexa: O cronică rimată a Primului Război Mondial*, la atâția ani distanță, Claude Karnoouh mă întoarce în același timp la lumea rudelor mele de la sat și la originile interesului lui etnologic pentru România, dar în cheia unei analize filosofice a confruntării dintre cultura arhaică – de data aceasta și ea europeană, nu extra-europeană – cu modernitatea europeană. Iar analiza stă din capul locului pe de o parte sub figura Odisseei, figura destinală a rătăcirii și întoarcerii la locurile cărora simți că le aparții, pe de altă parte sub figura asociată a bravului soldat Svejik, destinată să ne amintească felul în care bunul-simț al omului culturii populare se lovește de formalismele, rigorismele și operaționalitatea unui imperiu relativ modern, pornit la război. Dar peste toate, pentru mine, om deja a unei generații trecute, există aici și conotația neașteptată a re-utilizării întrebării clasice – irelevantă pentru marea masă a generațiilor tinere, dar aproape că un cuvânt de ordine pentru unii dintre noi – de ce ne mai place Odissea în epoca prafului de pușcă?

Dar dacă în centrul oricărei odisee se află nostalgia, adică durerea întoarcerii, prima noastră întrebare ar trebui să privească locul de unde pleacă și unde se întoarce bravul soldat Alexa? El pleacă la un război modern și se întoarce pentru a-și consemna peripețiile, acolo „unde triumfătoare rămăsese bătrâna civilizație țărănească, pentru care viața se articula în jurul autosuficienței producției și a consumului, unde importanța trocului și ajutorului reciproc (claca) ținea locul schimbului monetar, întărind totodată structura socială – căci ansamblul funcționează pe tiparul relațiilor de rudenie și de vecinătate”. Astfel stabilit locul în numele căruia se deapănă povestea, Odissea... pare că invocă temă etnologică a dialogului și confruntării civilizației europene cu civilizația arhaică a trecutului ei istoric. Or, după cum știm, Occidentul a

preferat să substituie acestei teme pe cea mult mai frecventată de antropologii și etnologii din a doua jumătate a secolului trecut, a dialogului și confruntării civilizației europene cu civilizațiile extra-europene.

Dar ceea ce ne propune Claude Karnoouh să înțelegem este tema îndeajuns de diferită a confruntării dintre civilizația arhaică și modernitatea tehnno-științei în ocurența coliziunii dintre mobilizarea totală din Primul Război Mondial și arhaicitatea culturii populare din Europa Centrală și de Est. „Concepției despre lume și viață” conexasă acestei civilizații are ocazia de a i se revela modernitatea în contextul militar al mobilizărilor și luptelor Imperiului Austro-Ungar și mai ales în contextul mobilizări totale pe care o impune primul război global. Această „ciocnire a civilizațiilor”, bravul soldat Alexa o simte nu numai post-factum, atunci când își înregistrează peripețiile, dar, ca o primă consecință a inovațiilor tehnice, ajunge să o descopere din primele zile ale războiului în puterea de foc a artileriei pusă în luptă, care a furnizat primului război cifrele mari ale pierderilor de vieți omenești. Dar percepția fundamentală a bravului soldat Alexa e cumva apriorică, căci ancestrală: plecatul în cătănie e începutul unui drum fără întoarcere, însoțit de bocete ca și drumul în moarte. E un ritual de separare, destul de sincretic, fundamentat de imaginea unui Dumnezeu al destinului și al necesității ce stă deasupra alegerilor individuale, un ritual care caută să suplinească simbolic împlinirile unei vieți normale. „Or – comentează Claude Karnoouh –, războiul (acela al mobilizării totale – n.a.) revelează o imperfecțiune ontologică insuportabilă, căci aici, în șesurile unei Galiții frământate de ghiulele, departe de Breb și de văile Maramureșului, morții nu sunt cu adevărat morți, după cum viii nu-s decât niște morți-vii... Căci dacă omul e supus fatalității unui Dumnezeu-destin, iar supraviețuitorii trebuie să facă totul pentru a urma protocolul săvârșirii morții ca împlinire a ciclului vital – dezlănțuirea războiului tehnic zădărnicește întreg acest scenariu.”

În miezul acestui ritual, confruntarea dintre modernitatea violentă a mobilizării totale și comunitățile arhaice din Centrul și Estul Europei asupra cărora se exercită apare ca o confruntare conceptuală între istoria rece, repetitivă și istoria caldă, cumulativă. Asupra acestor semnificații se concentrează traviul etnologic-filosofic care vrea să evidențieze împletirea între real și imaginarul mitologico-ritual, între strofele de narațiune obiectivă și strofele cu funcție de rit funerar simbolic.

Până și recursul la vers, la discursul ritmat și rimat servesc, în interpretarea lui Claude Karnoouh, acestei confruntări între modernitatea acută a Primului Război Mondial și „bătrâna civilizație țărănească” pentru că ele servesc producătorului textului să se plaseze într-un topos ritual sau para-ritual. Versificația populară ne spune că toate aceste evenimente și reprezentările lor își află adevărul în și prin vizarea transcendentului prin rostirea populară. În ceea ce mă privește, eu cred că aș fi formulat problema formei versificate a Odissei... în termenii soluției tradițional-clasice a suportului culturii orale pierzând perspectiva toposului ritual. Pentru a explica un astfel de parti-pris (scăpare sau omisiune din partea mea!?) cred însă că e nevoie din capul locului de o autoanaliză. Cum spuneam mai sus, o astfel de diferență vine de la curajul unei experiențe de iubire care mie mi-a scăpat: cei pe care mi-i amintesc din copilărie, cei din satul meu, cu care am mai apucat să vorbesc în studenția mea când, poate, mă consideram un fel de etnolog improvizat, cei pe care i-am ascultat și cu care am dialogat mai devreme sau mai târziu în cariera mea universitară mi-au părut adesea mai realiști și cu o perspectivă generală mai adecvată asupra lumii decât colegii mei universitari și declarat intelectuali în opțiuni și atitudini, dar cu o conștiință atât de fragmentată și cu o percepție atât de deformată asupra realității, de parti-pris-urile ideologiilor prost digerate și de auto-manipulările justificative și revendicative personale. Cum n-am spus niciodată până acum în chip public și teoretic asta, mă suspectez – doar la acest punct, în alte situații și momente universitare sau civice cred că nu mi-a lipsit curajul! – de a nu fi avut destul curaj să vorbesc despre cei pe care îi consideram „ai mei” pentru că mă simt aprioric vinovat de a fi preferat să părăsesc satul.

Cred că cercetătorul, profesorul universitar și mai ales gânditorul – prietenul meu – Claude Karnoouh iubește cu adevărat bătrâna civilizație țărănească și pe țărani români la fel de mult cum îi iubesc eu. Diferența dintre noi este că el are curajul să o spună și că, nesimțindu-se doritor să evadeze din această civilizație, are vocea teoretică potrivită să o și facă!

*

Îi admir prea mult retorica de intelectual francez, bine și fin acordată, îi prețuiesc prea mult excepționala erudiție care îi furnizează numeroasele asociații care țin și susțin textura unei argumentații mereu

concrete și redutabile pentru a încerca să-i rezum mai mult ideile și concluziile. Voi încerca să expun și să rezolv – mie și poate cititorului – o nedumerire de alt ordin. Cu Claude Karnoouh poți să porți discuții interesante chiar dacă nu ești de acord cu el – și mulți au făcut-o –, poți să-l citești cu plăcere chiar dacă ai idei diferite – și mulți au făcut-o. Totuși, deși primit cu surle și trâmbițe inițial, el n-a fost prea bine tolerat de o parte bine poziționată a elitei culturale românești atâta câtă este și așa cum este ea. Și nu este atât vorba că prea mulți cred, în bine sau în rău, că știu ce gândește Claude Karnoouh și de ce gândește așa. Și nu este atât vorba de faptul că el nu lasă pe nimeni indiferent și își câștigă cu ușurință prieteni sau dușmani – dar să nu uităm: prietenii vin și pleacă, numai dușmanii se înmulțesc! – și că se dovedește mereu a fi un prieten inconfortabil – printre oameni prea doritori de confort – și un adversar prea riguros într-o lume a adversității, din păcate, cam fără stil al dialogului. Este vorba despre ceva mai profund, aflat în ocurența ideilor din cărțile și eseurile sale, este vorba despre stilul omului (dacă mi se permite această tautologie după Buffon). Și chiar dincolo de stil, stilul stilului, atitudinea sau, poate mai nimerit, angajamentul. Angajamentul, adică un atașament manifest pentru ceea ce crezi că este adevărul!

Risc să introduc aici o neînțelegere fundamentală, dacă ceea ce spun așa, numai pentru că mi-e prea complicat să o fac altfel, va fi luată aici într-o accepțiune simplistă și trivială, în temeiul unor posibile consonanțe întâmplătoare cu natura personajelor în discuție. Pentru că diferența de atitudine intelectuală în această situație poate fi înțeleasă ca diferența de tipologie dintre obiceiurile intelectualului occidental și ale intelectualului bizantin. În ceea ce mă privește cred că în general intelectualul român care crede că aparține unei elite intelectuale aparține tradițional unei culturi codificate de cultura bizantină, anterior greacă (chiar dacă nu trebuie să uităm intuiția unui mare revoluționar care credea că toți intelectualii sunt bizantini: dar unii intelectuali sunt totuși mai bizantini decât alții!). Or intelectualul prins în codificările culturale bizantino-grecești se postează singur pe poziția esenței. El afirmă că manifestările sale decurg din această esență și pot fi greșite numai dacă ceva din afară le deturneză și numai dacă el, nesupraveghindu-se, cedează exteriorului. Este felul în care, desigur în linii mari, a fost gândit omul în filosofia greacă și, în continuarea ei, în filosofia medievală

creștină. Intelectualul de tip bizantin este însă – mai mult sau mai puțin criptic – legat de o stare, putere sau situație preexistentă, fixă, fie acesta socială, politică, economică sau instituțională. Aparent autonom, această autonomie foarte flexibilă nu rezidă decât în dexteritatea cu care el face un bun management simbolic și o bună cosmetizare a opțiunilor și adeziunilor sale.

Dacă estul Europei, prin Bizanț, a preluat ca tipologie intelectuală mai ales un anumit fel de greцитe, Occidentul modern – al reformei și contrareformei – pare să fi preluat, prin creștinism, mai mult un anumit fel de iudaitate (mai ales protestantismul, care este un fel de reiudaizare morală a creștinismului). De aceea intelectualul occidental modern este oarecum, ca tipologie, „evreu”, în sensul în care – din cauza „alianței” sau angajamentului său religios – este iudeu profetul Vechiului Testament. Datorită alianței cu Dumnezeu pentru desăvârșirea creației, profetul iudeu, intelectual prim al credinței creștine, este obligat să-și asume individual valorile în care crede, să le fie fidel și să lupte pentru ele, acolo unde intelectualul de sorginte bizantină (greacă) moștenește de regulă o situație dată în prealabil și conservă o relație bună cu orice fluctuație a puterii mundane. Datoria unor atari intelectuali – de altfel, să o recunoaștem, rarissimi și ei, chiar și în Occident, dar totuși (pentru cât timp încă!?) prezenți – față de contribuția la crearea unui fel de lumi a valorilor este mai mare decât cea față de alte legături de putere, grup, familie etc. și în aceasta constă angajamentul lor. Cum eu cred cu convingere despre Claude Karnoouh că este astfel poziționat, el nu poate rămâne în percepția comună a unei elite culturale bizantine decât un prieten inconfortabil al unei țări în care domnește – chiar din partea celor care se consideră cei mai buni – cel mai adesea incomprehensiunea în ceea ce privește realitățile lumii actuale.

Nu altul este nucleul ideății acestui volum care antologhează publicistica semnificativă a gânditorului Claude Karnoouh între 2009 și 2012. Și nu jumelez întâmplător sau retoric genul publicistic și calitatea de gânditor: împărtășesc atitudinea lui Nietzsche, comentată de Foucault altfel: „...în măsura în care ceea ce mă interesează este actualitatea, ce se petrece în jurul nostru, ce suntem, ce se întâmplă în lume (...) filosofia pentru mine e un fel de jurnalism radical”. De aceea, în dispersia lor spectaculoasă și, uneori, neașteptată (ce va fi având cu tema modernității dosarul de securitate? și totuși!), temele publicistice

ale acestui volum nu schimbă perspectiva gândirii, ci doar excelează în alegerea judicioasă a evenimentelor și figurilor – ca într-o simptomatologie superioară – pentru a ne spune încă o dată și, până la urmă, în numele acestei înțelegeri a modernității, că: „Nimic nou, nimic înnoitor în disputele întâmplute în contextul real al modernității noastre târzii. Viitorul nostru aduce atât de bine cu secvențele din «Matrix», cu viața androizilor presetate de circuite informatice și destinați reacțiunilor previzibile, personaje într-o «Brave New World» revăzută și integral electronizată, sub controlul unui Big Brother din 2084...”

NOUA SFÂNTĂ TREIME: CAPITAL, PRODUCȚIE, PROFIT

Gilbert Danco

ABSTRACT

Claude Karnoouh's presence in Romania will leave deep traces in our cultural space, through his entire non-conformist academic career, through his research, studies, and books on East-West power relations and the collective mindset's confrontation with an increasingly ferocious globalization, but also through his lasting friendships with many Romanian intellectuals. Not few are those who owe their meeting him an important portion of their intellectual career. A lot of them were his students, or were part of his conference auditorium, and they are now up to their 50s. Although they are marginally grouped (yet!) around a few journals and online platforms, they have a well-established and cultivated identity on the left of the political spectrum, a „left” that has yet to have the opportunity to become officially manifest in our political and economic practice. It is hard to explain now their wait-and-see attitude in regards to actual political action. They have already published important books; they are not sufficiently promoted on the cultural market, however; they will most certainly have an important voice in a Romanian society (not just the elite one) that needs to mature once and for all from a political point of view through developing an authentic critical conscience, meaning exactly that conscience Claude Karnoouh has exercised throughout his intellectual experiences. To be more precise, from a moral standpoint, it is preferable to become uncomfortable for the representatives of an officialized political power, rather than become obedient in order to benefit from the servitude inherent stipends, which is an attitude that contradicts any normal civic consciousness.

Keywords: *the mirage of the West, the rarity of critical thinking, consumerist hedonism, the society of the spectacle, the inefficiency of the democratic vote.*

O ÎNTÂLNIRE (PERSONALĂ ȘI TIMPURIE) CU GÂNDIREA CRITICĂ

Fac parte din generația acelor români care au fost școliți, înjumătățit, înainte și după faimoșii ani 1990. Noi am trecut acum, unii chiar bine, de vârsta de 40 de ani. În ceea ce mă privește, abia împlinisem 18 ani când, la începutul anilor '90, fusesem admis la facultatea clujeană de filosofie. Asemenea colegilor mei (e riscant să emiți afirmații universale, dar aici nu cred să existe excepții) sufeream de boala deopotrivă psihică și culturală pe care am numit-o *mirajul Occidentului*. Pe-atunci rețineam doar unul dintre sensurile figurative ale termenului *miraj*: „atracție irezistibilă”. Era firesc, pentru că eram tineri, curioși, dornici de o aventură pe care o știam doar din povești mai mult sau mai puțin adevărate: o naivitate pe care și astăzi mi-o justific prin intermediul determinismului cultural. Am descoperit relativ repede și celălalt sens al termenului despre care vorbeam: „imagine înșelătoare”. Am descoperit relativ repede acest al doilea sens figurativ al termenului *miraj* (pe care l-am asociat Occidentului) datorită întâlnirii cu profesorul Claude Karnoouh care predă, în calitate de visiting professor, la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. Procesul acestei descoperiri n-a fost deloc ușor pentru că eram deja injectați cu atitudinea de a fi critici în sens strict negativ și cu instrumente exclusiv afective față de tot ceea ce înseamnă teorie și practică „de stânga”. De fapt, nici nu știam să selectăm forme ale unor astfel de teorii; imaginarul nostru colectiv asocia, automat, tot ceea ce e „de stânga” cu dictatura comunistă, așa cum s-a petrecut ea în România. Dacă auzeam un astfel de termen, nu mai vorbesc de termenul „marxism”, cu toate prefixele pe care le compor-tă, „neo-”, „post-”..., deveneam, aprioric, imuni, indolenți, refractari. Tragedia socială este asta: și astăzi, după 30 de ani, întâlnim astfel de atitudini resentimentare. Dar unii dintre noi s-au vindecat repede pentru că au avut privilegiul să întâlnească la timp oameni providențiali.

Din punctul meu de vedere, anii '90 au constituit, paradoxal aș spune acum, „epoca de aur” pentru facultatea clujeană de filosofie (cu excepțiile inerente timpului și moștenirilor sale). Nu e momentul acum să intru în amănunte pe această temă, dar, pentru a-mi continua ideea, aveam posibilitatea, ca studenți, să ne alegem câteva cursuri opționale. Unii dintre noi ne-am orientat și spre „Filosofia critică”, un curs susținut de francezul Claude Karnoouh. Recunosc că motivul acestei opțiuni a fost pentru cei mai mulți dintre noi extrem de naiv: gândeam că un

profesor, un cercetător, venit din Occident, ne va explica cum și de ce în Vest curge „lapte și miere”. (Încă nu-i cunoșteam textele). Ei, bine, n-a fost așa. Abia aici am învățat că și mai ales cum gândirea critică nu poate fi orientată prin filtrul afectivității spre un trecut de recuzat, cu atât mai puțin spre un trecut colectiv traumatizant, subiectiv și prea apropiat, cât mai ales spre un prezent și spre un viitor determinate istoric¹ pe care, într-o măsură sau alta, le construiești prin implicare civică, intelectuală, artistică... Prin luciditate și printr-un cinism pozitiv; prin exercițiul gândirii care, după cum Claude Karnoouh amintește în nenumărate rânduri, enunță, nu denunță (chiar dacă aceste enunțuri nu sunt convenabile discursurilor oficiale²). De altfel, în cartea sa *Inventarea poporului-națiune. Cronici din România și Europa Orientală 1973-2007* citim: „Or, înainte de a schimba lumea, așa cum ne îndemna odată Marx – dacă aceasta este, în ultimă instanță, apogeul muncii gândirii și dorința noastră –, trebuie mai înainte de toate și cu necesitate s-o înțelegem, iar nu să ne comportăm ca niște papagali cu diplomă și bine dresați, cum sunt marxștii de salon sau soldățeii democrației liberale, care rumează și toarnă cu repetiție aceeași gândire-de-a-gata pe la tot felul de colocvii, unul mai găunos ca altul” (Karnoouh, 2011, p. 358).

INTELECTUALII ROMÂNI FAȚĂ CU REACȚIUNEA

România imediat-postdecembristă nu a fost gri doar din cauza degringoladei produse de trecerea violentă de la un regim politic la aproape-altul, nu doar din cauza situațiilor incerte din punct de vedere

- 1 Cred că limbajul heideggerian surprinde perfect o astfel de atitudine față de istorie, fie ea chiar și istorie personală: nu în sensul lui *Überwindung* (a lăsa ceva în urmă ca dăunător, rău făcut, eronat), ci în sensul lui *Verwindung* („o depășire care este, în realitate, o recunoaștere de apartenență”, cum a tradus Gianni Vattimo termenul în *Sfârșitul modernității*)
- 2 În prefață la prima ediție românească a volumului *Adio diferenței. Eseu asupra modernității târzii* (Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994), Claude Karnoouh avertizează cititorul: „... nu încetez să enunț (nu să denunț) banalitatea terifiantă a lucrurilor și evenimentelor; așa cum se lasă ele privite în realitatea lor cotidiană, fără a confunda voința de a face cu puțința de a face. Confuzie care i-a făcut pe comuniști să comită crime cu conștiința împăcată că schimbă popoarele «spre binele lor». Unii au știut încă de pe atunci că infernul e pavat cu cele mai bune intenții”. A doua ediție a cărții a apărut în 2001 la Editura Idea Design & Print (Cluj-Napoca). Pasajul e reluat de către autor în *Pentru o genealogie a globalizării – Eseuri critico-filosofice ale unui sceptic în acțiune*, p. 307, Editura Alexandria Publishing House, 2016, dovadă că a rămas fidel acestui principiu al gândirii critice.

economic sau a peisajelor rurale și urbane dezumaniza(n)te, ci și, sau mai ales, din cauza modalităților în care s-au situat intelectualii români (cu aere de celebrități) față de contextul social, cultural, de atunci. Nicio diferență față de marea parte a proaspetei studențimi (de care vorbeam, biografic, adineaori) sau față de a românilor care se trezeau muncind într-o întreprindere cu viitor incert. Aceste aspecte n-au scăpat ochiului critic al lui Claude Karnoouh, cu atât mai mult cu cât el privea de mulți ani (din anii '70) comportamentul colectiv românesc. A dedicat multe analize acestui fenomen, în articole, eseuri, interviuri, dar prefer să selectez în acest sens un pasaj din romanul său – *Autoportretul adolescentului îmbătrânind*. Mai întâi însă vreau să fac următoarele precizări, pentru că nu întâmplător recurg la o astfel de selecție: În primul rând, consider discursul artistic mult mai viu, mai aproape de cele ce s-au întâmplat, se întâmplă sau se pot întâmpla. În al doilea rând, profit de o „metodă” de explicitare pe care însuși Claude Karnoouh o utilizează în eseurile sale: rar citești un eseu de-al său în care să nu găsești analogii directe cu anumite opere de artă, de la literatură, trecând prin toate speciile artelor, până la cinematografie. Pentru a fi corect, trebuie să amintesc faptul că Heidegger este cel care evidențiază acest fenomen al dezvăluirii prin opera de artă, atunci când în *Originea operei de artă* utilizează termenii „pământ” și „lume” pentru revelarea unui adevăr al timpului și al spațiului epocii în care opera a fost compusă/construită³.

Citez abia acum pasajul cu pricina din romanul lui Claude Karnoouh: „La universitate, colegii săi se lamentau cu privire la sfârșitul valorilor culturale, fără să înțeleagă că acest sfârșit se citea nu departe, sub ochii lor, pe străzile Orașului. Doriseră ca regimul comunist să cadă, cel puțin asta le spuneau vizitatorilor veniți din țările occidentale, sperând și în abundența materială, și într-o viață care să se ordoneze în jurul vechilor valori, de mult timp părăsite în Vest, în jurul avânturilor spre lectură, teatru, operă, concerte de muzică clasică. Astăzi ei constatau descumpăniți triumful pop-rock-ului. Nu înțeleseseră că regimul

³ Martin Heidegger – *Originea operei de artă*, Editura Humanitas, 1995: „*Physis* pune în lumină totodată acel ceva pe care și în care omul își întemeiază locuirea sa. Noi numim acel ceva – pământul (*Erdei*). Ceea ce spune acest cuvânt nu trebuie confundat nici cu reprezentarea unei mase material așezate în straturi și nici cu reprezentarea, doar astronomică, a unei planete. Pământul este locul în care deschiderea readăpostește ca atare tot ceea ce se deschide (p. 66) și: „Ce anume ex-pune opera ca operă? Înălțându-se în sine, opera deschide o lume și o păstrează pe aceasta într-o permanență suverană. A fi operă înseamnă a ex-pune o lume” (p. 68).

comunist, prin cultul său naiv și criminal pentru triumful tehnologic, cu respectul pentru buna-cuviință mic-burgheză, pentru valorile patriotarde, îi protejase de nihilismul occidental. Subjugați de propaganda comunistă, nu văzuseră nimic, nu înțeleseseră nimic din mutațiile petrecute în Occident de patruzeci de ani; pentru ei, postmodernismul, triumful tehnologiei, nu era decât un moft suplimentar de agățat în rastelul gândirii gata confecționate de import, cu care își hrăneau visele moraliste, fără a sesiza că banii și obiectele deveniseră modul de viață al tuturor și singurul destin oferit omului contemporan. Cu atât mai rău. Ceaușescu fusese asasinat legal, dar nu democrația politică și socială îl înlocuise. Cultului personalității unui personaj, ajuns cu trecerea anilor din ce în ce mai grotesc, i se substituieră gesticulațiile dezordonate ale politicianilor și intelectualilor sau mai precis ale pretenșilor intelectuali neputincioși și ridicoli sau imaginile personajelor din foiletoanele americane. Astăzi idolii tineretului se numeau Michael Jackson, Arnold Schwarzenegger, Stallone, Madona; împreună, formau personajele noului mit mondial, cel al violenței și al sexului, pus în serviciul banilor și al corupției. Acești bravi profesori participau și ei la dansul macabru al profitului, dar n-o știau. Nu vedeau încă faptul că noile generații de birocrați universitari nu mai aveau drept orizont exercițiile formale de gândire și multiplele sale jocuri intelectuale, dar că, agățati de telefonul lor mobil, cu ochii țintă la e-mailuri, ei voiau să trăiască precum niște businessmen și, pentru a se pregăti, accelerau barbaria managementului” (Karnoouh, 2015).

În acest text, identific o frescă a peisajului intelectual românesc imediat-postdecembrist, una dintre cele mai fidele. Nu conta ce se întâmpla în țară atâta timp cât „curgea” o bursă sau o vizită în străinătate. De unde gândire critică, de unde filosofie politică matură în acea perioadă a României? De fapt, rădăcinile acestor atitudini politice servile sau, în cel mai bun caz, ignorante, ale intelectualilor români trebuie căutate cu câteva decenii în urmă. Să ne amintim de mișcările muncitorești din România comunistă: Lupeni ’77 și Brașov ’87. Nici un intelectual român nu a sprijinit, fie și într-o manieră subtilă, aceste mișcări. Dimpotrivă... Iar când a venit vremea rușinii și a (auto)justificărilor, după decembrie ’89, ei au inventat hilarul concept de „rezistență prin cultură”. Au reușit să păcălească mulți cititori prin această invenție, drept pentru care și-au vândut fără probleme cărțile, au avut acces la funcții importante în cadrul instituțiilor culturale și politice și chiar la un scaun

de „guru” în studiourile de televiziune de unde transmiteau mesaje înțelepte poporului needucat. Mai mult, au ajuns reperul moral al românității democratice, oameni care îți arată acuzator degetul dacă se întâmplă ca tu să-ți fi dezvoltat o conștiință civică diferită de a lor – ei, deținătorii adevărului politic absolut. Slujul pe care îl fac puterii și Vestului ar fi o atitudine a „celor care înțeleg cum merg treburile”. Și astăzi, mai ales în preajma scrutinelor electorale, o mare parte din acești intelectuali români „de rasă” sunt aspri cu oamenii în general, dar nu și cu oamenii puterii.

Revenind, era dificil pentru generația de studenți de atunci să găsească repere solide printre universitarii vremii. Într-un fel, acesta e un tribut pe care trebuie să-l plătești istoriei în astfel de contexte. Nu știu în ce măsură s-a întâmplat la fel în celelalte țări care au ieșit din blocul sovietic, dar, analizând efectele vizibile de acum, am sentimentul că românii s-au mobilizat mai anevoie. După treizeci de ani ne-am fi așteptat la schimbări mai profunde, însă această așteptare ratată nu ne împiedică să recunoaștem și manifestări mature, lucide ale gândirii unor intelectuali formați după '90. O bună parte dintre ei au interacționat, într-un fel sau altul, cu gândirea critică a lui Claude Karnoouh și, ceva mai târziu, cu studenții săi deveniți acum profesori, scriitori, jurnaliști.

ZEUL-CAPITAL SAU ZEUL-PRODUCȚIE⁴

Diagnosticul pe care Claude Karnoouh îl așază pe fața societăților postcomuniste este simplu, corect și edit: orbirea bruscă în fața hedonismului consumatorist. Spre deosebire de discursurile medicinei, acest diagnostic nu poate fi de natură benignă sau malignă. Vorbim despre un diagnostic cultural pe care îl sorbim, cu toții, din ochi. El funcționa de mult timp în societățile vestice la care râvneam cândva în tăcere. Problema e în altă parte: noi am adoptat acest diagnostic fără discernământ, ca pe un dar minunat pe care ni-l oferă lumea „de-afară” ca și cum nimic din ceea ce s-a întâmplat în partea noastră de lume n-ar fi admisibil. Cultura occidentală trecuse deja de la moartea subiectului la supremația obiectului. Jean Baudrillard a explicat pe îndelete aceste mutații culturale. Se pare că istoria subiectului a luat sfârșit. El și-a debordat propria

⁴ Împrumut termenii din excepționala carte a lui Alexandru Polgár – *Diferența dintre conceptul de piață al lui Heidegger și cel al lui Granel*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2013. Alexandru Polgár face parte din generația filosofiei clujene formată în anii '90.

schemă în următoarea direcție: în sine – pentru sine – pentru celălalt – în anonim. Această fază ultimă a schemei sale (care stă sub semnul anonimului) caracterizează în modul cel mai vădit faza reproductibilității tehnice, faza „supremației obiectelor” ce culminează în producția de *gadget*-uri – obiecte care își depășesc cu mult scopul funcțional și care au scopul suprem să distreze. Desublimarea rațiunii coincide în această fază a tehnologiei cu sublimarea sensibilității unui receptor pasiv care se lasă (nu este!) preocupat. Tot acest delir al obiectelor impune o estetizare de ansamblu a experienței cotidiene. Ceea ce a căutat cu atâtea eforturi subiectul a realizat obiectul în numai câteva decenii. Astfel se împlinește *logosul* lui *techné*, limbajul suveran al obiectelor, impersonalitatea actului de re-producție: ek-staza formelor estetice, hipercomoditatea, obligativitatea consumului; pe scurt – „eliberarea de sine” prin dependența de obiecte. Suprema fericire – inconștiența.

„Dacă vreme de veacuri – afirmă Baudrillard în *Sistemul obiectelor* – oamenii supraviețuiau acestora prin generații succesive și într-un decor stabil, actualmente avem de-a face cu generații întregi de obiecte ce se succed într-un ritm accelerat într-o singură existență individuală”. Iar creditul, „ca un fel de cadou al ordinei de producție”, va genera următorul proces: aflate în fața noastră, obiectele „au deja un an de viață; pentru că ultima rată o vom plăti la anul, când un nou model le va înlocui”, în timp ce cumpărătorul (subiectul sedus) „va căuta o consolare psihologică prin cumpărarea pe credit a unui alt obiect”. (Baudrillard, 1996, p. 104). Uzarea și perfecționarea sunt un propriu al obiectelor. Reproductibilitatea a devenit astfel o forță în sine, una care constrânge să cumperi sau să fii eliminat, să-ți trăiești viitorul în prezent sau să devii exilatul istoriei. Dacă nu ții pasul, devii piesă de muzeu; vei fi inactual, comemorat (vezi cazul triburilor așa-zis primitive care stârnesc curiozitatea spectatorilor occidentali) ori uitat. În această concurență complexă, banul devine reperul oricărei valori. Ești artist, tehnocrat, star, chiar și cercetător, numai dacă ești cumpărat. Exiști numai dacă te vinzi. Te vinzi dacă distrezi. În nenumărate rânduri Claude Karnoouh amintește în acest sens exemplul extrem al lui Piero Manzoni cu a sa *Artist' Shit* lângă care adaugă ironic într-un interviu acordat lui Aurelian Giugă: „Capitalismul e capabil să transforme orice în bani. Această operă a costat Muzeul Pompidou 5 milioane de franci (cca. 1-1,2 milioane de euro). Pentru o cutie de conserve cu rahat înăuntru mi se pare o demonstrație foarte bună pentru a sublinia una din caracteristicile

capitalismului. Henry Miller era tot pe acolo când spunea în *Primăvara neagră*: «Când rahatul se va plăti în aur, curul proletarilor nu va mai fi al lor»” (*Conversații la amurg*, 2017).

Tot acest hedonism înlocuiește *noul* cu șocul de scurtă durată; un tip de estetizare care acoperă existența cu un voal strălucitor. Nu se întâmplă altceva – observă Vattimo în *Societatea transparentă* – decât ceea ce Nietzsche desemnase prin „a continua să visezi știind că visezi” („*l'idéalisme du rêve*”).

Procesul de ansamblu al estetizării nu aduce cu sine doar o criză a realității, ci și, sau mai ales, o criză a eticii, manifestată atât în plan social, economic, cât și în plan politic. În *Amurgul datoriei*, Gilles Lipovetsky sesizează următorul fapt: „În 1991, aproximativ un cadru din două ieșite de pe băncile marilor școli de comerț și de ingineri nu consideră că au vreo obligație de ordin superior față de ceilalți cetățeni sau de a servi interesul general și de a contribui la prosperitatea colectivă”. (Lipovetsky, 1996, p. 171). O asemenea atitudine (cercetarea era făcută acum 30 de ani în statele vestice și ea a invadat din plin zona estică) denotă o dată în plus primatul economicului asupra politicului și socialului ce caracterizează gândirea capitalistă și avansează un individualism extrem, deși semnale împotriva acestui tip de privilegiere n-au încetat să răzbată din partea analiștilor lucizi. Claude Karnoouh a dedicat multe eseuri pe această temă. Căci, în epoca reproductibilității actuale susținută necondiționat de spiritul capitalismului, *techné* nu este numai „altul” naturii, *physis*-ului, ci, mai mult, între acestea două (*techné* și *physis*) se instaurează un raport de excludere unilaterală în care punctul forte stă de partea tehnicii. Este vorba, bineînțeles, despre efectele ecologice alarmante ale unei tehnici greu de controlat din cauza substanțialelor profituri economice pe care această tehnologie le aduce marilor firme sau diferitelor guverne.

Filosofia, ca de obicei, explică mai profund aceste aspecte ale culturii. Am trecut, cum bine punctează Gianni Vattimo în *Sfârșitul modernității*, de la *cultura monumentală* la *cultura ornamentală* sau, în alt limbaj, care, desigur, nu are de-a face cu vreo ierarhizare sexistă, de la cultura masculină la cultura feminină. Esteticul primează acum. Dar aici trebuie să fim atenți: așa cum raționalitatea culturii tradiționale a născut monștri (marile culturi au produs marile războaie), estetica culturii actuale naște meduze (suntem împietriți în fața multitudinii obiectelor care ne înconjoară).

Această estetizare globală, din punct de vedere politic, ne transportă în „societatea spectacolului”. Ne-a avertizat Guy Debord încă din anul 1967 asupra acestor aspecte: „Spectacolul este visul urât al societății moderne încătușate, care nu e, în cele din urmă, decât expresia dorinței sale de a dormi. Spectacolul e paznicul acestui somn” (Debord, 1998, p. 43).

Din păcate, are dreptate Guy Debord, politica actuală e spectacol, nicidecum artă sau știință de a gospodări. Mai grav, spectacolul e consumat mai abitir decât politica. Claude Karnoouh demonstrează aplicat această idee: „dacă românii n-au uitat avantajele regimului comunist (locuri de muncă, vacanțe asigurate, prestații sanitare de nivel mediu, însă accesibile tuturor, educație și învățământ gratuite și generalizate), nu vor uita prea curând nici gustul societății de consum generalizat și al hedonismului dominant al culturii pop-rock (70 000 de participanți au fost înregistrați, de pildă, la concertul trupei AC/DC de la București, din mai 2010, și doar 45 000 de manifestanți reușiseră să adune syndicatele, cu câteva zile în urmă, în Piața Victoriei, pentru a protesta împotriva tăierilor din salarii și din pensii)” (Karnoouh, 2014, p. 321)

VESTUL ȘI (R)ESTUL

Am observat, citind eseurile și cărțile lui Claude Karnoouh, dar și din discuțiile noastre personale, faptul că el folosește mult statusul țării-lor din Est ca un mijloc pentru a critica politica hegemonică venită din țările vestice. Mai mult, suspectez că aceasta e o metodă a sa de a privi mondialitatea în curs de desfășurare. Evident, nu e o metodă unică pe care el o aplică pentru a enunța acest hegemonism, dar o întâlnim în multe dintre eseurile sale.

Trebuie să fim atenți cu afirmațiile politice ale lui Claude Karnoouh pentru că ele sunt, de multe ori, provocatoare. Uneori le poți accepta imediat, alteori te gândești dacă pot sau nu să fie viabile. Spre exemplu, poți să fii de acord din prima cu criticile pe care Claude Karnoouh le aduce slujului făcut de guvernele țărilor „mici” în fața forurilor Uniunii Europene sau în fața NATO pentru simplul fapt că aceste organisme politice sau militare se numesc Uniunea Europeană sau NATO. Ca și cum numele, doar numele, reprezintă reperul absolut al acțiunilor politice: un sofism, desigur – sofismul autorității. Să ne amintim cât de

protectoare (!) a fost Uniunea Europeană cu România mulți ani de zile când producătorii români nu-și puteau vinde produsele în marketurile europene care funcționau fără probleme pe teritoriul țării noastre. Și exemplele pot continua...

Dar, revenind la afirmațiile politice provocatoare ale lui Claude Karnoouh, să avem în vedere și una care te neliniștește și care răspunde la întrebarea „De ce să mai votăm?”. Atât în *Raport asupra postcomunismului și alte eseuri incorecte politic* cât și într-un interviu din *Conversații în amurg* întâlnim scepticismul autorului în ceea ce privește eficiența votului în statele democratice, în condițiile *spectacolului politic* actual. E vorba despre o poziție discutabilă pentru că putem aduce în egală măsură argumente pro și contra. În primul volum amintit mai sus Claude Karnoouh operează o asociere categorică: „Câtă dreptate avea Coluche când spunea, cu zeflemeaua-i fără pereche: *Dacă votul ar mai folosi la ceva, de mult ar fi fost interzis!*”. Autorul continuă imediat mai departe: „Atunci când poporul va înțelege că trebuie să delegitimeze prin absenteism masiv acest spectacol electoral, va începe poate reînnoirea vieții noastre politice” (Karnoouh, 2014, p. 271). E greu de presupus că o astfel de înțelegere va fi posibilă atâta timp cât ceea ce ne antrenează în exercițiul electoral este spectacolul, nu gândirea critică. În al doilea volum amintit (p. 53), Claude Karnoouh crede că doar votul direct în comunitățile mici mai are rost. E-adevărat că rezultatele voturilor favorizează, alternativ, partidele care își împart suspect puterea, dar rămâne deschisă problema eficienței sau ineficienței acestei practici politice.

Oricum, analizele lui Claude Karnoouh asupra exercițiului politic actual sunt incomode pentru actorii puterii (din punctul de vedere al criticii) și îmi pare că sunt sumbre (din punct de vedere proiectiv). Mă explic: El vede într-un fel propriu relațiile tensionate dintre Est și Vest, mai ales dintre Rusia și S.U.A., răsturnând percepția comună, mediatică, asupra acestor interacțiuni. Astfel, în *Pentru o genealogie a globalizării. Eseuri critico-filosofice ale unui sceptic în acțiune* (p. 138) citim: „Azi, puterea rusă încarnată de Putin demonstrează încă o dată că ura față de Rusia este mai puțin legată de tipul de regim politic din această țară și mult mai mult de existența ei ca putere pe scena mondială, ca putere ce blochează expansiunea Occidentului spre Est, spre Caucaz”. Și ceva mai departe: „Ceea ce Occidentul nu înțelege sau nu vrea să înțeleagă este că, în pofida unei tehnologii de vârf și a unei

puteri economice non-neglijabile, Rusia lui Putin a păstrat o trăsătură caracteristică și esențială din concepția tradițională despre putere a gândirii politice rusești, anume că politicul domină pe *socius* în detrimentul economicului”.

Din punct de vedere proiectiv, atitudinea experimentată prin studii și prin acțiuni de către Claude Karnoouh este îngrijorătoare. În volumul abia amintit, el mărturisește: „După o viață întreagă de entuziasm militant pentru o posibilă schimbare a timpurilor, acum, când nu sunt prea departe de sfârșitul vieții mele, spun: nu există viitor. Umanitatea este condamnată” (p. 204).

E greu de presupus cât adevăr conține această, să-i zicem, previziune a sa, mai ales că, în general, mesajul lui Claude Karnoouh derivă din imperativul adresat oamenilor de stânga, cu precădere intelectualilor, de a trece de la reflecție la acțiune, cu toate riscurile pe care le comportă o astfel de manifestare. Deocamdată, prefer să rețin acest mesaj.

BIBLIOGRAFIE

- Baudrillard, J. (1996) *Sistemul obiectelor*. Cluj-Napoca: Editura Echinox.
- Debord, G. (1998) *Societatea spectacolului*. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Știință.
- Heidegger, M. (1995) *Originea operei de artă*. București: Editura Humanitas.
- Karnoouh, C. (2001) *Adio diferenței. Eseu asupra modernității târzii*. Cluj-Napoca: Editura Idea Design & Print.
- Karnoouh, C. (2011) *Inventarea poporului-națiune. Cronici din România și Europa Occidentală 1973-2007*. Cluj-Napoca: Editura Idea Design & Print.
- Karnoouh, C. (2014) *Raport asupra postcomunismului și alte eseuri incorecte politic*. Suceava: Editura Alexandria Publishing House.
- Karnoouh, C. (2015) *Autoportretul adolescentului îmbătrânind*. Iași: Editura Adenium
- Karnoouh, C. (2016) *Pentru o genealogie a globalizării. Eseuri critico-filosofice a unui sceptic în acțiune*. Suceava: Editura Alexandria Publishing House.
- Lipovetsky, G. (1996) *Amurgul datoriei*. București: Editura Babel.
- Vattimo, G. (1993) *Sfârșitul modernității*. Constanța: Editura Pontica.
- Vattimo, G. (1995) *Societatea transparentă*. Constanța: Editura Pontica.
- Conversații în amurg. Aurelian Giugăl & Dan Neumann în dialog cu Claude Karnoouh* (2017). Suceava: Editura Alexandria Publishing House.

1989: PROGRESUL ÎMPOTRIVA POPOARELOR

Claudiu Gaiu

ABSTRACT

1989 is still celebrated as an anti-totalitarian Revolution. It was the end of my childhood and, for all my generation, the beginning of the consumerist life. The Romanian Revolution of 1989 was a media stunt and an epiphenomena of the fall of Soviet Union. The text provides a short overview of some of the causes of the decline of USSR: the Khrushchev's deviationism, the development of a communist middle class, and the mediocrity of Gorbachev's governance. Our analysis draws on the past but also on the recent experiences to find the possible responses of socialist turmoil.

Keywords: *Fall of communism, 1998, Romanian Revolution, Yuri Andropov, China Communist Party, geopolitics*

Moto:

Ceausescu, après avoir beaucoup servi dans le monde bipolaire, devenait inutile à l'ordre mondial alors en voie d'unipolarisation. Il fallait un symbole de cette «rupture». Ce fut lui. Il fut tué avec son épouse suite à un simulacre de procès. Sa mort, son assassinat devrait-on dire, lui donna l'occasion, lui, le promoteur du «national-communisme» roumain, de ré-entonner, après un procès digne d'une pièce de Shakespeare, non pas l'hymne de la Roumanie socialiste, mais l'hymne de sa jeunesse, appris dans la clandestinité et les prisons, «L'Internationale».

Claude Karnoouh

O REMEMORARE: '89 LA 12 ANI

Iernam ca de obicei lângă Dej. Bunicu era cazangiu, făcea țuică la săteni, deci foarte ocupat de cum dădea zăpada. Mai veneau tablagii de la oraș direct cu lăzi de marmeladă. Non-stop, pe Europa Liberă.

Navetiștii de la Combinat și de la CFR primeau cu neliniște și simpatie veștile de la Timișoara. În câțiva ani urmau să rămână pe drumuri. Unchiu-meu, cel mai cool vecin, singurul la care nu trebuia să-i spun „sărumâna” și care știa toate locurile de ciuperci de pe hotar și din pădure, urma să moară de alcoolism, după ce își va pierde piciorul dintr-o degerătură. Mai deșteaptă decât toți, bunica va închide postul de radio CIA pe 21 decembrie, sătulă de râgâielile alea bruiate. Pe 22, un unchi mecanic de locomotivă ne va spune să deschidem televizorul, chiar dacă nu era program. Au urmat zilele non-stop la TV, până bietul aparat Sport se înfierbânta și trebuia oprit.

Satul e acum abandonat, cărările lui sunt astupate. Probabil, atunci s-a încheiat copilăria, dar n-am știut asta. Începea adolescența și lungul antrenament pentru consum. Primul șoc cultural avea să fie Campionatul Mondial din Italia. Înainte de „Yes-We-Can”, produs comercial câștigător al marii finanțe americane din 2008, a fost, „I-Want-I-Can” și mieunatul lui Steffi Graf pentru firma Adidas. Marca piețelor negre, simbolul noilor clase deja capitaliste, a celor cu rude „afară” sau a ștabilor cu acces la shopurile pe valută revenea în direct pe ecrane. Pentru a umple azi galantarele magazinelor second-hand, gloria oricărei străzi centrale a marilor noastre orașe, mai mult sau mai puțin martire, mai mult sau mai puțin capitale ale culturii și ale zgomotelor decerebrate produse de ritmurile capitalismului.

Abia acum începea ideologizarea politică, odată cu contrarevoluția pornită în ianuarie în piața Universității. Ce parcurs! Într-un amestec ciudat de preluare nemestecată a liberalismului de război rece, amestecat cu resurgente legionare, spiritualism și propagandă „100 % Pro-pri-vatizare!”. Asta era cultura înaltă. Animația populară era asigurată de folclorismul ceaușist și continuatorii săi. Spoiala occidentală era asigurată de MTV până la apariția PRO Tv și decăderea sa. Tarele acestor începuturi particulare se văd și azi, când abia centrele universitare se pot mândri cu o țesătură subțire de tip UE în mondenitatea politică: administrare liberală a treburilor economice, stângism cultural de club sau platformă online.

Pace sufletelor celor căzuți fără vină în lovitura de stat. Și pentru că domnește confuzia, să reamintim că 100 au fost uciși de regimul Ceaușescu. De zece ori mai multe victime au făcut cei care, din umbră sau la televiziune, au organizat preluarea puterii.

UN EPIFENOMEN: ROMÂNIA 1989

Schimbarea de regim de acum 30 de ani de la București nu e decât o piesă de domino dintr-un vast și greu inteligibil fenomen: căderea URSS. Nu e vorba de căderea comunismului, care rămâne o idee politică viabilă și nici a socialismului real încarnat de China și sateliții săi sau de bastionul suveranității populare cubaneze.

Câteva voci izolate au rupt încă din primele zile ale anului 1990 vraja legendei revoluției române, insistând asupra ipotezei mai plauzibile a unei lovituri de stat de inspirație gorbaciovistă acceptată de Occident (Claude Karnoouh, Radu Portocală sau Ion Cristoiu). Și cum orice complotist își află până la urmă nașul, chiar și uriașa alcătuire sovietică se va prăbuși doi ani mai târziu, sub loviturile externe și contradicțiile interne. Dacă există destin istoric, el are în permanență deschideri spre drumuri secundare, posibilități de răsturnare neașteptată a situației, iviri a unor fenomene noi, pe care talentul politic și atenția strategică le pot exploata. Cum practica se judecă în funcție de rezultate, putem aprecia că reformiștii sovietici, Gorbaciov, Șevardnadze și Iakovlev, în ciuda culturii, ironiei, talentului pentru limbi străine sau occidentalismului lor, au fost cea mai slabă conducere pe care a avut-o URSS de la întemeierea ei. O uriașă aventură istorică, Uniunea Sovietică – statul revoluționar al muncitorilor și țăranilor, care a rezistat agresiunii externe și războiului civil, care a înfruntat cu eroism invazia germană și a aliaților puterii naziste, care a realizat reconstrucția unei țări pustiite de război, care a înfăptuit colectivizarea pământurilor și industrializarea rapidă, care produsese școli științifice și tehnologice greu egalabile – urma să se surpe sub privirile uimite ale unor conducători, elogiați de dușmanii ideologici și de concurenții lor economici. În fața dezastrului de proporții mondiale, schimbările din România apar ca o consecință minoră a celui mai important eveniment istoric al secolului al XX-lea.

Conflictul dintre Republica Socialistă România și Uniunea Sovietică, din ultimii lor ani de existență, e o înfruntare între diferite dezvoltări ale hrușciovismului. Ambele renunțaseră de mult la dictatura proletariatului și se angajaseră în cooperarea cu Occidentul. Nikita Hrușciov guverna-se destinele lumii sovietice vreme de aproape un deceniu (1955-1964) și, în ciuda pensionării sale forțate și a repudierii sale, ideile lui și-au continuat cariera. Moștenire sa o regăsim în cele două țări socialiste de

la sfârșitul anilor 80. Partidul nu mai era avangarda clasei muncitoare, ci „a întregului popor”, iar organizarea republicii era acum definită ca „stat al întregului popor”. Aflat și el în concediu sabatic forțat temporar, în urma înfrângerii sale în lupta pentru putere dintre comuniștii chinezi, Mao Zedong avea în 1964 timp pentru reflecție teoretică și aplecare spre vervă pamfletară. El a descris pertinent derivatele sovietice în eseul său „Despre comunismul mincinos al lui Hrușciov și lecțiile sale istorice”. Democratizarea sovietică din deceniul 1960 – urmată de cea română, putem noi adăuga – nu a fost a întregului popor, ci a „straturilor privilegiate ale burgheziei vechi și noi”. Noua burghezie sovietică sau română era cea a membrilor de partid, cu funcții mari și mijlocii. Era complet dezideologizată și integrată aparatului de stat. Prin recrutarea de masă a membrilor, partidul se diluase politic într-o birocrație etatizată. La vârfurile ei, o putem vedea portretizată în trilogia romanescă *Pumnul și palma* a ideologului ceaușist Dumitru Popescu, intrigă bazată pe amiciția și conflictul dintre un ideolog și un practician, între un intelectual marxist și un secretar de partid regional. În spate tensiunii celor doi apare figura noului lider modernizator și apărător al interesului național. De la apariția omului-imbol, încurajarea unei arte naționale și glorificarea eroilor industrializării mai era un pas până la naționalismul de operetă a ultimelor decenii ale RSR. Popescu-Dumnezeu nu l-a făcut în scrierile sale. Oricum, ascultând azi discursurile liderilor PNL sau ai PSD, gargara naționalistă a culturnicilor ceaușiști pare mai reținută și mai rafinată. Fără îndoială că majoritatea membrilor Comitetului Central al PCR erau naționaliști, însă între un nomeclaturist profitor de odinioară, Titus Popovici, de pildă, și o paiată mediocrată de azi, Rareș Bogdan, să zicem, e un hău cultural de neacoperit. Mai mult, anticomunismul politologilor anilor 2000 apare cu atât mai caraghios dacă aruncăm o privire peste pozițiile deținute de genitorii lor. Tot ca exemplu, fiul unor jurnaliști comuniști, la fiecare strădanie de a demonstra monstruoșitatea anilor 80, ajungea iremediabil la argumentul suprem: „și nu erau banane!”. Tragedia absolută!

Unde se distingeau cele două elite burgheze socialiste, sovietică și română, era rolul pieței libere și a inițiativei economice private, căreia i se acorda un rol tot mai sporit în Răsărit, dar care era blocată la noi. Decembrie 1989 e confruntarea inegală dintre două clici etatizate, două versiuni decăzute ale socialismului, una în liberalism economic, cealaltă într-un naționalism fascizant.

UN PLAN MARSHALL INTERN

E dificil de înțeles limpede prăbușirea. Sunt inutile și lipsite de simț istoric raportările pur filosofice sau îndepărtate în timp: că viermele ar fi fost în fruct încă din epoca stabilizării a lui Brejnev (deceniile 60-80) sau chiar în perioada stalinistă prin abandonul spiritului revoluționar leninist, ba chiar din perioada Războiului Civil... Mai utilă e trecerea în revistă a principalelor evenimente ale anilor 70, abandonarea acordurilor de la Bretton Woods, cu teribile urmări asupra comerțului internațional și a valorii muncii (1971), cele două șocuri petroliere (1973, dar mai ales 1978), noua constituție a URSS care scotea aparatul de stat de sub controlul partidului (1977).

Alte cauze ar trebui căutate în zona gri a economiei. Cercetarea și botezarea domeniului, „economie secundară”, a fost începută de Gregory Grossman, care a deschis spre sfârșitul anilor 1970 un imens șantier economic și sociologic. El estima, mai ales prin mărturiile emigranților, că în unele republici sovietice, cum ar fi Georgia, piața alternativă ocupa deja către 70 de procente din totalul tranzacțiilor economice. Fenomenul are trăsături asemănătoare cu Prohibiția americană, NEP-ul sovietic sau Cuba din timpului *perioadei speciale*, doar că se manifestă cronic sub intensități diferite, în funcție de epocă și geografie. O zonă de frontieră (cazul Timișoarei) va fi mai afectată. Unele inițiative care permit surse alternative private de venit, reforma agrară a guvernului Groza din 1945, consumerismul gulyás din epoca Kádár în Ungaria, acordurile de emigrare iugoslave spre țări occidentale (Austria, Franța, Suedia și, cireașa de pe tort, Germania Federală), toate acestea demoralizează participarea la economia socialistă. Mai mult decât începutul unui abandon economic, e un eșec al proiectului social, de depistat în analiza socio-lingvistică a terminologiei zonei gri: *pile* și *bișniță* în România, *blat* în Rusia, *guanxi* în China, *sociolismo* în Cuba. Printre produsele de contrabandă, unele au un caracter implicit subversiv: benzile de magnetofon, casetele audio și video, transportând muzică pop sau rock, purtând mesajul glorificării unei tinereți și a unei înnoiri cu un scop neprecizat, toate utilizate în videoteci și discoteci semiclandestine. Blocul comunist retrăia în parte drama țărilor meridionale, Franța și Italia, în fața șocului planului Marshall: ivirea într-o economie de penurie a semnelor abundenței, a amuzamentului, a libertății de consum. Și

acolo începuturile au avut la bază specula, discurile de vinil ale bazelor americane, uneori cu jazz de bună calitate, formarea găștii de prieteni, cultura discotecii și a clubului, Hollywoodul și noua formă impusă a corpului și a conversației, a relaționării și a consumării.

Nu a existat un plan Marshall în Est. Reproducerea proceselor mai sus-amintite a fost posibilă din cauza succesului comunismului care a creat o pătură urbană cultă prin industrializare, alfabetizare, locuințe sociale, prețuri reduse la opere literare, salarizarea creației artistice, întreținerea unei rețele de teatre și cinematografe. Toate acestea au avut ca revers o cultură alternativă a samizdatului, a literaturii de sertar, a protestului elitar. Foarte rar și ne semnificativ, contestarea a îmbrăcat o formă de revendicare politică. Nu există diferențe de conținut între cultul ceaușist al străbunilor, realizarea unei ontologii naționale de către Constantin Noica în *Sentimentul românesc al ființei* sau rock-ul cu inflexiuni folclorice a formației Phoenix. Și totuși ultimele două trec drept forme de rezistență. Avem mai întâi căutarea unei legitimități naționale care să suplinească lipsa de pregătire ideologică a bazei de partid, prin inventarea unei istorii fantasmate ce merge de la Burebista la Ceaușescu. Apoi e reîntoarcerea elegantă la o filozofie a culturii întemeiată pe o ontologie lingvistică unde însăși Ființa, găselnița absolută a filosofiei grecești, ivită în câteva rânduri în limba germană a idealismului și fenomenologiei, e redescoperită adăpostindu-se în secret în înțeleșurile străvechilor prepoziții românești. Și mai e, în fine, cultul haiducilor de altădată sub al cărui suman se vede geaca de blugi a bișnițarului ce se strecoară pe sub nasul grănicerilor din Jimbolia, de multe ori cointeressați. Naționalismul ca ideologie de substituție, ca filozofie retrogradă, ca rebeliune pro-piață. Pas de mai alege!

Se insistă azi pe cozile la alimente, pe raționalizarea consumului din epoca rambursării datoriei externe, curg pe rețelele de socializare fotografiile cu tramvaiele supraîncărcate ce duceau schimburile de muncitori spre platformele industriale, ajunse azi ruine, când nu sunt înlocuite de construcțiile înghesuite și șubrede ale speculei imobiliare. Se poate vorbi de penurie, de absență a legăturii dintre producători și consumatori, de proastă gestiune și centralizare stupidă, dar putem vorbi de criză? Nu de una majoră, căci nu există comparație cu Germania anilor 1920 sau Statele Unite din anii 1930.

CĂDEREA

O altă cauză e fără îndoială mediocritatea conducătorilor. În URSS, generațiile care înfăptuiseră Revoluția sau care trecuseră peste năpasta înfruntării cu Germania și aliații acesteia se stinseseră sau nu mai erau în putere. Demobilizării partidului și concesiilor capitaliste li s-au dat răspunsuri contradictorii. În 1984 a fost ales ca secretar general al PCUS Konstantin Cernenko. El avea să conducă destinele URSS pentru un an de zile de pe patul de spital. *Le Canard enchaîné*, jurnalul umoristic francez, trâmbișase „victoria marxism-senilismului”. A fost o scurtă încercare de reînnoire cu măloasa stabilizare brejneviană. Apoi, apare Mihail Gorbaciov, purtătorul speranțelor unei reînnoiri sovietice. E extrem de popular și are arta de a se face apreciat de mase și de parteneri. Și azi presa apuseană îi menține o imagine pozitivă: un tip cultivat, un reformator vizionar, poate nițel depășit de epocă. Însă nu e chiar o opinie unanimă. Războiul Rece produsese în universitățile americane o specializare bizară, dar cu un obiect ceva mai clar decât „studiile culturale”: „*kremlinology*”! Și iată pe unul din cei mai informați kremlinologi făcând portretul lui Mihail Gorbaciov: „un avocat care nu a practicat niciodată în domeniul legal, care a petrecut multă vreme în agricultură, care nu știa nimic despre relațiile internaționale, și care a atras atenția superiorilor săi ca prim secretar în zone turistice și stațiuni de refacere, calificări potrivite pentru un prinț de Monaco sau pentru un primar din Las Vegas” (D’Agostino, 1998, p. 76).

Cu avantajul perspectivei istorice, se poate spune azi, în favoarea lui Gorbaciov, că era un lider lipsit de fermitate, incert ideologic și nepregătit pentru epoca sa. Ca majoritatea politicianilor zilelor noastre. Deciziile clicilor din Politburo nu era mereu la fel de proaste. Un semnal de reformă în spiritul celor doi creatori ai statului sovietic, Lenin și Stalin, a fost alegerea lui Iuri Andropov. Fostul director CIA, Robert Gates, a spus-o într-un interviu cu Fred Halliday încă din 1995: „Cred că dacă Andropov ar fi fost cu 15 ani mai tânăr și ar fi luat puterea în 1982, am fi avut și azi de a face cu Uniunea Sovietică, în declin economic și înapoiată tehnic, dar încă alături de noi.” (Hobsbawm, 1997, p. 245).

Fost muncitor, Andropov are o pregătire de autodidact, frecventând câteva figuri importante ale elitei sovietice, în primul rând Otto Kuusinen,

liderul istoric al comunismului finlandez și Mihail Suslov, mentorul său, un fost apropiat a lui Stalin și multă vreme principal ideolog al partidului. Ca șef al KGB și apoi ca secretar general e intransigent față de criticii regimului, cum a fost cazul cu Alexander Soljenițin. Conduce o luptă nemi-loasă împotriva corupției și pieței gri, ce provoacă în 1981 condamnarea întregului aparat de conducere a partidului și a guvernului republicii sovietice Azerbaidjan. Sobrietatea sa cvasi protestantă e teoretizată sub formula de „revenire la normele leniniste”: eliminarea risipei, accentul pus pe disciplina muncii, sporirea productivității, sporirea calității și cantității echipamentelor domestice, a sănătății și a hranei, retehnologizarea și aplicarea cuceririlor informaticii în producție etc. Este afirmat totodată refuzul de a intra în competiție directă cu lumea consumerismului occidental prin apelul la dieta rațională, ridicarea nivelului cultural, dezvoltarea unei conștiințe etice și estetice muncitorești. Măsurile enumerate par bătrânicioase, însă au fost eficiente, fiind însoțite de un amplu proces de curățare și reînnoire a cadrelor, pe care-l vom numi **epurare stalinistă de catifea**. Principalul obiectiv vizat fiind, ca și-n cazul binefăcătoarelor epurări staliniste, slăbirea puterii clasei parazitare birocratice și afirmarea caracterului proletar al statului. În comparație, blândețea gorbaciovistă a deschis calea consumului *marketizat* și individualist al clasei de mijloc create de succesele economiei și industriei sovietice. Clasa de mijloc nu are ideologie, ea devine însă contrarevoluționară când se aliază cu elementele capitaliste și cu nomenclatura coruptă.

ALTERNATIVA

Totuși, chiar și cu deschiderea și abandonul epocii Gorbaciov, nimic nu era încă jucat. Un Partid Comunist puternic poate înghiți elemente capitaliste și poate accepta o contaminare cu elemente de piață fără a risca prăbușirea. Avem un bun exemplu. Pe 4 iunie 1989 China refuza destinul URSS. Deng Xiaoping conviețuise o vreme cu diverse curente gorbacioviste (adică, cu șefi de cabinet liberali ca Hu Yaobang sau Zhao Ziyang), apoi dă lovitură de forță cu un nou prim-ministru, Jiang Zemin, cărui i se acordă puteri sporite: ceea ce ar fi în terminologia republicană antică, dictator. E încă în viață și se bucură de un statut aparte, ceea ce s-ar numi, în terminologia creștinismului primitiv, patriarh. La începutul protestelor, provocate de doliul după Hu, Deng

se întâlnește cu Gorbaciov la Beijing și-i pune diagnosticul politic de „nebun”. Retrospectiv, Deng a fost vizionar. El a refuzat calea gorbaciovistă. Este vorba de refuzul reformei politice în favoarea implementării unei economii de piață controlate, cu menținerea autorității și a rolului conducător al PC. Dacă cineva ar relua genul antic al *vieților paralele*, i-ar găsi pe Deng și pe Gorbaciov exemplari. Primul vine din războiul civil, exilul, înfruntarea cu Mao și clica acestuia. Al doilea e un apatitic pur... Deng e tatăl și bunicul Chinei de azi. Gorbaciov e ciocul URSS. Din unele părți ale Globului, primul rol pare mai respectabil. De la înfrângerea Imperiului Chinez în războaiele pentru opiu și revoluția din 1911, China nu a avut perioade îndelungate de pace. Nu a avut nicio generație fără zbucium social, politic și militar. Revoluția culturală și epurarea maoistă a cadrelor (Deng e o victimă a revoluției culturale muncitorești) se înscriu în dansul chinez pe marginea prăpastiei. Deng avea întipărită în oase această istorie, ceea ce l-a împins spre prudență.

E aproape un consens din a spune azi că statul chinez a devenit capitalist. Mai prudent ar fi să vorbim despre o transformare a sa, o reacție la dezvoltarea clasei mijlocii și a scoaterii din sărăcie a unor largi pături sociale. Și este el capitalist? Capitalul este menținut sub control politic. Este menținută proprietatea colectivă a solurilor și a subsolurilor, naționalizarea tuturor infrastructurilor; există în continuare o planificare centralizată, iar serviciile publice și sectoarele strategice rămân în mâna statului; există control politic al monedei și a ratelor de schimb; în fine există un partid omniprezent care domină statul (Herrera, Long, 2019). Toate acestea pot intra în categoria curentă dragă noii stângi de „capitalism de stat”, dar ea a devenit atât de amplă, că aduce mai degrabă a scuză intelectuală a unui moralism mic-burghez decât a încercare de înțelegere a realităților istorice. Armonia socială visată de Partidul Comunist Chinez, reformat de Deng Xiaoping, înseamnă punerea în surdina luptei de clasă. Desigur, China e condusă de o alianță de clasă a capitaliștilor și a păturilor mijlocii. Desigur, puține elemente din conducerea partidului mai au origini muncitorești, dar aceștia par conștienți că doar politicile sociale îi pot feri de un conflict direct cu populația. Și mai e o distincție greu de sesizat dinspre Europa, așa cum insistă Remy Herrera: menținerea unei separări specific chinezești între clasa dominantă și elita politică. În vreme ce aceste două lumi trăiesc în perfectă comuniune și fericit mariaj pe cele două maluri ale Atlanticului, o tradiție asiatică,

care poate fi trasată cu ușurință până în veacul al XVIII-lea, le separă. Încă din perioada avântului inițial al capitalismului industrial, China rămâne prima putere economică mondială fără a deveni capitalistă. Prăbușită sub atacurile imperialiste anglo-franceze, renăscută din războiul civil și cel de eliberare națională, ea nu încercat nici măcar în perioada revoluționară maoistă să domine în totalitate activitatea economică sau să realizeze pe deplin exproprierea capitaliștilor. Dacă azi maoismul rămâne apanajul maselor țărănești sau al noilor generații aflate departe de putere, o remanență și o speranță, decontaminarea cadrelor tehnocrate ale partidului e sistematic realizată prin ample și mediatice campanii anticorupție. Ele sunt populare, eficiente și legitimoare.

Una din ideile fals paradoxale ale lui Slavoj Žižek era pledoaria sa în favoarea unui socialism birocratic, a cărui eficiență ne-ar scuti de grija preocupării pentru necesitățile cotidiene. Desigur, el este necesar, dar în mod imediat, acesta trebuie dublat – cum ne arată experiențele reușite ale epurărilor lui Stalin, ale schimbării de cadre a lui Andropov sau ale campaniilor anticorupție duse de Comisia de Disciplină a PCC sub Xi Jinping – de existența unor organe și a unor instituții care însălmăntă, terorizează și mențin presiunea asupra unei tehnocrații ce se va vrea atotputernică.

CE MAI RĂMÂNE?

Cu obișnuita sa perspicacitate, Vladimir Putin caracteriza căderea URSS drept un „urias dezastru geopolitic” și o „adevărată dramă a națiunii ruse”. Aprecierea era făcută într-un discurs privind starea națiunii din 2005, voit deformat de presa occidentală (Putin, 2005). Avem de o parte o catastrofă vizând tragedia mai multor indivizi și comunități rămase apatride, și de cealaltă parte, pierderea sprijinului pentru o alternativă socialistă la dominația capitalului. Prăbușirea simbolică a fost la fel de aspru resimțită ca și consecințele imediate: valurile de războaie fratricide ce au însângerat fostele frontiere sovietice din Tadjikistan până în Moldova, prăbușirea sistemului public de învățământ și de sănătate, privatizări ce au dus la nașterea oligarhiei, violența antidemocratică a regimului Elțin etc.

Pe de altă parte, președintele rus constata că dintr-o nenorocire s-a regenerat noua Rusie. E un discurs de proroc, căci un deceniu mai târziu, țara sa avea să obțină două notabilele succese naționale și

internaționale: recuperarea strategică a Crimeii din fața unui Ucraine beliciste (2014) sau blocarea strategiei imperialiste americane în Siria (2015), unde o revoluție colorată a devenit rapid un război prin interpuși care ar fi condus spre formarea de minicalifate gangsterești și principate mafiot, pe modelul ceva mai vechi al caraghiosului stat Kosovo sau, mai nou, al teritoriului libian devenit din stat viabil, chiar dacă autoritar, loc de târguri de sclavi și de *razzia* soldățești.

În ciuda optimismului afișat la Kremlin, pierderea pare azi irecuperabilă. Prin simpla sa existență, URSS garanta seriozitatea unor proiecte politice socialiste și a unei alianțe imperialiste internaționale. Dinspre primele putem azi privi cu teamă spre Venezuela lui Maduro zdruncinată de probleme economice și de o opoziție insurecțională cu largă susținere externă. Alte modele se află fie într-o izolare silită, blocada criminală la care e supusă Cuba, fie culturală, China părănd a relua calea Imperiului de Mijloc, suficient sieși, fără ambiții de a impune cuiva propriul model social. Cât despre lupta antiimperialistă, situația e și mai tulbură, căci e cu neputință de gândit o asociere durabilă între bărbile Hamasului și Hezbolahului, mustățile seculare ale socialismelor orientale sau latine, fețele rase ale nomenclaturii vietnameze sau obrazurile cochet nerase ale oligarhiei ruse.

În afară de nostalgie, mai rămân câteva învățăminte practice:

1. Acapararea statului de către o forță socialistă ajunsă la putere pe orice cale e un lucru bun. Se poate realiza prin revoluție, biruință electorală, victorie sau înfrângere militară. Niciun alt regim nu a realizat progrese asemănătoare în ascensiunea socială, combaterea analfabetismului, sporirea siguranței, generalizarea asistenței sanitare și ridicarea nivelului cultural;
2. Cooptarea elementelor tehnocrate prin cointerесarea lor în proiecte sociale și amenințarea pierderii funcțiilor e necesară. Suprimarea statului e mai degrabă o temă filosofică anarhistă sau întreprindere militară occidentală;
3. Cooptarea unor elemente capitaliste locale și cointerесarea lor prin menținerea plus-valorii și amenințarea exproprierii e utilă. E mai viabil un socialism cu capitaliști (China), decât un capitalism cu socialiști (Venezuela);
4. Păstrarea unei alianțe între păturile inferioare și clasa de mijloc prin politici sociale și conștientizarea pericolelor unei înfruntări sau a pauperizării trebuie să fie o politică permanentă.

BIBLIOGRAFIE

- Cristoiu, I. (1990), „22 Decembrie: o după-amiază cu prea multe întrebări”, *Expres*, 23 februarie.
- D’Agostino, A. (1998) *Gorbachev’s Revolution*, NYU Press.
- Hobsbawm, E. (1997) *On History*, The New Press.
- Grossman, G., „The Second Economy of the USSR”, *Problems of Communism*, 26 (5), pp. 25-40.
- Herrera, R.; Long, Y. (2019) *La Chine est-elle capitaliste ?* Paris: Editions Critiques.
- Karnoouh, C. (2011) „En guise d’anniversaire: Un thermidor à la roumaine”, *La pensée libre*, nr. 29, 18.07.2011.
- Karnoouh, C. (1990) „Un thermidor à la roumaine”, *Le monde libertaire*, 16.01.1990.
- Keeran, R.; Keeny, T. (2004) *Socialism Betrayed: Behind the Collapse of the Soviet Union*, International Publishers Co Inc., U.S.
- Mao, Z. (1964) *On Khrushshchov’s Phoney Communism and Its Historical Lessons for the World*, Editorial Departments of Renmin Ribao (People’s Daily) and Hongqui (Red Flag), China, 14 iulie 1964.
- Portocală, R. (1990) *L’auutopsie du coup d’Etat roumain. Au pays du mensonge triomphant*. Paris: Calmann-Lévy.
- Portocală, R. (2009) *L’exécution des Ceașescu: la vérité sur une révolution en trompe l’œil*, Paris: Larousse.
- Putin, V. (2005) Discurs anual adresat Adunării Federale a Federației Ruse, 25 aprilie, 2005 (<http://en.kremlin.ru/events/president/transcripts/22931>) (Accesat: septembrie 2019).
- Žižek, S. (iunie 2017) *A plea for bureaucratic socialism*, Madrid.

OMAGII PERSONALE,
AMINTIRI
ȘI POSIBILE CONCLUZII

SINGURĂTATEA (ȘI CURAJUL) UNUI GÂNDITOR CRITIC

Paul Cernat

Claude Karnoouh e un intelectual critic incomod, adesea, chiar pentru cei apropiați. Radicalitatea gândirii sale, intim angajată în propria experiență biografică și socială, refuză orice izolare septică, de cabinet. Iar identitatea sa multiplă este în sine revelatoare. Francez cu ascendență în emigrația evreiască din Rusia, atras irezistibil – fantasmă genealogică? – de Europa de Est, de Ungaria și, în special, de România (printr-o reînfrăținare târzie, dar cu o întreagă istorie în spate), protestant agnostic, anticolonial cu stagiul militar în războiul din Algeria, cu studii în științe exacte la Sorbona, dar specializat ulterior în umanități (antropologie, filozofie, sociologie, lingvistică), profesor la mai multe universități din Franța, Belgia, Italia, Statele Unite, Ungaria și România, el navighează firesc între culturi, discipline, zone ideologice derutant de diferite: de la antropologia socială la istoria artei, de la filozofie la istoria ideilor și literatură. În plus, intelectualul Karnoouh e dublat, în subsidiar, de un scriitor a cărui subiectivitate expresivă, insubordonată, transpare la tot pasul.

„Noua” noastră cultură critică de stânga – de la gruparea Idea la *Criticatoc* și... în afara lor – are în Claude Karnoouh un maestru insuficient recunoscut și, în orice caz, nu foarte urmat. Ne putem întreba chiar în ce măsură avem de-a face cu un om de stânga *stricto sensu*. Devenit, în ultima vreme, periculos pentru gardienii de serviciu ai câmpului cultural (deși felul său de a gândi nu s-a schimbat prea mult din anii '90 încoace), privit de adversari ca un soi straniu de comunist reacționar și antioccidental *rive gauche*, Karnoouh este, de fapt, un gânditor heterodox, în răspăr atât cu dogmele progresiste, cât și cu cele conservatoare. Un spirit eminamente antidogmatic, anticolonial și antihegemonic, structural mefient față de orice formă de ortodoxie ideologică sau filozofică. Tolerat la rigoare, în *mainstream*, ca occidental excentric și un pic exotic, fostul elev din anii '70 al profesorului Mihai Pop (când studia pe teren cultura

tradițională a Maramureșului) a devenit, în ultimele decenii, perfect asimilat spațiului public autohton. Perfect și nu prea, totuși, întrucât nu radicalitatea gândirii pe cont propriu caracterizează mediul nostru intelectual, ci oportunismul acomodant, plierea pe tendințele profitabile, carierismul de bon-ton și mentalitatea subalternă. Adică exact ceea ce detestă și nu obosește să acuze C.K., a cărui vervă polemică și angajată îl recomandă ca pe un interlocutor deopotrivă captivant și dificil (combinație aparte de dandy, burghez și anarhist bonom), de o franchețe tranșantă.

UN UMANIST SCEPTIC

În ultimii ani, autorul a publicat un număr relativ mare de volume, de o diversitate ilustrativă: de la eseistica socio-politică de atitudine (*Raport asupra postcomunismului și alte eseuri incorecte politice*) la proza autobiografică deghizată (*Autoportretul adolescentului îmbătrânind. Scurt roman sociografic*) și de la editarea unor savuroase descoperiri etnologice (poemul popular fluviu *Odiseea bravului soldat Alexa: O cronică rimată a Primului Război Mondial*) la teoria culturală cu suport memorialistic (*Inventarea poporului națiune. Cronici din România și Europa Orientală. 1973-2007*). Parte a acestor cărți au fost elaborate și publicate, de-a lungul câtorva decenii, în reviste românești, între care unele îl consideră azi nefrecventabil. Cea mai recentă apariție editorială a sa – *Pentru o genealogie a globalizării. Eseuri critico-filozofice ale unui sceptic în acțiune*, apărută în a doua parte a anului trecut – reunește câteva ample eseuri de filozofie și antropologie politică, un excurs despre arta totalitară sovietică și raporturile acesteia cu societatea, plus un număr de abordări critice ale societății (post)moderne. Dincolo de enorma lor diversitate, ele converg în direcția unui proiect ambițios de critică genealogică a globalizării occidentale. Originile fenomenului sunt identificate de Karnoouh în expansiunea a două trăsături definitorii ale mentalității latine, redescoperite de călugării franciscani în Evul Mediu: *experimentum* și *ingenium*.

Pe firul unor reflecții antropologice (și abia în al doilea rând sociologice, politice sau filozofice) despre natura violentă a istoriei, relația dintre război și dezvoltarea tehnologică, una dintre temele majore ale cărții, e abordată întrun studiu excelent (*Orient și Occident la început de mileniu. Note pe marginea unei interpretări a victoriei franceze din 1515*

la Marignan și a urmărilor sale), pornind de la implicațiile victoriei lui François I în bătălia de la Marignan prin folosirea artileriei; un preambul al masificării infanteriei, de fapt, într-o perioadă în care tunurile erau încă fabricate artizanal. O victorie privită de Karnoouh ca posibil punct de plecare pentru o revoluție economico-industrială și pentru o teorie a politicii moderne bazate pe dezvoltarea și perfecționarea continuă ale industriei armamentului. Într-un articol publicat în revista ieșeană *Timpul*, din noiembrie-decembrie 2016, acestei viziuni hobbesian-heideggeriene asupra omului ca ființă-pentru-război, i s-a reproșat concepția metafizică și implicațiile conservatoare. Karnoouh nu crede, într-adevăr, în fantasma progresului, ceea ce nu face neapărat din el un conservator (sau un reacționar) cinic, ci un umanist sceptic, nedispus să vândă iluzii. Multe fragmente intens-subiective depun mărturie: dincolo de terminologia hegeliano-heideggeriană care face, pe alocuri, dificilă lectura, subiectivitatea critică însuflețește paginile volumului și le dă chiar culoare literară (iubitorii de idei preconcepute, de clișee corecte politic și de șabloane *comme il faut* vor fi, cu siguranță, contrariați și, probabil, scandalizați de libertatea demistificatoare a autorului, care fluieră în aproape toate bisericile posibile).

CRITICĂ ANTICOLONIALĂ CU SUBSTRAT ANTROPOLOGIC

Un eseu la fel de spectaculos e și „*Bunul sălbatic*” și *întemeierea politicii moderne. A rezistat ipoteza lui Rousseau despre societatea naturală și omul sălbatic la proba timpului?*, unde Karnoouh deconstruiește concepția idealizantă a lui Rousseau despre bunul sălbatic și starea de natură, aflată la baza contractului social și a individualismului modern. Că violența caracterizează, în egală măsură, atât omul modern, cât și pe oamenii societăților primitive, e un fapt care trebuia subliniat, iar C.K. îl documentează cu abundență de exemple, prin intermediul unor surse bibliografice avizate. (*Cogito*-ul cartezian e și el deconstruit, demistificarea vizând, practic, întreaga istorie a metafizicii și a filozofiei occidentale moderne. De notat faptul că autorul pare să regrete falimentul progresiv al metafizicii în lumea postmodernă a nihilismului triumfător și al simulacrelor, în care totul sfârșește prin a fi devorat de logica economică a profitului și de consumismul tehnologic). E limpede că Occidentul – mai exact spus, paradigma occidentalistă, cu

expansiunile sale succesive, de la Imperiul Roman, trecând prin cruciade și colonialisme, până la totalitarisme, războaiele mondiale și globalizarea contemporană – e supus aici unei *priviri distanțate*, din unghiul unei critici anticoloniale cu substrat antropologic. Dând jos, una câte una, „măștile“ idealizante ale filozofiei, Karnoouh ajunge astfel la o altă temă majoră, pe care abia dacă o pot enunța aici: conflictul, mai actual ca oricând, dintre primatul profitului economico-financiar (propriu, azi, Statelor Unite și UE) și suveranitatea politicului (specifică mai ales Rusiei lui Putin).

În cea de-a doua mare secțiune a cărții (*Arta în secolul trecut sau înapoi la clasicii gândirii critice*), autorul întreprinde una dintre cele mai originale analize etiologice ale realismului socialist și a raporturilor sale concurente cu avangarda suprematistă, futuristă sau proletcultistă din perioada NEP-ului. Comparabilă ca anvergură ideatică cu perspectiva lui Boris Groys – la care se raportează, altfel, destul de critic – și susținută prin texte de epocă nu o dată surprinzătoare sau cvasinecunoscute, analiza se deschide către o genealogie a comunismului sovietic, privit – *via* Nikolai Berdiaev din *Source et sens du communisme russe* – nu doar ca aculturare a tradițiilor ortodoxe și rascolnice ale mușicilor ruși, ci și ca o paradoxală victorie a ethosului burghez în URSS, stimulată încă din anii '20 de concurența cu Statele Unite. Eșecul realismului socialist și al stalinismului asociat – fenomene ținând, în fond, de dispariția ethosului revoluționar – este explicat ca înfrângere a „utopiei unei mici elite, pentru care conceptele și formele erau mai veridice decât realitatea pe care credea că poate să o stăpânească și să o domine“. Ar fi fost, poate, util de invocat și reportajul lui Ilf și Petrov, *America fără etaje* (Vasile Ernu știe bine de ce). Un triumf al realității economice a pieței asupra fantasmelor filozofice.

O PROFESIUNE DE CREDINȚĂ

Ajuns în acest punct, simt nevoia să mă opresc asupra realismului *sceptic* care definește, în cel mai înalt grad, gândirea lui Claude Karnoouh. Nu marxismul clasic, pe care-l consideră depășit, constituie baza atitudinii sale de *sceptic în acțiune*, ci – mai degrabă – concepția despre pragmatismul puterii a lui Macchiavelli și Hobbes, nihilismul antimoralist al lui Nietzsche, Heidegger cu concepția sa despre tehnica

modernă ca sfârșit al metafizicii, Simone Weil (cea din *L'enracinement* mai mult decât cea din *La condition ouvrière*) și Carl Schmitt, critica raționalismului modern de la Theodor Adorno și Walter Benjamin. Bref: *realpolitik*-ul, antiidealismul critic și marii demistificatori ai modernității progresiste și tehnologice. Morala istoriei umanității ar fi aceea că natura umană, dacă există una, e înclinată spre violență și crimă. Omul nu este bun de la natură, ci rău. Mai grav: nu e nimic de făcut – putem lua doar act de această realitate. Iar Occidentul și ultimul său avatar, globalizarea, nu fac decât să perfecționeze tehnologic și să exporte financiar, într-o logică fatală a capitalului și a profitului, violența războinică – o violență responsabilă, într-o formă sau alta, pentru cel mai mare număr de victime din istoria umanității.

Într-o profesiune de credință care încheie, intens, volumul de față (*Hannah Arendt sau contradicțiile pasiunii pentru adevăr*), Karnoouh își afirmă, cu o luciditate care ar putea părea cinică, preferința pentru linia demistificatoare a *realiștilor* dintotdeauna: „Sigur, există în Europa o tradiție a gândirii politice care, de la Sfântul Toma din Aquino [...], Bodin, Spinoza și până la Rousseau, Kant și neokantienii târzii, gândește politicul în termenii guvernării ideale. Totuși, există și o altă școală de gândire, care se pretinde realistă și care scrutează politicul în nuda și violenta sa realitate, ca unică origine a istoriei post-primitive, școală reprezentată de Tucidide, Machiavelli, Clausewitz, Marx, Proudhon, Carl Schmitt, Adorno și, în maniera sa criptică, de Heidegger. Primii s-au pierdut în meandrele idealiste ale unei viziuni irenice asupra societăților sau în speranța unei schimbări pe cât de generoase pe atât de naive (vezi *Proiect pentru o pace perpetuă* de Kant); ceilalți, în schimb, au încercat să privească în față o realitate percepută și concepută de actorii istoriei, fără ca unii dintre ei – ca Marx și marxistii sau ca socialiștii precum Proudhon – să abandoneze iluziile asupra naturii pacifiste a omului și asupra construirii unei societăți plene irenice – cea de la finele necesității“. Și, mai departe: „Mai machiavelic și mai schmittian, eu văd în Politic și în Politică o căutare permanentă a puterii, conservarea și expansiunea acesteia, perfect ilustrată, după mine, de noul război rece postcomunist dintre Rusia și China, pe de o parte, și Statele Unite plus UE, pe de altă parte“. O asemenea concepție deziluzionată nu te poate face, să recunoaștem, simpatic în ochii celor care au nevoie de iluzii. Oricum, fiecare text din sumarul acestei cărți provocatoare, bogată în reinterpretări și plină de idei-forță, ar merita o discuție detaliată.

Chiar dacă nu-și scrie textele în românește, volumele sale fiind traduse din limba franceză de colaboratori tineri, Claude Karnoouh e, în mod categoric, un redutabil intelectual critic *român*, pe care Estul european și implicit România l-au atras, definitiv, prin autenticitatea și umanitatea unor moduri de viață dispărute, în ultimele decenii, din Apus. Pe de altă parte, libertatea insubordonată a gândirii sale critice – radicale în sensul cel mai bun al cuvântului – contrastează cu mentalitatea provincială a intelighenției autohtone, al cărei curaj, când se manifestă, e de regulă cu voie de la poliție. Făcând, în multe privințe, diferența, mă tem că *intelectualul* Karnoouh e, în a doua sa patrie, nu doar o *rara avis*, ci și – în ciuda aparențelor – foarte singur.

PROFESORUL FRANCEZ CU ACCENT DE MARAMUREȘ

Vasile Ernu

În 1996, după 6 ani de ședere la Iași, la sugestia unui bun amic, un cunoscut profesor de matematică, mi-am făcut bagajul și am plecat la Cluj. Ideea lui cu „schimbatul orașelor” urma să-mi influențeze mult traseul următorilor ani. El susținea că „la anii și stilul meu de viață mi-ar face bine o schimbare de oraș după absolvirea facultății de filosofie de la Iași”. Clujul a fost ales total aleatoriu și mai degrabă din necunoaștere. Oricum era al cincilea oraș în care mă stabileam. Nu știam nici măcar drumul de la gară la Universitate. Am procedat instinctual. Am depus actele pentru un master la filosofie, am dat examenele și am rămas în acel oraș, pe care l-am botezat „cel mai conservator oraș al României”. Am stat acolo în jur de 10 ani. Aici aveam să cunosc unii dintre cei mai interesanți oameni ai perioadei de studenție.

În primul an de ședere la Cluj aveam să întâlnesc unul din personajele cele mai speciale pe care le-am cunoscut la Cluj. Era un personaj care nu semăna cu nimic din ce văzusem până atunci. Văzusem multă lume stranie, diferită, căci URSS-ul era plin de ei și aveam un nas foarte bine format pentru astfel de oameni. Știam deja foarte bine să fac distincții și să știu când să spun că „acesta merită atenția mea de imperialist”.

Personajul care mi-a atras atenția în mod deosebit avea să-mi devină profesor de filosofie. Tot modul lui de a fi, de a se comporta, de a se îmbrăca spunea că acesta „nu e de-al nostru”, nu e „de pe aici.”. Trecea pe holurile universității cu un aer detașat și puțin superior, dar superior nu de maniera grosolană a unora dintre profesorii români de care mai degrabă te jena, ci una specifică, care nu venea din dispreț, cum se întâmplă deseori pe la noi, ci de pe o anumită poziție cucerită în timp. Mergea țintoș, purtând o pălărie cu boruri largi, la gât avea aruncat un fular roșu „dezinvolt”, purta mereu fie un sacou, fie un palton sau trenci mai lung care îl scoteau în evidență. Iar în sălile de curs sau pe

holuri „duhănea”, după spusa lui, mereu din pipă. Cursurile profesorului Claude Karnoouh, căci despre el este vorba, aveau un „miros” aparte.

Însă nu imaginea lui Karnoouh a fost cea care m-a atras la el. El era „francezul ăla” și orice român cu 3 clase știe câteva clișee despre francezi, clișee pe care le știam și eu. Primul lucru cu adevărat impresionant la profesorul meu este vorbirea. Când l-am auzit prima dată vorbind am zis că așa ceva nu e adevărat. Era un curs despre Nietzsche și ceva teme din avangardă. Când Claude Karnoouh a deschis gura eu am rămas încremenit: un ditamai profesor francez, poposit pe meleagurile transilvane, vorbea cu un puternic accent de Maramureș. Să ascuți un curs despre Nietzsche rostit de un profesor francez, la Cluj în accent maramureșean, asta este ceva de povestit la copii. „No, Dumniezău o murit”... suna fascinant. Mai târziu aveam să aflu periplul lui profesional, de antropolog care a umblat „pe teren” prin diverse zone ale țării și multe povești interminabile despre aventura lui în România comunistă. À propos: dacă am început să pricep ceva despre această țară, pe care o descopeream ca un român trăit și educat în URSS, atunci foarte mult se datorează profesorului și amicului Claude Karnoouh și câtorva prieteni maghiari și mai puțin prietenilor români de aici.

Totuși nici exotismul sonorității limbii române de factură franco-maramureșană nu e lucrul care m-a impresionat la Karnoouh. Nu sunt un tip impresionabil, așa că un exotism de acest tip poate ține o perioadă foarte scurtă. Ceea ce m-a atras în mod special la el este un anumit gen de reflecție pe care nu-l mai întâlnisem „live” până atunci. Karnoouh știa nu numai să ne pună întrebări care să ne direcționeze către un anumit gen de reflecție, ci și să ne și explice și să ne facă să pricepem lucruri cu adevărat importante. Ca om educat în Imperiu am nevoie de spații mari, de reflecții și explicații care acoperă spații largi ale istoriei gândirii, ale evenimentelor. Mă enervează la disperare tendința „claustrofobă” a gândirii din spațiul românesc care fragmentează, aduce totul în derizoriu și face explicații valabile doar aici și care nu țin mai mult de câteva zile. Claude Karnoouh a fost printre primii profesori întâlniți aici care mi-a adus explicații într-un orizont de sens mai larg. Când grupul nostru de la Philosophy&Stuff, niște tineri zvăpăiați, neîmblânziți și veșnic nemulțumiți de profesorii lor, așa cum le sta bine unor tineri, se frământa cu o problemă din zona reflecției, Karnoouh era printre pușinii care știau să ne îndrume în „neînțelegerile pe drumul

gândirii”. În discuțiile cu el rămâneai cu sentimentul că ai înțeles ceva important, ceva esențial care te va ajuta în această veșnică frământare în dorința de a pricepe și pătrunde sensurile semnificative ale vieții. Mai există un lucru important pe care l-a realizat profesorul Claude Karnoouh pentru grupul nostru. Era pentru prima dată când cineva ne explica sensul politic al reflecției. Deodată cineva îmi aducea explicații pe care nimeni până atunci nu ni le mai oferise: că fiecare gest social și cultural este strâns legat de o semnificație politică. Noi, cei care ieșeam dintr-o societate ideologizată mai degrabă formal decât real, total depolitizați în ciuda faptului că discursul oficial de după 90 susținea opusul, lipsiți de o minimă reflecție politică, în care totul era un veșnic estetism și o luptă prin metafore și cultură, deodată începeam să pricepem, cu ajutorul „exoticului” profesor francez, că politicul este cu totul altceva. Cred că pentru grupul nostru, și în mod special pentru mine, acest gen de reflecție, acest mod nou de înțelegere a semnificației politice a fost cel mai important lucru pe care l-am descoperit cu ajutorul lui Claude Karnoouh.

Mai târziu, când am lansat revista *Philosophy&Stuff*, revistă care avea să-i deranjeze pe mai toți profesorii noștri de la filosofie, Claude Karnoouh, alături de un alt profesor care ne-a susținut, Aurel Codoban, a fost cel care ne-a sprijinit și de multe ori ne-a protejat de supărările profesorilor noștri români. Încet, încet profesorul Karnoouh avea să devină amicul Claude, cu care puteam sta la povești la Cluj, Paris, Berlin sau București, indiferent de oră din zi sau noapte.

Grupul nostru de la *Philosophy&Stuff* s-a împrăștiat prin toată lumea... de la Moscova, Chișinău, Cluj, București și până la New York, Paris, Londra sau mai știu eu prin ce universități sau joburi. Când ne revedem, una din glumele noastre preferate e să-l imităm verbal pe dragul nostru profesor. Până și înjurăturile uneori sună în franco-maramureșană. Asta spune ceva despre această relație cu profesorul nostru. Timpul a trecut, noi ne-am schimbat, ne-am despărțit sau distanțat unii de alții și fizic și reflexiv, însă ceva semnificativ a rămas în fiecare dintre noi din această aventură a întâlnirii cu profesorul cu accent de Maramureș, Claude Karnoouh.

București-Budapesta-Leipzig 18 martie 201

CE VĂ DATOREZ URARE DE ANIVERSARE CĂTRE UN PRIETEN ȘI UN MENTOR

Nicolas Plagne

Dragul meu Claude,

Obiceiul este să scrii o felicitare la aniversarea unui prieten. Eu vă voi scrie mai degrabă o scrisoare, căci cei 80 de ani ai dumneavoastră și cei 30 ai prieteniei noastre mă invită la un mic discurs al amintirilor și recapitulărilor. Este unul din modurile de comunicare pe care le-am folosit cel mai mult, și nu foarte rău, cred, de o parte și de alta, în raporturile noastre private. În ce mă privește, m-am folosit de forma literară a recenziei pentru a mă exprima asupra mai multora din cărțile dumneavoastră în reviste. Îmi propun aici să revin asupra raporturilor noastre personale și consistenței lor politice și intelectuale. Textul de față va fi, ca gen literar, ceva între corespondență, din punct de vedere al tonului, și articol, din punct de vedere al temelor. Permiteți-mi, așadar, vă rog, să mă adresez dumneavoastră în această împrejurare în forma epistolară de tip „deschis”. Vorbindu-vă cu „dumneavoastră”, după cum ne este obiceiul, dar într-un mod afectuos și, bineînțeles, respectuos.

Dragul meu Claude, *trebuia* neapărat să mă prezint la întâlnirea la care m-ați convocat. A face o diferență între ceea ce ține de datoria de recunoștință a studentului către unul dintre maestrul său (oficios), ceea ce ține de datoria de prietenie pentru un complice al ultimelor trei decenii, și ceea ce ține de plăcere (dincolo de „suferințele” scrisului „sub presiune”): iată încercarea unui exercițiu retoric desuet, de care mă voi dispensa – sunt un normalian¹ care se dezvăță din ce în ce mai mult de retorică; voi scrie prin urmare în maniera mea, o manieră pe care de altfel cred că dumneavoastră o apreciați, și astfel va fi mai simplu și mai natural.

¹ Absolvent al École Normale Supérieure din Franța (n.t.).

Este suficient să spun asta: întâlnirea cu dumneavoastră și faptul că v-am frecventat timp de mulți ani mi-au marcat viața, mi-au provocat spiritul și au influențat evoluția reflecției mele; mi se pare deci normal să o recunosc și să vă mulțumesc, iar invitația coordonatorului acestui volum omagial mi-a oferit o ocazie perfectă; și cum nu vedeam niciun motiv să refuz, iată că se confirmă încă o dată proverbul că ocazia îl face pe hoț.

Iată cuvintele cele mai potrivite pentru a defini rolul dumneavoastră în ceea ce mă privește: prieten, desigur, dar și interlocutor intelectual privilegiat, maestru și mentor. Am mai avut câțiva prieteni mai în vârstă cu care aveam mai multe afinități de sensibilitate și de valori decât cu oamenii din generația mea, și care, pe lângă afecțiunea lor protectoare, mi-au oferit înțelepciunea experienței lor: Yvonne și Lloyd, evident, acest cuplu franco-american pe care l-ați întâlnit odată, convivi excelenți, întotdeauna veseli, amuzanți și „pozitivi”, care mă scoteau din dispozițiile mele melancolice sau nostalgice periodice, din rutina profesiei și îmi aminteau de sejururile mele în Statele Unite, gazdele mele preferate la Paris din 2000 și până la decesul lor recent; oameni de inimă, care îmi lipsesc. Doar o singură altă persoană însă ar putea merita calificativul de mentor: Edgar Bowers, poet american, o figură tutelară care continuă, la 20 de ani după moartea sa (în februarie 2000 la San Francisco), să-mi cutreiere cu afecțiune gândurile și inima. Ca și dumneavoastră, în felul său, a jucat un rol decisiv în viața tânărului care eram în deceniul 1990-2000; ca și dumneavoastră, mi-a deschis cu generozitate ușa și mi-a descoperit o gândire construită și originală, la fel ca și sentimentele sale, mi-a împărtășit din cultura lui în domeniile sale de predilecție și de competență (în cazul lui, era vorba de poezia anglo-americană și de artă) fără să se limiteze la părerile simțului comun sau la explicații, sfaturi sau recomandări de specialist academic, dând dovadă de o anvergură a perspectivei umaniste, amator luminat în multe domenii, martor atent, critic, adesea neliniștit pentru vremurile sale, dar întotdeauna curios cu privire la lume și la mersul istoriei și deschis către tineret.

Poate că la un moment dat voi înnoda într-o bună zi aceste vieți paralele care se creionează în meditația mea visătoare, dar am o certitudine: fără să vă cunoașteți personal, dincolo de evidentele diferențe de generație, de naționalitate, de tendințe politice și filosofice, chiar

estetice, ați colaborat, fiecare în felul său și în funcție de personalitate, la formarea mea în marginea a două dezamăgiri foarte mari pe care le-am avut în ce privește educația mea: universitatea (cea franceză, dar nu numai) și Școala Normală Superioară. Voi ați fost astfel nucleul acestui institut virtual și aeropag de maeștri pe care încercam să mi-l formez; ați suportat cu bunăvoință și curiozitate vizitele mele de cercetător însetat de adevăr, sau poate doar căutarea mea de onestitate și de claritate, și ați fost, fără să vă dați seama, fără să o cereți și fără să o știți, un arc trans-american și transatlantic, o axă Paris-San Francisco, care s-a prelungit uneori până la Cluj, a erosului filosofic. Într-un echilibru de forțe uneori convergente (*Educația sentimentală*, Baudelaire, Panofsky, Puccini, Richard Strauss, muzica barocă), uneori în tensiune (Valéry *versus* Char, Jefferson, Mendès și Franklin Delano Roosevelt *versus* Lenin și Thorez, Lovejoy și Voegelin sau William James *versus* Heidegger, Marx și Nietzsche), voi doi ați fost polii dialecticii mele, figuri simetrice inverse ale unui dialog imaginar, uneori interpus prin mine, figuri complementare într-un panteon mental, într-o academie virtuală; piloni ai solidității în haosul postmodern al anilor 90, faruri în acest proces de cultivare personală, de cercetare de duranță, ea însăși haotică. Amândoi ați fost maeștri ai libertății mele, încarnări ale tăriei de caracter și siguranței calme, lipsite de aroganță. Acest dialog continuă după moartea lui Edgar prin mine și în mine, prin această combinație: memorie vie a unui defunct foarte viu pe de o parte, urmărire a unui proces în curs pe de altă parte. Două fidelități. Îmi permit să vorbesc despre asta pentru că fidelitatea în prietenie, chiar și după moarte, este o valoare care ne unește.

Ne-am întâlnit pe vremea când eram student la Școala Normală Superioară, aflată pe strada Ulm din Paris. Intrasem la această școală prestigioasă în vara lui 1989 și făceam parte din promoția L89 de la secțiunea Litere. Mă chinuisem timp de trei ani în clasele preparatorii ca să reușesc concursul a doua oară, iar reușita la concurs îmi conferea, pe lângă un tratament și un statut de funcționar la 20 de ani, un statut invidiat printre studenții francezi, ceea ce directoarea Școlii a calificat într-o zi, în fața tinerilor fermecați de aceste complimente, drept „elita națiunii”: egoul meu era flatat, îmi imaginam că mă voi bucura de câteva avantaje binemeritate și că îmi voi continua în mod agreabil studiile, fără să-mi fac griji pentru ziua de mâine; după ce îmi luasem licența în istorie, în mod expeditiv, dar cu succes, urma să mă „odihnesc” făcând,

timp de un an, un master în istorie religioasă la EPHE² și o licență în filosofie; iar apoi, evident, urma să îmi iau agregarea³. Dar mi-am dat seama curând că Școala era mai cu seamă un internat bine poziționat pe Muntele Sainte Geneviève și un stabiliment care te pregătea pentru agregare, cu o bibliotecă integrată, una foarte frumoasă și bogată, cursuri la fața locului, dar, în sfârșit, toate acestea erau adesea cam plate din punct de vedere intelectual și chiar dezamăgitoare din punct de vedere pedagogic: de altfel, Școala îmi dădea o carte de vizită care părea deja puțin devalorizată. Ni se explica că trebuia să intrăm în rețele de universitari pe care nu-i admiram neapărat. Eu eram un tânăr serios, solitar și exigent, și îmi dădeam seama de toate aceste lucruri în mijlocul unei ambiante de relaxare școlărească și de cinism carierist, care domnea printre colegii mei. Fusesem deja alertat de încurajarea pe care o primisem de la direcțiunea școlii de a ne încerca norocul în marile companii, de exemplu, ca „director de resurse umane” (DRH) în parfumerie: se apreciau acolo cadrele „literare” pentru retorica lor mondenă pe care o numeau „cultură”. Pe scurt, îmi făceam cursurile practice de nihilism, în timpul celui de-al doilea mandat al lui Mitterand: statutul școlii, cel al studiilor abstracte, umaniste, precum și cel al profesorilor din aceste domenii, chiar și al celor mai bine pregătiți, începea să fie în declin, iar orientarea către zona de „business” devenea normală. Un alt aspect: Școala Națională de Administrație (ENA), evident, o structură mică integrată în ENS care tocmai fusese creată pentru a facilita lucrurile... După ce am urmat două sau trei cursuri de drept accelerat, am cedat: ce plictiseală! Nu eram făcut pentru dreptul administrativ, căci filosofia, teologia sau istoria mă interesau cu mult mai mult... Atmosfera era cam deprimantă, dar o compensam printr-o frenezie a lecturilor și a plimbărilor prin librării (pasiune periculoasă, pe care mi-o stăpânesc cu greu chiar și după treizeci de ani, și pe care dumneavoastră ați încurajat-o cu felicitări: „oamenii nu mai știu să-și formeze o bibliotecă, este opera unei vieți, e un instrument de lucru indispensabil”).

De fapt, eu îmi căutam o academie și niște maeștri, în speranța, fără îndoială romantică, poate husserliană, a unei noi enciclopedii a științelor filosofice, realizată de mari profesori, care să reia problemele de la

² École Pratique des Hautes Études, una din cele mai prestigioase dintre înaltele școli din Franța, alături de Școala Normală Superioară și Școala Națională de Administrație, menționate și ele în text (n.t.).

³ Examenul național francez pentru a deveni profesor (n.t.).

rădăcină, începând cu criza cunoașterii și cea a umanoarelor, în ideea de a scoate societatea din cinism și din relativism. Tatonam, și am fost repede dezamăgit: fugind de neoliberalismul individualist și cinic, ca și de relativismele sociologice sau de materialismul insuficient și reducționist, am avut chiar și un moment creștin, luteran/kierkegaardian, péguyst bergsonian sau neo-thomist, ba chiar ortodox. Am obosit: în ciuda eforturilor mele, nu aveam credință! În cel mai bun caz aș fi fost un soi de „thomist fără Dumnezeu”, cum s-a calificat în glumă Edgar într-o zi: îndoielnică realizare. Dezgustat de scientismul descreierat (știința, pentru ce? Vom realiza tot ce este posibil!) și de cultura cupidității și a carierei, respingeam această absurditate fără să am geniul de a inventa un contra-sistem la înălțime și căutam ajutor, în disperarea mea, observând cu mirare cum se agită și își găsesc de lucru camarazii mei în specialități arbitrare, adesea estetice, dar care țineau de gustul privat și de plăcerea erudiției sau de afirmarea unui *savoir-faire* tehnic. Ei bine, în acest context v-am întâlnit pe dumneavoastră.

Eram un „istoric” ciudat pe strada Ulm: profesorii și studenții din specialitatea mea mă plectiseau prin îngustimea spiritului lor de erudiție, prin absența de perspectivă existențială și prin preocupările lor limitate. Intrasem la istorie din pasiune pentru adevăr, și la studiile superioare ca într-un sacerdoțiu și o misiune socială. Primele mele experiențe în cercetare, încadrată de universitatea din acea vreme, mă dezamăgiseră profund. Făceam în paralel filosofie, dar găseam Sorbona foarte ternă și mai degrabă anticar-istoricistă și școlărească decât o sursă veritabilă de cunoaștere vie, unificată. Îmi rezolasem temporar problema scriind o lucrare despre Nietzsche și istorie, sub coordonarea Elisabetei de Fontenay.⁴ Ceea ce mă interesase, dar mă lăsase tot nemulțumit: Nietzsche era și un critic, și un simptom, dar ce doctrină utilizabilă se putea construi pe această bază? Unul dintre prietenii dumneavoastră de atunci, care dăduse câteva cursuri pentru agregare la ENS, și căruia i-am vorbit despre un proiect de cercetări asupra receptării lui Nietzsche în Rusia, s-a declarat incapabil să mă ajute, dar mi-a recomandat să discut cu un cercetător care cunoștea filosofia germană și era specialist în Europa centrală și balcanică, mai calificat să ofere o părere pertinentă. Am fost invitat să trec pe la dumneavoastră.

⁴ Élisabeth de Fontenay, fostă profesoara de filosofie la Sorbona Paris IV. Opera sa cea mai cunoscută: *Le silence des Bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité* (Fayard, Paris, 1998).

Așa am făcut noi cunoștință, la dumneavoastră acasă, într-o după-amiază, la o cafea, sub cenușiul cer parizian. Această discuție, care putea să fi rămas fără urmă, sau putea să fie o conversație jenată, oarecum formală sau plată, a luat în realitate o turnură uimitoare. Eu încercam să vă explic interesul meu pentru Nietzsche și începeam să răspund întrebărilor dumneavoastră despre parcursul meu și, de fapt, despre motivele profunde ale acestui interes, atipic pentru un tânăr „istoric”, pentru Nietzsche. Probabil că profilul meu v-a stârnit curiozitatea: agregat în istorie, normalian, rusofon și germanofon, care se interesa de filosofia germană, care mărturisea ca un înțelept antic că „se afla în căutarea unui om” demn de acest nume la universitate și la școala normală, un tânăr idealist, sincer, evident de stânga dar dezgustat de stânga de atunci, un ateu care nu era nici materialist, nici laic, dar care era locuit de întrebări metafizice și de concepții spiritualiste. Nu știu dacă aceasta a fost prima sau cea de-a doua întâlnire a noastră, dar Nietzsche în Rusia sau oriunde altundeva a devenit repede un subiect secundar, în timp ce starea universității, a predării istoriei și filosofiei, plictiseala unei cercetări bătrânicioase fără mize și perspective și experiența mea cu aceste mizerii au căpătat prioritate. Căci și dumneavoastră erați de acord cu asta și aveți nenumărate anecdote și considerații care amestecau amintiri din parcursul dumneavoastră personal cu o privire generală asupra situației. Încrederea între noi s-a instalat repede, căci, revenind la Nietzsche, mi-ați dat un sfat de lectură („Citiți Gianni Vattimo! Este un interpret al lui Nietzsche pe care îl apreciez, deoarece vede bine mizele actuale”), adăugând o frază neașteptată: „E homosexual, sper că asta nu vă jenează, căci nu-mi plac reacțiile vulgare asupra acestui subiect”. Acest lucru a contribuit fără îndoială să spargă definitiv gheața între noi. Nu cred că pasiunile mele intelectuale sunt sublimări pure a ceea ce se numește astăzi „orientarea sexuală”, dar eram pe atunci un suflet aflat în suferință, și tânărul homosexual însingurat care eram s-a simțit acceptat pe deplin, și nu s-a eschivat de răspunsul care i-ar fi satisfăcut mândria, iar acest lucru a conferit un caracter de încredere, de loialitate și de siguranță morală în raporturile noastre. Acesta este probabil unul din motivele omagiului pe care vi-l aduc astăzi. Eram atunci la începuturile „eliberării gay”, față de care ați fost critic în numeroase privințe, și pe care continuați să o criticați sub forma avatarului său LGBT de astăzi, dar am știut în ziua aceea că nu sunteți ceea ce se numește un „homofob”, în ciuda unor formule polemice care ar putea fi înțelese greșit.

Descoperindu-vă, istoricul din mine – deformare profesională – și-a făcut, pe parcursul timpului, destul de repede o imagine despre dumneavoastră, bazată pe o biografie conturată pornind de la amintirile dumneavoastră, pe care o compilam încetul cu încetul în mintea mea: foarte repede, acest domn Karnoouh mi-a explicat numele său exotic, pe care eu îl pronunțam cu prudență „carnohu”, întrebându-mă dacă nu cumva trebuia să spun „karnu”. Origini evreiești din Europa de Est. Numele venea de la un preot „karait” (tipul acela de „protestanți ai iudaismului”, fără rabini, pe care naziștii, mi-ați explicat, nu i-au persecutat deloc în Lituania, ci în Estul Ucrainei): stranie rezonanță cu educația dumneavoastră în conformitate cu o altă reformă, cea de mic calvinist trecut de la un popor ales la altul. De partea mamei, familie din Polonia-Lituania („ei nu-i plăceau deloc polonezii, antisemiți”), o mamă care nu iubea deloc nici sionismul, de altfel. Nu am întâlnit-o niciodată, mi-ați vorbit uneori de ea, această doamnă în vârstă al cărei accent mi-l imaginam, foarte demnă, dură uneori, care a murit la câțiva ani după întâlnirea noastră. Întreaga familie maternă dispărută, înghițită de „soluția finală”, fără să lase urme; ați păstrat câteva fotografii, vestigii ale unei lumi de ieri, pierdută pentru totdeauna. Într-o recenzie la cartea dumneavoastră *Europa Post-comunistă*, pe care am publicat-o pe site-ul Parutions.com în septembrie 2004, și care se intitula „Prezența unui rebel”, am schițat originile psihologice și biografice ale operei dumneavoastră politologice și antropologice în aceste câteva rânduri: „Firele acestui destin s-au legat în tinerețea unui om născut în ajunul celui de-al Doilea Război Mondial într-o familie de negustori evrei din Europa Centrală, confruntată cu experiențe fondatoare pentru un copil: diferența între culturi, nebuniile identitare, tragicul Istoriei. Karnoouh n-a uitat niciodată violența și impredictibilitatea acesteia, fragilitatea adevăratei culturi, importanța umanității autentice (trăită, de exemplu, la acești protestanți din Cevennes, care l-au protejat împotriva noului tip de dragonade⁵ și care i-au arătat noblețea credinței lor) când acești Leviatani care îl înconjoară pe omul modern se dezlănțuie fără limite, pentru a atinge exaltarea puterii lor...” Ca să fim preciși, ar fi trebuit să spun începutul celui de-al Doilea Război Mondial,

⁵ Dragonadele erau un tip de politici ale lui Ludovic al XIV-lea de a intimida familiile hughenote din Franța (pentru a-i determina să plece din țară sau să se convertească la catolicism) care presupuneau încartiruirea dragonilor în casele protestanților, cu permisiunea de a face acolo ce doreau (*n. trad.*).

începutul lui 1940, cum ne amintește această aniversare. Tatăl dumneavoastră, soldat în armata franceză, capturat de nemți în aprilie 1940 la începutul dezastrului, își petrecuse perioada războiului într-un Stalag⁶, protejat de uniforma sa. În ce vă privește, fuseserăți trimis la țară în zona „liberă”, foarte în sud, și de atunci ați cultivat o fidelitate pentru momentul acela al întâlnirii cu ruralul și țărănimea franceză, atunci când vă întorceați vara în Cevennes: am sfârșit prin a vă vizita acolo de curând. Ateu, dar fidel în același timp acestei comunități de oameni simpli, dar drepți, cu principii etice înrădăcinate solid în pământul camisarzilor⁷, ați cântat uneori Cevenola între tombolă și slujba de la biserică, ascultând cu o bunăvoință ușor sceptică predica din templu. Evreilor care credeau că recunosc în dumneavoastră, prin nume, un co-religionar sau măcar un evreu ateu și care încercau să lege o complicitate pe acest fundament comunitar care vă este străin, le răspundeți cam rece, cu o prefăcută mirare: „Sunteți în eroare. Eu sunt reformat!” Această evaziune de a fi calificat, care nu are nimic din pretinsa „ură de sine” (râdeți de această explicație psihologică, bună la toate) mă amuzase: îmi amintea de cea a foarte laicului meu bunic Roger, inspector al fiscului, care îi trimitea la plimbare pe martorii lui Iehova cu un scurt: „Sunt musulman”, care le închidea pe dată gura și punea capăt prozelitismului lor.

Tatăl dumneavoastră era om de afaceri, și vă inițiasse în secretul afacerilor în idiș: „Gott ist Gott, aber Geschäft ist Geschäft”⁸. La 16 ani intrați la Tinerii Comuniști, și aveți să rămâneți zece ani în Partidul Comunist Francez. Am fost surprins să aflu că ați fost exclus din partid în urma unei reuniuni convocată ca să vă faceți autocritica. Nu pentru că ați fi fost un deviaționist care critica prea mult marxismul, ci pentru că ați refuzat să susțineți candidatura lui Mitterand: „Nu putem susține”, ați spus atunci partidului și mi-ați repetat-o rememorând faptele după treizeci de ani, „ministrul de interne și al justiției din vremea războiului din Algeria, omul care a refuzat să grațieze condamnații la moarte din FLN”⁹. Prin

⁶ Lagăr german pentru prizonierii de război, prescurtare de la *Kriegsgefangenen-Mannschaftsstammlager* (n.t.)

⁷ Camisarzii erau hughenoții din Cevennes care s-au răsculat în secolul al XVIII-lea împotriva revocării Edictului de la Nantes (n.t.).

⁸ „Dumnezeu e Dumnezeu, dar afacerile sunt afaceri”.

⁹ FLN – Front de Libération Nationale, organizația de eliberare națională a algerienilor, care, printre altele, a comis atentate împotriva unor ținte franceze și care a fost reprimată sângeros în timpul războiului din Algeria (n.t.).

urmare, „reformatorii” anilor 80 nu vă stârneau deloc simpatia. De fapt, dumneavoastră erați cel care reproșați PCF-ului devierea: partidul era cel care deviasse de la linia justă... cea a marxismului revoluționar. Și atunci un Program comun! Mi-ați explicat atunci că nu mai votaserăți de ani de zile. Dar această critică a PCF-ului de după Waldeck-Rochet nu avea nimic de a face cu validarea marxism-leninismului oficial: materialismul dialectic stalinist era un catehism sărăcăcios și discutabil din punct de vedere științific, ba chiar de-a dreptul fals, și de altfel „socialismul științific” era o iluzie scientistică a secolului al XIX-lea, iar școala de partid, în ciuda câtorva profesori bunicei, era sclerozată și obtuză... Ați fost și rămâneți un marxist, dar, mi-ați spus distingând ceea ce este viu de ceea ce este mort (reiau aici formula lui Croce despre Hegel): „rămân valabile din marxism lupta de clasă în epoca modernă, acumularea primitivă a capitalului și scăderea tendențială a profitului, dar istoria de la origini și antropologia lui Engels, apoi la Morgan, asta e caduc”. Dar dumneavoastră v-ați dat seama de asta grație parcursului de antropolog. Un parcurs pe care tatăl dumneavoastră nu-l înțelegea nici din punct de vedere politic, nici profesional. V-ați reconciliat, până la urmă, asupra punctelor esențiale, după ani și ani de distanță. Vorbeam uneori despre asta: proiecțiile părinților și decepția pe care probabil că le-o provocăm atunci când o luăm pe drumuri ocolite, greu de conceput pentru ei, dar esențiale pentru a deveni ceea ce suntem cu adevărat.

Căutarea lucrurilor către care aspirăm: iată o problemă care mă munea și în anul 1990. M-ați pus atunci în gardă cu privire la tentația ENA. Spuneți că trebuia să fac cercetare, adevărată cercetare, să studiez, să meditez, să scriu în mod liber. Departe de conformisme. După instinct, și urmând pe maeștri. Maestrul, iată ce căutam și eu pe atunci, și venind la dumneavoastră, ca și la alții în diferite momente ale vieții mele, speram în secret să găsesc. Dar mai ales căutam să evit carierele sterile și plictisitoare. Dumneavoastră înșivă intraserăți în antropologie din întâmplare, după ce fusese cât pe ce să deveniți... chimist! Inginer-doctor, vă petreceați timpul ascultând la radio sau citind, și într-o zi ați descoperit etnologia prin intermediul *Tropicelor triste*. Textul superb al lui Claude Lévi-Strauss, pe care l-ați deschis la sfatul unui prieten, în timp ce un tehnician făcea experiențe; a fost o revelație: într-o proză admirabilă, maestrul vorbea despre sălbatici și moderni, despre „rase” și despre umanitatea comună, despre structurile istoricității, despre

dispariția diferenței în India și în Brazilia. Pe scurt, el își povestea expedițiile, își definea meseria și își mărturisea sentimentele față de mutațiile lumii. *Tropice triste* a devenit una din referințele dumneavoastră, și, deși ați devenit foarte critic în anumite privințe față de Lévi-Strauss, despre care ați scris mai târziu, el a inspirat scriitura dumneavoastră îngrijită, dar și gustul dumneavoastră de memorialist pentru marginaliile călătoriei științifice, precum și sensibilitatea de memorialist ironic în mijlocul sălbaticilor sau al modernilor. Căci ați descoperit odată cu hermeneutica, împotriva lui Lévi-Strauss și a unui anumit tip de pozitivism structuralist, împreună cu alți autori, că observatorul etnolog, departe de a fi un om de știință pur, este un interpret și nu poate face abstracție de sine însuși în calitatea lui de occidental al modernității tardive. În științele umane, fenomenul nu este niciodată prins într-o relație pură între subiect și obiect – și vom reveni asupra acestei reflecții.

V-ați făcut studiile sub protecția binevoitoare și îndepărtată a lui Raymond Aron, marele profesor de la Sorbona, care, fiind un marxolog patentat al dreptei liberale, avea oarece afecțiune pentru tinerii marxiști, dar și pe lângă sociologii epocii (Henri Mendras ș.a.). Intrarea la CNRS v-a fost facilitată de o întâmplare fericită și neașteptată, îmi amintesc de această anecdotă care vă uimise atunci: în timp ce vă prezentați candidatura într-un interviu în fața unui mandarin al epocii, vi s-a pus deodată întrebarea dacă stăpâneți calculul integral, ceea ce era o competență fascinantă pentru sociologii „literari”; ați răspuns afirmativ, din simplă onestitate, dar ați remarcat această naivitate care vă făcea să râdeți sau doar să zâmbiți. Căci dumneavoastră înțelesați corect excesele modelizării și mai ales vanitatea fantasmei matematice în științele umane, care prea adesea dau vrabia din mână pentru cioara de pe gard și se încapățânează să maimuțărească științele exacte până când se îndepărtează total de ceea ce este esențial. Câțiva ani mai târziu, unui alt mandarin, care judecase cu dispreț lucrările dumneavoastră, care erau după el prea impresioniste, subiective, calitative, pe scurt, „literare”, i-ați răspuns pe bună dreptate la raportul așa-zis obiectiv pe care vi-l făcuse acest politehnician limitat printr-o scrisoare în care îl invitați să citească câțiva clasici care au scris despre interpretare și despre validitatea abordării hermeneutice, dar și, mai ales, să-și amelioreze limba franceză și să o respecte.

Discutând despre parcursul dumneavoastră și parcurgându-vă bibliografia, am observat repede lucrările inițiale pe care le-ați scris despre țărănimea franceză de la începutul anilor 70: am o datorie de onestitate să spun că nu le-am citit niciodată. Credeam că le ghicesc conținutul, pe care mi l-ați povestit pe scurt, și asta îmi ajungea. Știam că acel sejur în Lorraine contase mult pentru dumneavoastră, căci v-ați numit una din fiice astfel la puțin timp după aceea. Dar mai ales observasem, evident, continuitatea cu interesul dumneavoastră pentru țăranii mai arhaici din România, și credeam că aceasta era legătura dintre primele studii (în „spiritul Mendras”) și orientarea definitivă către România rurală. Una din prietenele dumneavoastră vă tachina pentru „pasiunea” pentru țăpârlani. Într-o manieră glumeață sau poate naivă, ea voia să spună că ați sesizat miza antropologică profundă a acestui fenomen. Firul director care duce către opera dumneavoastră majoră se află fără îndoială în problema arhaismului și a modernizării în lumea rurală. Dar am înțeles că ați ajuns la țăranii de la Est de Balcani nu în urma unui proiect, ci un pic din întâmplare – o întâmplare care, desigur, era legată de curiozitatea pentru lumea părinților dumneavoastră. Astfel, încet-încet, România v-a devenit o a doua patrie.

În momentul în care v-am întâlnit, tocmai publicaserăți marea dumneavoastră carte, *L'invention du peuple, Chroniques de Roumanie*¹⁰. Mi-ați oferit în 1992 un exemplar cu dedicație, pe care l-am citit pe alocuri cu dificultăți (critica lingvisticii structurale și a dezbaterilor din jurul acesteia), pe alocuri cu ușurință (istoria, reflecția filosofică sau politică), dar care m-a frapat întotdeauna prin acuitatea privirii, prin seriozitatea analizei, prin soliditatea judecății și siguranța calmă. Și prin frumusețea stilului. În spatele titlului modest de „cronici” se afla o culegere de studii precise, care îmbinau trecutul cu prezentul, tratând în creuzet Europa ca ansamblu spațio-temporal discontinuu, departe de retorica abstractă a ideologiei „europene”. Citeam această carte și ca pe o scufundare într-un spațiu care era „ruda săracă” a Rusiei, tot ortodoxă, dar încă și mai țărănească la mijlocul secolului XX (în lipsa unei industrializări înainte de Primul Război Mondial, apoi a modernizării „staliniste” între cele două războaie), țară „latină” în mod fictiv, la fel

¹⁰ Editions Arcantère, 1990. Traducerea în română – *Inventarea poporului-națiune. Cronici din România și Europa Orientală*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2011.

cum în mod fictiv era greco-bizantină și urmașă a Bizanțului și tot așa precum Bucureștiul era în mod fictiv un „mic Paris”. (Citeam în paralel pe atunci pe istoricul naționalist Nicolae Iorga despre mitul măgulitor al României bizantine: datorită dumneavoastră, de atunci, îi ascult pe istoricii sau intelectualii români cu sensibilitate față de reminiscentele acestei „invenții” a imaginației identitare). Am intrat, datorită dumneavoastră, în istoria și etnologia contemporană a României lui Ceaușescu la puțin timp după căderea răsunătoare a Conducătorului, această răsturnare recentă al cărei caracter l-ați ghicit de îndată: o lovitură de stat deghezată în revoluție.

Această carte magistrală, *Inventarea poporului-națiune*, urma să o recenez eu, istoric al Rusiei, mult mai târziu, în *Revue des études slaves*, pentru reeditarea la peste douăzeci de ani de la apariție, cu sentimentul că făceam cunoscută altora, prin mărturia mea, o operă stimulatorie care merita atenție nu doar din partea specialiștilor sau amatorilor de cunoștințe despre România. Acest salut constituia recunoștința mea publică pentru rolul pe care l-ați avut în reflecția mea de istoric al ideilor. Bineînțeles că plasez volumul în seria cărților dumneavoastră care constituie ansamblul unei opere: mă gândesc mai întâi la *Adieu à la différence* (Arcantère, 1993), care apărea în momentul când am făcut cunoștință; apoi la *Post-communisme fin de siècle, Essai sur l'Europe du 21ème siècle* (L'Harmattan, 2000). Apoi *L'Europe post-communiste, Essais sur la globalisation* (L'Harmattan 2004). Nici gând să uit de articolul dumneavoastră despre scurta călătorie pe care ați făcut-o în Moldova, în *Perspectives roumaines, du Post-Communisme à l'intégration européenne* (L'Harmattan 2004). Prietenia noastră a fost ritmată de cărțile pe care mi le-ați trimis cu dedicație și de lectura lor, uneori urmată de câte o recenzie, iar seria acestor cărți constituie, pe o etajeră, simbolul material al angajamentului dumneavoastră intelectual și politico-reflexiv în universitate, în România, în Franța și în Europa în ultimele patru decenii.

Înainte de a spune câteva cuvinte despre ceea ce am reținut din gândirea și din scrierile dumneavoastră, permiteți-mi să vorbesc despre omul Claude Karnoouh și despre raporturile noastre pe plan uman și personal, independente de mizele intelectuale. Voi pleca de la întâlnirea noastră emblematică, ce a fost astfel pentru că dumneavoastră sunteți și erați și atunci un om întreg, pe care îl caracterizau – și în caracterizează

– o anumită franchețe, seninătate, încredere, ospitalitate și deschidere. Toate acestea, desigur, în moduri care se declină în funcție de persoane și circumstanțe, cu simțul momentului oportun (*kairos*, cum vă plăcea dumneavoastră să spuneți) și pe baza unei evidente capacități de a judeca, sociologic și psihologic. Această facultate de observație și analiză rapidă, formată desigur prin experiență, era deja acolo atunci când v-am întâlnit. Ea este cea care vă permite să cerneți profilurile, ca un psiholog intuitiv: este de altfel una din plăcerile dumneavoastră, cred, aceea de a studia sufletul omenesc în diferența sau în particularitatea sa, la interfața factorilor explicativi, menținând în același timp un simț al misterului și uneori al insesizabilului; aceasta explică gustul pe care-l aveți pentru roman (de la Balzac la romanul polițist) și pentru memorialiști. Această privire drept în ochi, care pătrunde în suflete și în inimi (sau încearcă să o facă), este cu siguranță deschisă, cu prudență, la apariția unor semnale noi și capabilă să urmărească evoluția și schimbarea la celălalt, precum și să reflecteze la motivele acestora, fără a renunța: o muncă de durată, continuată în mod inconștient, cu momentele ei de concluzii provizorii. De ajustare. Mi-ați arătat câteva eșantioane. Știu că am făcut și eu obiectul ei. Am încercat să o fac și eu, de partea mea, în felul meu. Acest lucru nu a dăunat raporturilor noastre, pentru că nu constituia un obstacol la încredere și nici la schimburile sincere asupra esențialului. Era chiar o condiție a aprofundării relației noastre. A situa, a clasa, a califica, a identifica, a face legături, a defini – meseria dumneavoastră, viața. Act al cunoașterii hermeneutice, această apropiere dinamică a celuilalt, această tentativă – cel puțin – de a urmări un personaj în devenire era o manifestare a inteligenței dumneavoastră sociale, capacitate senină de investigație a jocului lumii, legat intim și dialectic de acțiune și de relația cu ceilalți și cu natura.

Am văzut în această facultate de a observa și de a analiza, în punerea ei în practică în timpul schimburilor noastre precum și în ceea ce puteam vedea din viața dumneavoastră pariziană, capacitatea răbdătoare și durabilă de înțelegere a realului antropologic: un eșantion al meseriei dumneavoastră. Putem oare disocia omul de pasiunile sale private sau profesionale, cel puțin atunci când profesia corespunde unei opțiuni? Ceea ce îmi apărea cu claritate și rămâne evident și astăzi pentru mine este că ați trăit liber o existență însetată de cunoaștere asupra lumii.

Ar fi o prostie să spun că m-ați primit ca pe un cobai timp de treizeci de ani și că ați fi urmat o metodă de câștigare a încrederii pentru interviu, propunându-mi brelocuri sau sticlă colorată ca unui „primitiv” pe care să-l convingeți să vorbească în scopul de a-l analiza. Mai întâi pentru că eram cu totul „modern”, și nu un „sălbatic” pentru dumneavoastră, nici măcar un „arhaic” relativ din fundul Balcanilor. (Adevărații primitivi, îmi spuneți adesea, sunt rari și pe cale de dispariție; pentru un antropolog, un Roman din Antichitate este deja un modern! Nu, primitivii erau poate Grecii din epocile homerică sau presocratică, sau „sălbatici” melanezieni ai prietenului dumneavoastră Remo Guidieri, care ar putea poate să ne ajute să ne facem o idee despre cosmologia presocratică!”). Dar acest paradox anecdotic îmi permite să subliniez ceva care merită atenție: hermeneutica nu doar că nu se limitează la o epocă sau la un cadru geografic, dar ea nici nu exclude prietenia!

Este de asemenea adevărat că adesea devenim prieteni cu cei pe care îi studiem și pe care nu i-am redus niciodată, în manieră instrumentalistă, la simpli informatori. Și opusul este adevărat: prietenul se supune, uneori fără să-și dea seama, privirii cognitive și analitice a particularului pe un fond general, sociologic. Adevărul este că interpretarea care se folosește de instrumente analitice și de scheme abstracte pentru a deconstrui și recompune ceea ce este complex se practică de manieră naivă în toate raporturile umane, definite de ceea ce numim intersubiectivitate. La fel cum ancheta antropologică se bazează pe încrederea pe care trebuie să o stabilești, fără a viza prietenia și afecțiunea ca atare, în mod specific sau prioritar, ci înțelegerea unei comunități, a reprezentărilor și regulilor sale, tot așa prietenia face posibilă această cunoaștere hermeneutică a celuilalt, care este și el un individ într-un context cultural și social, pe scurt – antropologic, tot într-o atmosferă de intersubiectivitate, dar aici într-un context în care împărtășim ceva cu celălalt. Altfel spus, diferența specifică a prieteniei este afecțiunea și caracterul în general dezinteresat al punctului de vedere științific în relația respectivă. Dar prietenia se hrănește din cunoașterea celuilalt și din descoperirea unor aspecte noi ale lumii prin intermediul acestuia. Ce este oare prietenia dacă nu o plăcere de a fi împreună bazată pe afinități electivă, misterioasă sau capricioasă („pentru că era vorba de el, pentru că era vorba de mine”, cum spune Montaigne), care trece testul condiției umane comune și împărtășește bucuria sau suferința lumii?

Arta prieteniei pe care mi-ați arătat-o a fost de la bun început, în experiența mea, făcută din ascultare, memorare și reflecție de-a lungul timpului, din observații și sfaturi și, în anumite împrejurări, din cuvinte reconfortante, iar toate aceste manifestări sunt dovada atenției dumneavoastră subtile și preocupării sincere pentru fericirea sau împlinirea celuilalt, pentru „realizarea” tânărului care eram în diferitele dimensiuni ale vieții. Dar n-aș vrea să vă zugrăvesc un portret de înțelept în robă, cum spunea Pascal. Îmi amintesc de asemenea râsul dumneavoastră șugubăț, momentele rabelaisiene și plăcerea dumneavoastră pentru formule argotice populare, muncitorești sau țărănești; se exprimă aici o parte din viziunea dumneavoastră realistă asupra vieții, cum ar fi spus Bakhtin, plină de un simț tragicomic al limitelor. Am fost frapat de la început, și durează deja de treizeci de ani, de umorul dumneavoastră, această ironie în fața ipocriziilor și de simțul pe care-l aveți pentru deriziunea celor omenești, și uneori auto-deriziune. Lucid în ce privește micimea și meschinăriile, lașitățile și mizeriile, nu mi-ați părut niciodată deprimat sau prea descurajat. Doar o anumită tristețe înduioșată uneori, dar controlată de spirit: n-aș spune că sunteți un cerebral pur, dar cred că vă stăpâniți destul de bine emoțiile și vă țineți în frâu pasiunile, pentru că rămâneți întotdeauna, mai presus de orice, un spectator al dumneavoastră înșivă, și luați distanță prin gândire. Acest „*self-control*” funciar mi-a oferit probabil siguranță și v-a conferit, în ochii mei, imaginea unui frate mai mare cerebral, solid și înțelept. Dar și pe cea a unui *bon vivant* aflat departe de asceză, plin de vivacitate. Un epicurian rezonabil față de hedonism – temperat și blajin, celebrând plăcerile și bucuriile vieții (mai demult, rugby-ul, cu musafirii dumneavoastră ospetele, cafeaua, tutunul, băuturile bune, muzica, iar cu femeile, adesea, galanteria și seducția). În amintirea mea, imaginea întâlnirilor noastre face ca aceste momente să alterneze: laturile dumneavoastră pragmatice, practice, aproape materialiste (în mod justificat), față de care mă simt, de treizeci de ani încoace, ca în fața tatălui meu, un visător cu ochii deschiși, distrat și neîndemânatic; laturile intelectuale riguroase și bogate, și aici mă mulțumesc să vă urmez; ieșirile umoristice și vorbele de duh, în care se arată disprețul pe care-l aveți pentru gura lumii; în sfârșit, momentele dumneavoastră visătoare de poezie și respect pudic și scrupulos al sentimentelor, când căutați și adesea și găsiți cuvintele potrivite, pline de finețe și delicatețe care să dea seamă de o situație sau

de o stare de spirit. Toate acestea într-un limbaj foarte îngrijit: „am avut o bună educație burgheză, am învățat codurile diferitelor situații”, spuneți adesea remarcând cu un surâs bâlbâielile și confuziile între registre.

Am spus într-un text despre dumneavoastră, într-o zi, că trăsătura dominantă pe care o aveți este, după mine, o anumită siguranță, trăsătură pe care o găsesc seducătoare, căci am căutat atâta vreme maestrul secreți ai timpului nostru; pentru mine, conversația dumneavoastră se caracterizează prin expuneri clare a ceea ce știți și a întrebărilor pe care vi le puneți, bine definite și prezentate într-o manieră sintetică și expresivă, ca un adevărat profesor, dar și prin capacitatea dumneavoastră de a pune degetul pe rană atât în ceea ce vă privește, cât și în ce-i privește pe ceilalți, și de a critica discursurile mergând drept la țintă. Toate acestea se leagă de formula pe care o folosiți deseori: „dar, ia spuneți!”, falsă întrebare, interpelare adesea un pic ironică, ce anunță în general o obiecție fatală, pe care interlocutorul nici măcar n-o sesizase, dar căruia îi livrați deîndată sub nas punctul litigios, nu fără oarecare cruzime de cele mai multe ori; este adevărat că aceeași formulă poate fi uneori dovada unei curiozități autentice și a unei dorințe de a primi clarificări.

Dragul meu Claude, nu voi mai insista asupra micilor ritualuri ale întâlnirilor noastre, între cafele și ieșiri la braserie, vizite la Paris, în mod excepțional în Lozère sau în România unde v-am fost oaspete pasager când mi-ați arătat Bucureștiul și drumurile României prin munți și prin câmpii și la Sibiu/Hermannstadt. În ultimii ani, discuțiile și apartamentele noastre au fost populate de pisici. Iată o afinitate nouă între noi, după istorie, antropologie, filosofie, literatură sau limbi. În România, între agapele locale, am conversat în mod agreabil despre moștenirea latină și cea slavonă, despre ortodoxie și arta populară, care vă este dragă. Îmi pun uneori întrebări despre gustul dumneavoastră pentru colecțiile de mici obiecte. Vă datorez mulțumiri pentru două icoane pe sticlă care veghează o cameră din apartamentul meu din Paris. Și era cât pe ce să uit să menționez simțul dumneavoastră pentru eleganță, atenția față de pantofii de piele, de hainele de calitate și bineînțeles de pălării, încă ceva ce avem în comun.

Dragul meu Claude, am vorbit de prietenie și tovărășie, dar ceea ce vă datorez este și – poate mai ales – ceea ce am învățat sau am înțeles mai bine pe parcursul acestor ani cât v-am frecventat. Aș vrea să încerc să mă refer, retrospectiv, la aceasta. Nu mă întâlnesc cu dumneavoastră

pentru a-mi rezolva problemele filosofice, dar s-a dovedit că ați fost interlocutorul meu privilegiat în această privință, și, în mod mai general, în ce privește științele umane și sociale. Ați fost de asemenea una din referințele mele în ce privește aprofundarea conștiinței mele politice. Firește că pentru intelectuali separația între politic și teorie este destul de artificială. Aș vrea să vorbesc acum despre asta.

Din punct de vedere politic, vă datorez cu siguranță o critică radicală a ultimelor mele iluzii sau speranțe în posibilitățile politicului în „democrațiile” așa-zis liberale din Franța și din Europa, precum și asupra naturii relațiilor internaționale de la începutul erei de după Războiul Rece. Nu eram cu totul naiv cu privire la aceste subiecte, dar mi-ați dat încredere, m-ați făcut să citesc autori importanți, adesea ocultați de media și universitate, și m-ați făcut să gândesc mai radical. Într-un cuvânt, m-ați făcut să iau în serios cele mai bune analize marxiste sau cel puțin de stânga anti-imperialistă (de exemplu Georges Corm). M-ați determinat să mă debarasez de brizbrizurile care liniștesc conștiința stângii „moderate”, să văd ipocrizia și să reiau analizele comuniste de altădată cu mai puțină condescendență, ignorând retorica lor cenușie depășită, de care era *de bon ton* să-ți bați joc. (Nu era cazul să aruncăm și bebelușul odată cu apa din copaie).

Cât despre relațiile internaționale, cititor cum eram de *Monde Diplomatique*, ca și Chevènement suveranist critic al NATO, al lui Reagan și Bush și al războiului din Golf, am înțeles mai bine proiectele ascunse în spatele „noii ordini mondiale”, față de care Franța și Europa nu opuneau nicio rezistență vizibilă. Către anul 2000, amenințarea „noului secol american” cu dimensiunile lui tehnice, militare și economice era pentru mine prezentă. Iată că o vedeam avansând metodic, mai ales prin intermediul ideologiei neo-conservatoare. De altfel, dumneavoastră m-ați făcut să-mi dau seama mai clar de caracterul incurabil al construcției europene în Vest. Sigur că aș fi votat oricum împotriva tratatului de la Maastricht și înainte să vă cunosc, dar viermele era în măr de la început, de la Planul Marshall. Inutil să spun că acestea mergeau mână în mână cu critica radicală a social-democrației și a bilanțului lui Mitterand, cu care ați fost întotdeauna de o duritate fără milă, care uneori m-a surprins dar pe care am ajuns încetul cu încetul să o găsesc justificată. Trebuie să adaug aici faptul că m-ați făcut să devin conștient de caracterul „cardinal” și central al chestiunii palestiniene și de realitatea

hiper-violentă a politicii de ocupație israeliene. Eu formulam deja pe atunci critici clasice de stânga la adresa Likud, dar credeam că pot „salva” sionismul de stânga; m-ați obligat să văd istoria adevărată a sionismului și natura sa de naționalism colonizator și militarist. Toate acestea au fost confirmate permanent de întreaga politică israeliană cel puțin de după asasinarea lui Rabin, și sunt din ce în ce mai evidente sub domnia lui „Bibi”. Tot acest proces de învățare a geopoliticii mergea mână în mână cu considerarea raporturilor sordide, dar foarte reale, între state și operațiunile secrete desfășurate în interiorul altor state (spionaj politic sau economic, acțiune a serviciilor etc.), a chestiunilor militare, și a unei serii întregi de alte probleme care de obicei erau evitate sau tratate cu eufemisme, pentru că ele stau mărturie pentru violența imensă a vieții internaționale a statelor. Realismul sănătos marxist-leninist, uneori de un cinism zdrobitor, contrabalansa în mod binevenit „buna mea educație”. *Catharsis*.

Tot dumneavoastră mi-ați arătat, ca să o spun ca un hegelian, că interiorul și exteriorul se află într-o relație dialectică. Pudoarea suspectă a mass-media, *parti-pris*-urile lor atunci când denunță abominațiile lumii (crimele de război ș.cl.) trebuia să ne dezvăluie faptul că legăturile murdare, lobby-ul și operațiunile de manipulare în masă sunt esențiale în funcționarea societăților noastre. Fabrica de consimțământ se sprijină pe mașina dezinformării, finanțată din gros, și pe rețele de jurnaliști, de ideologi și politicieni, agenți infiltrați ai unor puternice interese private sau străine. Tot ce se numește astăzi în mod stupid „complotism” era în mare măsură purul adevăr, iar viclenia diavolească era să te faci să crezi că acestea nu există. Pe acest plan, lectura lui Noam Chomsky, a lui Jean Baudrillard și a lui Guy Debord a însoțit cursul dumneavoastră de politică. Prin dumneavoastră am realizat importanța imposturii în jocul democrațiilor burgheze, iar cea mai mare impostură este de fapt mitul transparenței. Mi-ați dat exemple în lumina ideologiei și mi-ați arătat realitatea alienării. Discursul dumneavoastră de o luciditate crudă era pentru mine o punere în practică actualizată a scrierilor lui Machiavelli. Am învățat, prin dumneavoastră, să trăiesc cu această evidență adesea insuportabilă pentru alți oameni: societatea occidentală este un sistem al cărui adevăr nu poate fi spus, în care dispozitivului de exploatare i se adaugă minciuna de masă în diferitele sale ipostaze (dezinformare, distracție, educație trivială și consum).

Pentru fostul votant al socialiștilor, educat într-o familie de stânga, critica radicală a social-democrației pe care m-ați încurajat să o fac prin remarcile dumneavoastră tranșante și prin analizele lipsite de concesi a rămas linia pe care am urmat-o de atunci. Desigur că puteați miza pe un teren favorabil. Când v-am cunoscut, mă consideram apropiat de Chevènement – o poziționare aproape uitată astăzi, tipică pentru un profesor, pentru un mic-burghez intelectual, despre care mi-ați arătat că era iluzorie, sterilă și naivă, din punct de vedere obiectiv un impas și o pierdere de timp, dar care mi se părea atunci a fi demnă și singura posibilă pentru o stângă republicană patriotică și integă, nu neapărat revoluționară, dar în mod autentic reformistă și suveranistă față de NATO și de imperialism, între un PS corupt mental și moral, pe de o parte, și un PCF muribund deja. Evoluția mea începuse în adolescență, perioadă de conștientizare politică: educat în admirația față de Mitterand și cu speranța stângii instituționale, remarcasem, la fel ca toată lumea, debandada de după 1981 și îi căutasem cauzele. Eliminând încet-încet argumentele slabe (cum că ar fi din vina... dreptei, a prostiei poporului ingrat, a crizei economice), am înțeles că abilitatea lui Mitterand ținea de un cinism care nu avea nimic de a face cu mitul marelui om și cu lirismul romantic care vorbea despre puritatea idealurilor Sfinției Sale „Stânga”. După ce aflasem din timp legenda conform căreia Mitterand se dăduse cu opoziția, am putut observa, grație acestor avantaje pe care le prezintă o memorie bună, onestitatea, căutarea sinceră a adevărului istoric, metoda comparată și folosirea logicii, că distanța între discurs și fapte creștea în mod vizibil după „schimbarea spre rigoare neoliberală”, și că în ciuda explicațiilor disperate ale discursului oficial al PS-ului, bravii socialiști mințeau pur și simplu. Iritat de această propagandă infantilă, deci disprețuitoare, și de guvernul Fabius care arunca principiile la gunoi („socialismul este informatizarea și formarea profesională”, *sic!*) și care practica un amestec de oportunism și de discreție cu scop electoralist, votam totuși cu Mitterand împotriva lui Chirac după coabitare, dar Rocard și deschiderea către centru nu mă consolau nicidecum pentru iluzia mea lirică pierdută. Când v-am întâlnit, mă consideram un simpatizant al vechii aripi stângi a PS-ului, dar deja primul război din Irak, supunerea față de NATO, precum și deriva europeistă care pregătea Maastrichtul și afacerile din timpul celui de-al doilea septenat al lui Mitterrand mă convinseseră că partidul lui

era irecuperabil. Speram în mod confuz în renașterea unui partid de stânga care să nu fie partidul comunist, prea puțin seducător atât prin insistența sa asupra muncitorilor, naivă din punctul meu de vedere, cât și prin declinul său deja avansat și supunerea față de PS. Ei bine, și atunci a început discuția noastră politică. În anii aceia de sfârșit de secol XX, am experimentat rigoarea dumneavoastră radicală, desigur, liberală în formă și amicală în purtări, dar intransigentă pe fond, care deconstruia orice iluzie neo-social-democrată sau „republicană” retro atât prin empirismul istoric și jurnalistic serios, cât și prin întoarcerea la fundamentele ideologice, sau mai degrabă politico-filosofice. Și, fără îndoială, datoraz precizărilor dumneavoastră despre istoria social-democrației franceze conștientizarea radicală a sterilității absolute și a nocivității intrinseci, de nedepășit, a acestei poziționări. Prezentându-vă în această chestiune ca un leninist, m-ați admonestat amical nu numai în ceea ce privește impasul și calea greșită a troțkismului (aducând ca argument lecturi despre Stalin și URSS în anii 30-50) și stângisme romantice zadarnice care uită punctul cardinal al luptei de clasă, ci și în ce privește iluzia retrospectivă a unei social-democrații bune (de exemplu mitul Mendès-France sau idealizarea lui Blum), al cărei destin era neputința opoziției, eșecul programat în rarele momente de ascensiune formală la putere și trădarea, dacă nu chiar deriva „fascizantă” în momentele revoluționare. Din aceste lecții repetate am extras o logică a Stângii care decurgea din însăși natura sa, ca să spunem așa, de momeală în sistemul democratic burghez: actor secundar dar esențial pentru a legitima controlul burgheziei, într-un joc măsluit de la bun început; partener simetric al drepte, dar sortit în permanență să se afle în opoziție, cu excepția câtorva momente scurte destinate să justifice întoarcerea convenabilă în opoziție, ea este incapabilă prin însăși esența sa de a înfăptui dreptatea socială, pentru că este incapabilă sau nu dorește să-și ofere mijloacele pentru asta; iar eșecul său necesar este chiar reușita sa. Ați folosit în această lecție de marxism argumentat formula celebră, verificată în permanență, de „misiune istorică a social-democrației”. Căci singura social-democrație bună este cea de dinainte de 1914, în măsura în care, chiar și divizată, ea gândea încă în termenii lui Marx. Desigur că nu confundați social-democrația din 1930 sau 1950 cu avatarurile ei contaminate de neo-liberalism, care devenise în mod obiectiv complice la distrugerea statului bunăstării, dar m-ați făcut să-mi dau seama mai

bine de legăturile istorice care fac din faza actuală (această discreditare totală și putreziciune extremă) o consecință a legăturilor pernicioase ale acestui curent așa-zis „reformist” cu capitalismul. Cuvintele dumneavoastră nemiloase de la început despre dezirabila moarte a PS-ului (un fel de „Delenda și Carthago”), care m-a șocat puțin la început, mi-a apărut după aceea ca fiind în mod evident bine fundamentată, după cum mi-a apărut ca fundamentată analiza pe care ați făcut-o rolului „uniunii stângii” în căderea PCF-ului și caracterului catastrofic al acestui eveniment. Eram gata să o cred deja în 1990, văzând, ca și dumneavoastră, atât în partidele comuniste cât și în existența blocului estic atuurile principale ale stângii și ale claselor populare în raportul de forțe dintre clasele care s-au aflat la originea compromisului statului providență. Am fost, așadar, și mai ușor de convins că trebuia interpretată și studiată căderea socialismului real în Est, fără indulgență, dar cu un simț autocritic radical, singurul capabil de a face posibilă o refondare, într-o bună zi. Experiența directă a socialismului real, pe care ați avut-o, și memoria foarte bună a curentelor și formelor „dizidenței” erau instructive pentru a depăși reprezentările din mass-media occidentală și pentru a remarca minciunile și simplificările orientate pe care le propaga. Speranța unei „refondări” a partidului mai întâi, apoi a socialismului: nu ați avut niciodată iluzii despre asta; ar fi o cale lungă și violentă, și aici Engels are dreptate o dată în plus: istoria înseamnă violență sau, cum spuneți dumneavoastră, istoria este tragică. Dar, împreună cu dumneavoastră, puteam deja simpatiza cu tentativele de reanimare (pe baze sănătoase) a comunismului european, de exemplu în Italia (această țară pe care o cunoașteți bine și o iubiți), departe de mediocritatea pseudo-reformatoare a PCF-ului (naivi sau aliați ai PS-ului).

S-ar putea spune că toate acestea fac parte din doctrina clasică: așa este, dar era un tip de școală de partid care mi se oferea în versiunea sa cea mai strălucită și inteligentă, într-un curs particular, în timp ce instituția nu mai exista. (Mai târziu, am regretat această dispariție – acest suicid?). Eram, desigur, un student cu oarece înclinații, deși nu făcusem parte din nicio organizație politică sau sindicală (tocmai pentru că aveam exigențe prea mari). Era ca un fel de preceptorat în care îmi verbalizam tentațiile, îmi testam ideile și impresiile și le verificam, să spunem așa, prin ecoul pe care mi-l făceați, care consolida prin repetiție, aprofunda și structura mai bine gândirea mea istorică și politică

asupra catastrofei. Grație lecturii dumneavoastră marxiste destul de ortodoxă, dar bazată pe meditația stârnită de cărțile de referință (clasicul Moshe Lewin, dar și bătrânul Hobsbawm și al său *Scurt secol XX*, tradus în sfârșit în franceză și deîndată denigrat ca fiind stalinist de către Sciences Po și media, sau istoricul-bancher Geminello Alvi), m-am convins că fondul acestei evoluții era dinamica distrugătoare a Capitalului („distrugerea creatoare” a lui Schumpeter, dar într-un alt sens, mult mai pervers și nihilist), și că pretinsele marje de manevră ale socialiștilor reformiști erau fundamental limitate de către „baza” sau „infrastructura” capitalistă a „sistemului”. Am meditat, citind din nou în mod destul de serios (adică atent și luându-l în serios) din Marx, pe care îl cunoșteam deja mai bine decât mulți dintre contemporanii mei, dar cu toate astea destul de superficial și schematic, și pe care de fapt îl citisem destul de puțin și „studiasem” și mai puțin. Dumneavoastră m-ați ajutat să leg lucrurile între ele („toate firele ajung în pieptene”, spune unul din dictoanele italiene pe care le preferați), să pun laolaltă bucățile în ciuda ecranelor academice „liberale” și să văd o altă coerență decât pe aceea, fictivă dar dominantă, care făcea atunci ravagii sub egida unor mici maeștri supraestimați. Bineînțeles că nu agreasem niciodată sfânta treime Aron-Furet-Nora, dar, împreună cu dumneavoastră, îmi articulam instinctele și impresiile într-un discurs care devenise în mod conștient moștenitor al unei alte tradiții, ocultată și denigrată.

Acest marxism, pe care l-am dobândit prin dumneavoastră, nu era și nu este tocmai similar cu cel pe care îl propaga școala de partid; și, dacă m-a sedus, a făcut-o tocmai pentru că se sprijinea pe o reapropriere autentic filosofică, mai convingătoare pentru mine decât vechea doctrină scientistă. Criticând materialismul dialectic, mi-ați arătat calea unui neo-marxism mai adaptat, mai actual și în același timp prea puțin cunoscut, în care nu doar Kostas Axelos, ci mai ales Gérard Granel îl legau pe Marx de fenomenologia existențialistă și de Heidegger. Soliditatea relației dumneavoastră personale și intelectuale cu prietenul Remo Guidieri ține, cred, măcar în parte de acest dialog de mai multe decenii despre reactualizarea lui Marx în contact cu hermeneutica și cu o antropologie care se desparte de Engels evoluționistul (de fapt, discipol al lui Morgan) din *Originile familiei, ale societății și ale Statului*. Departe de a fi un marxism imaginar în sensul lui Aron, este vorba de o reluare și actualizare a „ceea ce este viu” la Marx (cum spunea Croce

despre Hegel). Căci ați învățat din antropologie să decelați lupta de clasă la sălbatici și înainte de apariția Modernității și să translați asta în filosofia istoriei. Aici trebuie menționate studiile dumneavoastră împotriva lui Weber („acest Marx al burgheziei”, mai slab decât originalul) și modul cum descrie el geneza capitalismului în conjuncție cu protestantismul, dar și despre acumularea capitalului sau despre inventarea timpului social și economic liniar plecând de la timpul cosmic și de la eternitatea metafizică a călugărilor. Această legătură, impresionantă la dumneavoastră, între reflecția teoretică și istoria reală, dar înțeleasă prin intermediul unei hermeneutici care pune întrebările radicale ale prezentului materialului și tradițiilor anterioare ale interpretării, departe de concepția îngustă a istoriei sau de ezitățile „cercetării”: iată ce m-a marcat. Apartamentul dumneavoastră – un birou, o bibliotecă – era un centru de cercetare activă și originală, deși foarte clasică și în același timp împotriva curentului prin referințele sale la Marx și prin apărarea viguroasă a gândirii acestuia. Erați de acord cu Derrida: un spectru bântuia Occidentul, Marx neașteptat, „inactual” și deci actual în mod suprem. Un Marx „reconciliat” în mod bizar cu idealismul și cu descendența sa fenomenologică.

Și invers, Heidegger, „a cărui principală eroare a fost că nu a depășit suficient conservatorismul”, era reconciliat cu Marx, pe care – mi-ați atras atenția și o faceți adesea și astăzi – îl citise mult. Departe de Fédier (vecinul dumneavoastră) care rămâne la litera anti-comunistă și anti-marxistă, vedeți și vedeți încă legăturile secrete și puternice între cei doi, fără să îl înghesuiți în niște cadre strâmte pe vreunul dintre acești parteneri la duel. Capitalul ca formă istorică, istorială a nihilismului. Până la urmă, de la Heidegger ați deprins talentul interpretării îndrăznețe, care nu forțează sursele decât din cauză că nu se poate mulțumi să le declare aparențele. M-ați încurajat de altfel să scriu când cu „afacerea Heidegger”, invitându-mă să dezvălui adevăratele mize contemporane, profunde, ale acestei vânători de vrăjitoare; iar dacă am știut să o spun public, pe ici, pe colo, acum câțiva ani, acest lucru vi se datorează în parte, dumneavoastră și discuțiilor fecunde dintre noi.

Dacă vorbim de Heidegger, trebuie să evocăm și Școala de la Frankfurt și pe Adorno, un alt mare nume pentru dumneavoastră, pe care am învățat să-l citesc, în ciuda obstacolelor, cu ideea că are o înrudire semnificativă cu rivalul său, și asta în ciuda negărilor sale și aparențelor.

Cunoșteam vag această Școală, dar, urmându-vă sfatul, am citit, uneori cu eforturi, aceste cărți de căpătâi – *Dialectica luminilor* și *Minima moralia*. Au devenit referințe pentru mine. Adorno este pentru dumneavoastră unul din gânditorii a ceea ce numiți „modernitate tardivă”. El v-a inspirat privirea sociologică asupra Occidentului contemporan și a decadenței sale actuale. Am reținut de la dumneavoastră această privire analitică, acest stil precis și această judecată severă pe care le găsim în *Minima moralia* despre golul spiritual și prăbușirea culturală a timpurilor noastre.

Această aducere la viață a anumitor autori și a filosofiei, petrecută în discuțiile noastre, privește și cazul lui Nietzsche. De altfel, întâlnirea noastră inițială se datorează acestui autor și influenței sale în Europa de Est. Discuțiile noastre mi-au arătat cum l-ați citit pe acest autor, care este pentru dumneavoastră (alături de Heidegger, dar și de Gianni Vattimo și de maestrul vostru Henri Lefebvre) un reper major. Pentru dumneavoastră, noua gândire începe după Hegel cu Nietzsche, Marx și Heidegger. Am fost frapat de lectura marxizantă pe care ați făcut-o la *Aurora*, în care vedeți înainte de toate sensibilitatea față de modern și față de nihilism sau de simptomele lor. Dacă atenția dumneavoastră este în mod evident îndepărtată de temele din *Eterna reîntoarcere* și din *Supraomul*, estetismul și un soi de psiho-sociologie a lui Nietzsche sunt pe gustul dumneavoastră. Walter Benjamin joacă un rol paralel. De altfel, de la dumneavoastră, moștenitor al lui Heidegger și al lui Adorno, am căpătat ideea și simțul importanței cardinale a artei ca loc în care se spune, în felul lui, adevărul epocii.

Dacă arta și „gândirea slabă” (G. Vattimo) (modestă, prudentă în fața iluziilor metafizice și lucidă, dar nu lipsită de conținut) sunt refugii ale esențialului, dincolo de comodificarea lor, este pentru că timpul suferinței pe care îl trăim înseamnă comodificare, obiectualizare, comensurabilitate generală și distrugere. La puțin timp după întâlnirea noastră, a propos de Nietzsche, m-ați invitat să citesc un necunoscut pentru mine: Gianni Vattimo. „Aventurile diferenței” vă pasionează ca și pe el, și se aud ecourile acestui titlu în cartea dumneavoastră *Adio diferenței*.

Nu pot să trec sub tăcere influența pe care ați avut-o asupra mea în ceea ce privește specialitatea dumneavoastră oficială: trebuie să menționez că vă datorez cea mai mare parte a culturii mele antropologice. Ea își are limitele sale. Atunci când v-am cunoscut, citisem pentru licența mea în filosofie *Gândirea sălbatică* și *Tropice triste* și un seminar

despre identitate. Cărți frumoase, pe care le apreciasem fără să merg mai departe. Frecventarea unui cunoscător al unui domeniu necunoscut sau prea puțin cunoscut de mine mă incită adesea la un efort de a mă ridica la nivel. În limita capacităților mele: n-am reușit niciodată să devin un tehnician al analizei structurale, iar dumneavoastră m-ați consolatat pentru asta: *Structurile elementare ale rudeniei* de Lévi-Strauss sunt un obiect estetic și intelectual frumos, ați spus, un monument al formalismului și conceptualității epocii, un exemplu al tezei franceze în cea mai bună retorică a sa, dar este o carte depășită și criticabilă. Cine ar fi putut oare să mă ajute mai bine decât dumneavoastră să intru în aceste dezbateri? În loc de asta, mi-ați dat să citesc Needham, și cele mai bune cărți din antropologia britanică. Datorită dumneavoastră, problematicele antropologiei au devenit importante în reflecția mea. În orice caz, sunt mai puțin ignorant asupra lor. Am reținut din ele o neîncredere față de discursurile generalizatoare despre natura umană, familie și alte teme despre care publiciștii și vulgarizatorii își etalează plini de pretenții ignoranțele. Cel puțin am fost pus în gardă împotriva iluziei de a putea să tratez chestiunile majore care țin de competența antropologiei fără să fi citit și fără să fi avut timp să asimilez literatura științifică. Dacă cumva mi-ar trece prin cap să fac asta, amintirea remarcilor dumneavoastră crude și a ironiei dumneavoastră disprețuitoare m-ar face să zâmbesc pentru acest moment de naivitate și m-ar salva de ridicol față de savanții posterității.

Dragul meu, nu pot să închei fără să revin la una din interfețele între meseria mea de istoric și expertiza dumneavoastră de antropolog, un subiect care va fi fost una din temele noastre preferate la început și care revine adesea în discuțiile noastre: memoria pentru istoricul contemporan, raporturile sale cu cunoașterea istorică și mizele pentru societate. Disciplina mea traversa, la sfârșitul anilor 80 și începutul anilor 90, o probă de foc, un test de fidelitate față de deontologia cercetării libere: dezbateră despre memorie și istorie, lansată în siajul școlii Analelor și a Noii Istории, animată printre istorici de Pierre Nora (cu „locurile sale de memorie”), care se inspira de la sociologul Halbwachs, și de Paul Ricoeur de partea filosofilor (*Timp și narațiune*). Ei bine, această dezbatere era viciată de obsesia celui de-al Doilea Război Mondial, cu toate reminiscențele sale moraliste și politice: este evident că discursul catastrofic a servit drept bază ideologiei societății noastre europene și nord-americane. Încercaserăți în 1980, împreună cu alți câțiva, să spuneți ce credeți despre asta;

după ce ați meditat, calm și loial, v-ați proclamat atașamentul față de libertatea de gândire și de interpretare, inclusiv pentru interpretările cele mai demne de dispreț ale celui de-al Doilea Război Mondial, ale istoriei comunismului și ale colonizării. Dacă faptul că erați comunist vă împiedicase să fiți ofițer în timpul războiului din Algeria, libertatea spiritului dumneavoastră și simțul pentru deontologie și demnitate v-au făcut adesea să depășiți o linie, ceea ce a limitat avansarea carierei dumneavoastră la CNRS și la Universitate. Să știți că îmi amintesc asta.

*

Mă voi opri din acest eseu pe care autobiografia dumneavoastră îl va face dacă nu caduc, atunci măcar preliminar și chiar accesoriu, care vorbește mai ales despre imaginea pe care mi-am făcut-o despre viața dumneavoastră și pe care mi-ați oferit-o în mod indirect. Dacă ar fi să dau crezare celebrei cărți critice a lui Philippe Lejeune, pe care o citeam pe când eram în prima clasă preparatorie la liceul Fénélon, *Pactul autobiografic* – a propos de Confesiunile lui Rousseau –, amintirea discuțiilor noastre mă invită să vă mulțumesc pentru contribuția pe care ați avut-o la cultura mea literară: la jumătatea anilor 90, datorită lui Edgar (interesat de Viena la 1900 și de specificitățile culturii austriece în raport cu cea germană), îl descopeream pe Karl Kraus, dar și pozitivismul logic și mai ales pe Wittgenstein care era la modă la Școala Normală. Câteva descoperiri literare din Europa Centrală pe care vi le datorez: memorialiști precum Sandor Marai despre Ungaria (*Confesiunile unui burghez*) sau Gregor von Rezzori (*Zăpezi de altădată*). Îl apreciați de multă vreme pe George Steiner pentru abordarea sa umanistă cosmopolită a literaturii și reflecția sa asupra tragicului la greci și în arta contemporană, care se sprijină pe Heidegger. Personal, admir cultura poliglotului Steiner, dar îl găsesc puțin pretențios și uneori ridicol și vanitos, mai puțin original decât se spune. Dar Steiner îmi permite să închei cu această idee a culturii ca lanț viu de transmitere și discuții, de comentariu: de exegeză aproape. Citirea și recitirea acestei literaturi îmi reamintește de rolul pe care l-ați jucat uneori în descoperirea, iar cel mai adesea în înțelegerea mai bună a acestor opere.

Dragul meu, la mulți ani! Sănătate și prosperitate, mulți ani de-acum înainte!

Traducere de Ruxandra Ivan

LA MULȚI ANI CLAUDE, TOVARĂȘE, PRIETENE

Jean Pierre Page

Nu-mi este ușor să vorbesc despre tine și să exprim toate lucrurile bune pe care le gândesc, cu atât mai mult cu cât știu că nu agreezi prea mult superlativele. Voi evita deci să le folosesc, mai ales că ele sunt perfect inutile. Am decis prin urmare să mă adresez ție fără înflorituri, fără formalism. Am ajuns amândoi la o vârstă care ne permite să evităm ocolișurile și să mergem drept la țintă!

Vor fi în curând mai mult de 20 de ani de când drumurile noastre s-au întâlnit, grație lui Bruno Drweski. Am avut parcursuri diferite, dar întâlnirile neașteptate nu ne displac. Tu erai la CNRS¹, antropolog, filosof, cercetător, autor, sociolog, cu o cultură pe care aș califica-o drept enciclopedică. Aveai o privire lucidă asupra politicului, atât în ce privește ideile, cât și acțiunea. În sfârșit, ceea ce mă interesa era faptul că erai din soiul celor care au coloană vertebrală, ceea ce este atât de rar în zilele noastre. Intransigent față de cea a mercenarilor sau a filistinilor în solda ideilor dominante. Aveai cuvinte foarte dure împotriva sicofanților, a oamenilor de curte, a lingușitorilor, lingăilor, pupincuriștilor, a camarilei de scriitoriși care-și oferă serviciile la comandă. În plus, erai curios, iar interesul tău pentru mișcarea muncitorească se potrivea foarte bine cu vederile mele.

Am văzut și văd în continuare în tine un marxist prin rațiune, un iubitor al libertății prin opțiune, și, mai presus de orice, un om pentru care principiile nu se negociază.

Deci, te-am cunoscut împotriva curentului. Cred că ai fost astfel întotdeauna. Așa eram și eu, cu privire la alte teme, în sindicatul și în partidul meu; era și cazul lui Bruno Drweski. Exercițiul forjează caracterul. Tu nu duci câtuși de puțin lipsă de asta! Toate acestea ne-au apropiat, „dovada că mâncarea este bună e chiar faptul că o mâncăm” (F. Engels).

¹ Centrul Național de Cercetări Științifice, instituție publică de cercetare aflată în subordinea Ministerului Învățământului Superior, Cercetării și Inovării din Franța, creat în 1939.

Era în ordinea firească a lucrurilor ca tu să te exprimi fără înfloritură. Ai făcut-o, bunăoară, la un moment dat printr-un eseu în care îți prezentai opinia, în stilul lui Noam Chomsky, asupra libertății de exprimare, și mai ales contestai folosirea dogmatică a interpretării istoriei de către justiția de Stat. Susțineai, pe bună dreptate, că este preferabil ca această misiune să fie asumată de cercetători și istorici mai degrabă decât de scandalagii, de judecători sau de avocați.

În 1981, acest lucru te condusese către consecințele logicii tale, și anume contestarea publică a unui proces de opinie pentru revizionism, în care intoleranța se manifesta în mod flagrant prin faptul că unii criminali ai totalitarismului, ai rasismului, ai discriminărilor, așa-ziii apărători ai drepturilor omului apelau la aceste principii într-un mod foarte lax, cu geometrie variabilă, în funcție de circumstanțe, de evenimente și de protagoniștii lor privați sau de stat.

Nu este de mirare că vedem, după 40 de ani, aceleași personaje continuând să rescrie istoria și să pornească vânători de vrăjitoare împotriva celor pe care îi declarăeretici. Această practică, obișnuită în vremea noastră, a devenit atât de contagioasă, încât a atins până și forțele politice și sociale care făceau din apărarea spiritului critic valoarea cardinală a acțiunii lor. În alte vremuri, dragul meu Claude, ai fi fost ars de viu în piața publică, așa cum a făcut inchiziția cu Giordano Bruno pentru scrierile lui pretins blasfematoare.

Trebuie amintit aici că aceste acuzații nu sunt lipsite de sare și piper, având în vedere ideile și valorile pe care le-ai susținut întotdeauna, dar și dacă ne gândim că o parte din familia ta a dispărut într-un lagăr de concentrare, precum și la faptul că străbunicul tău matern era rabin.

Din întâlnirea noastră în trei, cu Bruno și cu mine, s-a născut o prietenie, apoi o complicitate din care a rezultat revista *La Pensée libre* (*Gândirea liberă*). Ea a suscitat de îndată mult interes. Prieteni, tovarăși, intelectuali, diplomați, sindicalişti, militanți din lumea întreagă ni s-au alăturat și ne-au susținut cu entuziasm.

Am vrut să fim coerenți: am dorit ca această revistă de cercetare și dialog să fie transversală, antropologică, filosofică, istorică, politică, culturală, astfel încât să alimenteze cu idei lupta pentru știință, pace și rațiune. Prea adesea, în instituții și în reviste, observăm tendința de fracționalizare, iar decupajul în discipline de care vorbea Pierre Bourdieu este încurajat pentru a împiedica gândirea în termeni de clase, ale căror

antagonisme și inegalități sunt totuși transversale. Vom putea face o muncă utilă pentru orice luptă emancipatoare doar dacă punem în legătură diferitele științe sociale, sociologia, antropologia, etnologia, economia, știința politică. Instrument de reflecție, dar și instrument al rezistenței împotriva violenței de clasă, cea a bogaților, a ideologiei dominante și a Statului aflat în slujba lor.

De aceea am hotărât să facem o alegere care ținea de angajamentele noastre politice! Această revistă trebuia să fie fidelă spiritului și angajamentelor rezistenței, ale intelectualilor, ale militanților revoluționari, ale muncitorilor care în 1939, în primele lupte antifasciste, scoteau clandestin revista *La Pensée libre*, care îi urma prestigioasei *La Pensée*, al cărui fondator fusese Paul Langevin. Acești eroi au fost filosoful George Politzer, scriitorul Jacques Decour, fizicianul Jacques Solomon: toți trei au fost martirizați și împușcați de naziști. După război, *La Pensée* a reapărut și a reluat drapelul raționalismului, al anticapitalismului și al internaționalismului, apoi, mai târziu, a evoluat din păcate în paralel cu renunțările a ceea ce numim „stânga” și ale Partidului Comunist Francez, care a abandonat ideea că nu era un partid ca toate celelalte. Acesta este unul din motivele pentru care *La Pensée libre*, în forma sa reinnoită, dar ducând aceeași luptă ca întotdeauna, a dat dovadă de impertinență, de rebeliune și de rezistență în fața oligarhilor unui capitalism intrat în etapa sa totalitară.

După 183 de numere, revista noastră stă mărturie a faptului că hotărârea noastră răspundea unei nevoi și unei exigențe, fără îndoială inerentă perioadei agitate pe care o trăim. Nu ne-a părăsit dorința de a apăra spiritul critic, dreptul la dezacord, libertatea cuvântului în fața unei orânduirii care, de fapt, nu este decât dezordine și haos. Trebuie să spunem aici că tu ai contribuit foarte mult la această consecvență.

Acest angajament capătă astăzi o semnificație aparte, deoarece el dovedește că aceia care cedează și capitulează, aliniindu-se la această revizuire generală a istoriei, a cărei rescriere se încearcă, nu fac decât să ajute dușmanul de clasă să profite și mai mult de noul raport de forțe care s-a impus după dispariția lagărului socialist și a URSS. Claude, ai fost un martor privilegiat al acestor evenimente istorice în această parte a Europei unde ți-ai stabilit cartierul general – în România. Cunoști, așadar, prețul micilor și marilor trădări, tăcerile și zelul celor care s-au convertit degrabă la farmecele neoliberalismului. Dezastrul social și economic,

depolitizarea în beneficiul politicianilor corupți și servili, distrugerea ideii înseși de suveranitate națională și a identității, nivelarea în jos a creației, a culturii și a valorilor construite cu răbdare de-a lungul secolelor au dus la un veritabil recul al civilizației. Cei care s-au aflat la putere atât ieri, cât și azi, și care sunt responsabili pentru asta, sunt definitiv discreditați. În fața acestei situații, disperarea nu ar duce decât la noi regresii, iar gândul că ar fi posibil vreun compromis de alt tip, de exemplu un sistem „Canada Dry” fără miros și fără savoare, dar foarte asemănător cu NATO sau cu Uniunea Europeană, nu ar duce decât la noi impasuri, la alte eșecuri. Trebuie deci să ne opunem acestei logici fatale.

Să fim lucizi: nu vor exista momente de acalmie. Am intrat într-o perioadă de furtuni! A sosit deci momentul să decidem în ce direcție vrem să mergem! Ne aflăm la o răscruce de drumuri. Pe de o parte, forțele Capitalului sunt dispuse în formațiune de luptă, și s-au angajat într-un soi de demonstrație de forță, hotărâtoare, în ochii lor, pentru asigurarea supraviețuirii sistemului. Pe de altă parte, muncitorii, intelectualii, forțele vii, care trebuie în mod imperativ să treacă în ofensivă. Această situație este inedită. Ea ne obligă să revizuim strategiile de la un capăt la altul. „Cel care nu are obiective, nu riscă să și le atingă” (Sun Tzu).

Ne confruntăm astăzi cu o violență socială fără precedent. Este vorba, într-adevăr, de un război între clase! Niciun domeniu al vieții nu rămâne pe dinafară, după cum o arată evenimentele dramatice din Australia, unde incendiile gigantice au provocat nenumărate distrugerii aproape definitive și dispariția a mai mult de un miliard de specii animale. Acest sistem criminal amenință întreaga umanitate, supunând-o la comodificarea fără limite a tuturor activităților umane, suscitând și organizând războaie directe sau prin intermediari, jefuind cu cinism și reprimând cu o violență care demonstrează că nu va ezita să folosească metodele cele mai extreme, cum vedem în America Latină sau în Franța împotriva vestelor galbene. „Criza are loc atunci când vechea lume moare, iar cea nouă nu reușește să se nască. În acest interregnum apare o diversitate de simptome morbide” (Antonio Gramsci). Capitalismul este condamnat, da, dar cu toate acestea el continuă să provoace distrugerii. Întrebarea este dacă trebuie să așteptăm sfârșitul său în „bea-titudine” sau să-i grăbim sfârșitul, pentru a deschide o alternativă care să fie altceva decât o tentativă de a-l cârpi sau însăila. Nu trebuie să ne mulțumim doar cu retorica sau cu figurația, și nici cu bunele intenții. Trebuie să ne punem în acord discursul cu faptele.

Pe fond, întrebarea este dacă trebuie să înfruntăm Capitalul mondializat în toate dimensiunile sale, sau dacă trebuie să ne adaptăm la ceea ce unii prezintă ca fiind o necesitate. Cauza ar fi o fatalitate care depinde de o criză a eficacității muncii conjugată cu acțiunea mâinii invizibile a pieței. Dar ni se spune: „Să ne lepădăm de conservatorism. Să inovăm, și mâine va fi mai bine, să facem încă un efort” – conform acestei formule miraculoase susurată în urechile noastre de treizeci de ani de zile, la care se adaugă: „totuși, asta nu e sigur”.

Criza socială, economică și politică ce decurge din punerea în practică a politicilor Capitalului se va accelera. Mișcarea vestelor galbene în Franța a fost precursora unei conștientizări pe care o regăsim astăzi în luptele din Franța, dar și, în mod mai general, în mișcările populare împotriva neoliberalismului. Acest context și evoluția sa rapidă pot provoca situații neașteptate, pot contribui la descoperirea unor convergențe... Este semnificativ faptul că cineva a declarat că dacă clasele conducătoare nu sunt atente, „mișcarea «vestelor galbene» ar putea intra în istorie ca începutul unei noi revoluții franceze” (Jacques Attali).

În mod evident, e necesar să integrăm în această abordare dimensiunea unei Europe aflate în criză socială, economică, politică și instituțională, multiplicarea conflictelor asimetrice în Asia și în America Latină, confruntările majore deja angajate între Statele Unite, Iran, China și Rusia, emergența Eurasiei ca pivot al viitoarei dezvoltări mondiale.

Guvernele capitaliste, mai ales cel al Statelor Unite, companiile multinaționale impun politici de coerciție, de forță și de jaf, fără să mai pomenim de așa-zisele „paradisuri fiscale” care adăpostesc bani proveniți din războaie, din traficul de arme, droguri, și din corupția mondializată. Nu sunt oare acestea subiecte asupra cărora ar trebui să intervenim prin acțiune, să facem presiuni, să încurajăm rezistențele, astfel încât să avem un cuvânt de spus în luarea deciziilor, pentru a răspunde nevoilor popoarelor și muncitorilor?

Acest lucru subliniază nevoia de a aduce în permanență clarificări, în fața dictaturii hegemonice a discursurilor conducătorilor occidentali cărora le place să se prevaleze de valori morale universale – sau presupus universale – ca să dea lecții întregii planete. Ei sunt cei care distribuie punctele în plus sau în minus, pedepsele și recompensele, și tot ei organizează în mod deliberat haosul. Împotriva acestui lucru, trebuie să respingem viziunea îngustă a unei lumi „normale”, care ar fi cea occidentală, și a unei lumi mai puțin „normale” – restul. Discursul oficial în

Occident nu este oare acela de a inversa responsabilitatea și de a atribui adversarilor săi responsabilitatea propriilor compromisuri?

În mod paradoxal însă, odată cu această evoluție, traversăm, cred eu, o perioadă de oportunități. „Cei care s-au limitat cumiți la ceea ce li se părea posibil nu au avansat niciodată nici măcar cu un pas” (Bakunin). Nu supraestimez și nu subestimez pe nimeni. În același timp însă, așa cum spune și manifestul nostru: „Lungul parcurs al oamenilor care se luptă pentru libertate, dreptate, emancipare, se sprijină pe un patrimoniu de tatonări, de cercetări teoretice, dar în aceeași măsură pe curajul în acțiunile practice, care au permis atât progrese revoluționare, cât și eșecuri, și care, până la urmă, deschid astăzi calea speranței... De altfel, toate civilizațiile și-au adăugat strălucirea curcubeului culturilor umanității” (Levi-Strauss). Perioada pe care o trăim stă mărturie, cu această formidabilă mișcare populară din Franța pentru o pensie demnă, care intră în cea de-a doua lună de grevă în momentul scrierii acestui eseu, și care aduce împreună muncitorii și corpul de balet al Operei din Paris. Această mișcare dă dovadă de o hotărâre pe care n-am mai văzut-o de zeci de ani în Franța, optând pentru o societate solidară și nu pentru una a rapacității, a jafului, a egoismului, a culturii de bazar și a individualismului deșănțat. Nu ne alegem epoca în care trăim, dar trebuie să ne ridicăm la înălțimea imperativelor ei. În acest moment ne aflăm astăzi.

Există un cântec scris de Eugène Pottier după Comuna din Paris din 1871, care se potrivește bine în circumstanțele date, și care spune pe bună dreptate:

„În fața ta, sălbatică mizerie,
În fața ta, sclavie grea,
Răzvrătitul se ridică, cu arma încărcată!
Adevăratul său nume este omul,
Care nu mai e un animal de povară,
Care nu ascultă decât de rațiune,
Și care pășește cu încredere,
Căci soarele cunoașterii
Se ridică, roșu, la orizont”².

² Redăm aici textul original:

„Devant toi misère sauvage,

Cântecul acesta se cântă la aniversări și îl vom cânta și pentru tine, dragul meu Claude. Aceasta îmi permite să-l evoc pe marele nostru Leo Ferré și cântecul lui „*Graine d'ananas*”. Leo încheia acest cântec spunând: „Voi fi semănat, precum vântul, sămânța mea de anarhism”. Versul acesta m-a făcut adesea să mă gândesc la tine, fără îndoială și pentru că amândoi privilegiați negrul în vestimentație. Dar nu numai de aceea, ci și pentru că tu ești dintre aceste „semințe de anarhism” care vor contribui la o lume mai bună. Tot din acest motiv te apreciez atât de mult, ca pe un frate, și te îmbrățișez frățeste. La mulți ani, Claude!

Jean-Pierre Page
Ianuarie 2020, Le Mans

Devant toi, pesant esclavage,
L'insurgé se dresse le fusil chargé!
L'insurgé son vrai nom c'est l'homme,
Qui n'est plus la bête de somme,
Qui n'obéit qu'à la raison
Et qui marche avec confiance,
Car le soleil de la science
Se lève rouge à l'horizon.”

CLAUDE KARNOOOUH – O MĂRTURISIRE

L-am întâlnit pe Claude Karnoouh cu treizeci și cinci de ani în urmă, la Paris. Am legat de atunci, împreună cu el, o solidă prietenie clădită pe schimburi de idei cu privire la marile noțiuni antropologice și în special referitor la perechea conceptuală Orient-Occident.

Lucrarea lui Claude despre „inventarea poporului națiune” m-a ajutat să-mi decolonizez perspectiva pe care o aveam asupra fenomenului național sau „etnico-național”, cum îi spunea marele orientalist Maxime Rodinson. Venind eu însumi dintr-o fostă țară colonizată, Libanul, m-am simțit încurajat de gândirea eclectică a lui Claude.

Am avut adesea discuții foarte însuflețite asupra noțiunilor de Orient și de Occident pe care eu le denunțam, în vreme ce Claude se îndârjea să le păstreze, căci eu, până azi, cred într-o pluralitate de imaginare ale celor două concepte. Iar tezele lui Huntington reprezintă în ochii mei prelungirea unei tradiții islamofobe ce urcă până la Ernest Renan și e reluată de Bernard Lewis.

Mi-a făcut plăcere să lucrez împreună cu Claude la denunțarea „scoaterii la mezat a Estului” (*la grande braderie à l'Est*).

Pentru mine, opera lui Claude încarnează a reînnoire și o rafinare de care gândirea antropologică avea într-adevăr nevoie.

Traducere de Claudiu Gaiu

Autori

Claudiu Gaiu, filosof. A publicat volumul de eseuri *Rewind/Fast-forward* (2018). S-a ocupat o vreme cu istoria filosofiei, susținând un doctorat la Universitatea Paris I Panthéon-Sorbonne, concretizat în monografia *La prudence de l'homme d'esprit. L'éthique de Pierre Charron* (2010), consacrată scepticismului modernității timpurii. Dintre autorii traduși de el menționăm câteva nume: Nicolas Malebranche, Pierre Veyne, Michel Clouscard, Vilém Flusser, Claude Karnoouh sau Raoul Weiss. Este un colaborator constant al revistei târgu-mureșene *Vatra*. A mai publicat de-a lungul timpului în revistele culturale sau științifice.

Ionel Bușe este profesor universitar de filozofie la Universitatea din Craiova. Conferințe internaționale: Franța, Italia, Belgia, Portugalia, Spania, Tunisia, Mexic, Brazilia. Publicații: *Logica pharmakon-ului*, Editura Paideia, 2003; *Filosofia și metodologia imaginarului*, Editura Scrisul Românesc, 2005; *Du logos au mythos*, Harmattan, 2008; *Mythes populaires dans la prose fantastique de Mircea Eliade*, Harmattan, 2013; *Gaston Bachelard, une poétique de la lecture*, Harmattan, 2014; Premiul „Mircea Florian” al Academiei Române, 2007.

Gilbert Danco este licențiat al Universității Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie, secția Filosofie, 1997. A fost redactor fondator al revistei *Philosophy & Stuff*. A debutat cu proză scurtă în *Apostrof*, 1996, apoi a publicat piese literare și eseuri filosofice în *Interval*, *Astra*, *Tribuna*, *Verso*, *Provincia Corvina*, *Semne*, *(Con)texte*. Este autorul volumelor: *Schizofrenia*, poeme, Editura GEEA, Botoșani, 1998; *Eu contez*, roman, Editura Focus, Petroșani, 2003; *Râsul lui Zarathustra – eseu asupra timpurilor noastre*, Editura Fundației Alfa, Cluj-Napoca, 2010; *Ce bine e în altă lume*, poeme, Editura Fundației Alfa, Cluj-Napoca, 2013; *Realitatea e cea mai frumoasă ficțiune*, poeme, Editura Fundației Alfa, Cluj-Napoca, 2019. În prezent este profesor de științe socio-umane la Colegiul Național „Mihai Eminescu” din Petroșani.

Ana Bazac este doctor în filozofie al Universității din București, profesor la Universitatea Politehnica din București, vicepreședinte al Diviziei de Logică, Metodologie și Filosofie a Științei din Comitetul Român de Istorie și Filosofie a Științei și Tehnicii, Academia Română. A publicat numeroase volume la diferite edituri din țară și din străinătate, precum și articole științifice în reviste naționale și internaționale. Domenii de interes: filosofie socială, știința politică în relație cu economia, medierile din cadrul raporturilor sociale, interesele din spatele mentalităților și dezvăluirea lor, relații internaționale și noile tehnologii, epistemologie-ontologie, comunicare, etică, filosofia științei și tehnicii; totul dublat de istoria filosofiei.

Gabriel Chindea este doctor în filozofie al universităților Babeș-Bolyai din Cluj (2004) și Paris 1 Panthéon-Sorbonne (2006). După încheierea studiilor de filozofie (1996) și limbi clasice (1999), a lucrat o perioadă ca lector universitar la Facultatea de Istorie și Filosofie din Cluj-Napoca, iar în prezent este coordonator de colecție editorială la Editura Idea. Traducător din greacă veche și latină – Porfir, *Isagoga*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2002; Plotin, *Enneade*, vol. 1-3, București, Editura Iri, 2003-2007 (în colaborare); Toma d’Aquino, *Întrebări disputate despre suflet*, București, Editura Humanitas, 2006; Toma din Aquino, *Summa theologia*, vol. I, Iași, Editura Polirom, 2009 (în colaborare) –, a publicat de asemenea diverse articole și studii de istoria filosofiei și filosofie politică. Este autorul cărții *Paradoxul transcendenței la Aristotel și Plotin*, București, Editura Humanitas, 2008.

Attila Meleg este sociolog, fiind doctor în istorie (Universitatea din Debrecen, Ungaria). Este cercetător superior la Institutul de Cercetări Demografice și profesor asociat la Universitatea Corvinus din Budapesta. Cercetările sale se concentrează pe discursuri demografice, schimbări sociale globale din secolul XX și migrație internațională. Este redactor-șef al publicației *Demográfia English Edition*. A ținut prelegeri asupra istoriei sociale, studiilor în domeniul migrațiilor, studiilor post-coloniale. Este autorul cărții *On the East/West Slope, Globalization, nationalism, racism and discourses on Central and Eastern Europe*.

Ana Petrache a făcut un doctorat în filosofie la École Pratique des Hautes Études. În prezent, după mai multe stagii de cercetare în Elveția, Franța și Italia, este postdoctorand al ISDS din Universitatea București și face parte din proiectul „Atrium”, se ocupă de relația dintre teologie politică și eshatologie și este interesată de dialogul interreligios. A publicat *Gaston Fessard S.J. , Un chrétien de rite dialectique?*, Paris, Cerf, 2017.

Aurel Codoban conduce Departamentul de Studii Doctorale la Universitatea de Artă și Design din Cluj-Napoca, este profesor la Universitatea „Dimitrie Cantemir” din București și conduce doctorate în filosofie la Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. A ținut cursuri de Semiologie și hermeneutică, Filosofia religiilor, Hermeneutica iubirii, Corp, gen și comunicare și tine cursuri de Comunicare și Relații publice, Comunicare și negociere în afaceri, Semiotică gestuală. A publicat: *Repere și prefigurări* (1982) (Premiul pentru eseu, 1983); *Structura semiologică a structuralismului* (1984); *Filosofia ca gen literar* (1992, ed. a II-a, adăugită 2005); *Introducere în filosofie* (1995); *Sacru și ontofanie* (1998) (Premiul Academiei Române 2000); *Semn și interpretare* (2001) (Premiul Fundației Culturale „Dacia”); *Amurgul iubirii* (2003, 2004, 2010) (Premiul Universității „Babeș-Bolyai” 2004); *Exerciții de interpretare* (2011); *Imperiul comunicării* (2011); *Body, Image and Relationship From Culture of Knowledge to Culture of Communication* (2013); *Gesturi, Vorbe Și Minciuni. Mic tratat de semiotică gestuală extinsă și aplicată* (2014). A coordonat volumul *Postmodernismul: Deschideri filosofice* (1995) și este prezent în numeroase volume colective. A participat la numeroase conferințe naționale și internaționale. Este vicepreședinte al Asociației Române de Studii Semiotice și membru în numeroase colegii redacționale și organisme și organizații profesionale sau culturale. A primit „Premiul Journal for the Study of Religions and Ideologies” pe anul 2002 (Pentru preocupările privind Filosofia Comunicării) și Distincția „Profesor Bologna” (2011).

Arthur Suci este scriitor, specialist în discurs, profesor asociat la Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava. Este doctor în științe ale comunicării, cu o teză despre raportul dintre discursul literar și cel politic. A urmat un stagiul doctoral de opt luni la Sorbonne IV, Paris. Cărțile de factură literară – *Contribuții la apocalipsă* (2008) și *Fericirea în vid*

(2012) – au, ca și romanul *În gaură* (2016), un pronunțat caracter existențial. Arthur Suciul a obținut premiul pentru debut în literatură acordat de Revista *Convorbiri literare* pentru romanul *În gaură*. Pe lângă lucrarea teoretică *Discursul autonom. Strategii de comunicare* (2013), Arthur Suciul a mai publicat *Drumul către viața privată* (eseuri politice, 2009). A publicat de asemenea articole în mai multe lucrări colective.

Horia Vicențiu Pătrașcu este lector universitar doctor în cadrul Departamentului de Științe Socio-Umane al Universității Politehnica din București. Ultimele cărți publicate: *Terapia prin Cioran. Forța gândirii negative* (Editura Trei, 2014); *Pustiul binelui. Eseuri filosofice* (Editura Eikon, 2017); *Idealul valah. Sondări în psihologia abisală a poporului român* (Editura Ideea Europeană, 2017).

Florin Emilian Platon este consultant în comunicare politică și activist politic de Stânga. Fondator al DiEM25 în România și coordonator al DiEM25 în România și al grupului Est European. Publică în: *Argumente și Fapte*, *Baricada*, *Platzforma*. Domenii de interes: comunicare și brand politic, determinism și „manufacturing consent”, istorie, Stânga Europeană, Populism și Radicalism.

Bruno Drweski, Fellow Professor at the National Institute for Eastern Languages and Cultures (INALCO - Sorbonne Paris Cité) in Paris. Master of History at the Cracov University (1978): „The social origin of nazism”. ^[L]_{SEP} Doctor of History, Paris III University - Sorbonne nouvelle (1982): „Poznań Events in 1956”. Doctor of the Institute of Political Sciences in Paris (1991): „Territorial and mental limits of the Polishness in the 20th century”. Habilitation - University of Marne la Vallée (2002): „Modern political identities at the crossroads of social and national issues”. Member of the Editorial Board of the journal „Geopolitical Affairs” (French edition : *Outre-terre - Revue française de Géopolitique*). Member of the Scientific Council of the Institute for Defence and Peace Research (IDRP). Director of „La Pensée libre” (Free Thought - journal devoted to anthropological, philosophical, sociological and historical research). ^[L]_{SEP} Member of the editorial board of the *Revue des études slaves - Slavic Studies Magazine*. Member of the Editorial Committee of *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis - Studia Politologica*, Pedagogical University, Krakow, Poland.

Georges Corm este profesor de științe politice și istorie la Universitatea Saint Joseph din Beirut (Liban).

Lucian Sârbu are studii universitare de filozofie și de economie (specializare: marketing). A colaborat de-a lungul timpului la diverse reviste culturale (*Literatorul*, *Calende*, *Argeș*, *Observator Cultural* etc.) cu proze, recenzii, traduceri, eseuri. Începând cu anul 2007 a scris sub pseudonimul „Manole” cel mai popular blog de imobiliare din România, „Balonul imobiliar”, descifrând bula imobiliară într-o perioadă în care discursul dominant nu comunica altceva decât că „economia duduie”. Autor al unui volum de eseuri intitulat *Adevăr și democrație* apărut în anul 2001 la Editura Paideia.

Alexandru Polgár a studiat filosofie și științe politice. Membru fondator și redactor al revistei *Philosophy & Stuff* (1997-2000). Este traducător de texte teoretice din maghiară, engleză și franceză în română. În 2009 a coeditat, împreună cu Adrian T. Sîrbu, volumul colectiv *Genealogii ale postcomunismului* (IDEA). În 2013 a publicat o primă carte intitulată *Diferența dintre conceptul de piață al lui Heidegger și cel al lui Granel* (IDEA) și în 2015 *Politică* (IDEA).

Michael Shafir a obținut titlul de doctor la Universitatea Ebraică din Ierusalim în 1981. Este profesor emerit (2013) al Universității Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, unde continuă să conducă lucrări de doctorat la Școala Doctorală Relații Internaționale și Studii de Securitate, Facultatea de Istorie. Este autorul a patru volume și s peste 350 de articole publicate în jurnale de specialitate și volume editate în Austria, Cehia, Franța, Germania, Israel, Regatul Unit, România, Slovacia, Slovenia, Statele Unite și Ungaria.

Nicolas Plagne, fost elev al Școlii Normale Superioare din strada Ulm, profesor agregat, doctor în istorie cu lucrarea *Originile statului rus în memoria colectivă și mizele sale pentru conștiința națională în secolele XVIII-XX*, Master II în drept public, predă în germană istoria la o clasă europeană a liceului Corneille din Rouen.

Jean-Pierre Page, sindicalist, fost lider național și responsabil al Departamentului Internațional al Confederației Generale a Muncii (CGT). Fost membru al Comitetului Central al Partidului Comunist Francez. A fost fondatorul revistei *L'Observatoire de la mondialisation*. Din 2004 este redactor-șef al revistei filo-socio-antropo-istorice *La Pensée libre*. Este autorul mai multor cărți, printre care: *CGT: pour que les choses soient dites!* (CGT: să spunem lucrurilor pe nume!, cu o contribuție de Samir Amin) (Delga, 2018); *Camarades, je demande la parole!* (Tovarăși, cer cuvântul!) (Investig'ation, 2016); *Réflexions sur la guerre en Yougoslavie* (Reflecții asupra războiului din Iugoslavia), cu François Chesnais și Tania Noctiummes (L'esprit frappeur, 1999); *Maîtres du monde* (Stăpânii lumii) cu Noam Chomski, Georges Labica, Ellen Wood, (Le temps des cerises, 1999); *A century of organized labor in France* (Un secol de sindicalism organizat în Franța), volum colectiv, New York University, Columbia University (St. Martin's Press). Articolele sale despre sindicalism sau situația internațională sunt publicate în numeroase țări: SUA, China, Rusia, India, Sri Lanka, Italia, Brazilia, Spania, Liban.

Gelu Sabău este conferențiar universitar, Universitatea „Hyperion” din București, Facultatea de Jurnalism. Doctor în filosofie al Universității din București (2010). Stagii de cercetare la Universitatea Bourgogne, Dijon, Franța (2005-2006), École Pratique des Hautes Études, Paris (2007-2009) și Universitatea Catolică din Leuven, Belgia (2018). A publicat studii de specialitate în reviste din țară și din străinătate. Colaborator la diverse reviste culturale și site-uri: *Ideii în Dialog*, *Cultura*, contributors.ro, baricada.org. A publicat volumul *Ortodoxie și erezie în primele secole creștine*, Editura Ars Docendi, București, 2016 și a editat volumul *Publicistică românească. Antologie de texte*, Editura Ars Docendi, București, 2015. Domenii de interes: dogme și doctrine religioase, ideologii religioase și politice moderne, filosofie politică, modernitatea românească.

Emanuel Copilaș este lector doctor și coordonator de doctorate în științe politice la Universitatea de Vest din Timișoara. A publicat cărți și capitole de carte la diferite edituri din țară și străinătate (România, Austria), articole științifice în reviste naționale și internaționale

(România, Anglia, Statele Unite ale Americii, Republica Moldova), respectiv a participat la conferințe și manifestări științifice naționale și internaționale (România, Mexic, Ungaria, Polonia). Este activ de asemenea în presa culturală din România și Bulgaria. Începând cu 2020, redactor-șef al revistelor *Political Studies Forum* și *Sfera publică*. *Revista studenților, masteranzilor și doctoranzilor în științe politice*. Domenii majore de interes: ideologii politice, economie politică, sociologie politică, istorie politică, radicalism politic, teoria relațiilor internaționale.

Paul Cernat, conferențiar universitar doctor la Departamentul de Studii Literare, Facultatea de Litere, Universitatea din București. Cercetător științific I la Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu” din București. Critic literar, eseist, autor a peste 1500 de articole și studii publicate în majoritatea publicațiilor culturale din România. Prezent în peste 20 de volume colective. Volume individuale: *Contimporanul. Istoria unei reviste de avangardă*, Editura Institutului Cultural Român, București, 2007; *Avangarda românească și complexul periferiei. Primul „val”*, Editura Cartea Românească, București, 2007; *Modernismul retro în romanul românesc interbelic*, Editura Art, București, 2009; *Existențialismul românesc interbelic*, Editura Muzeului Național al Literaturii Române, București, 2013; *Vase comunicante. (Inter)fețe ale avangardei românești interbelice*, Editura Polirom, Iași, 2018.

INDEX

- Ancel, J. 241, 263
 Anders, G. 54, 70
 Antim, Ș. 284, 286
 Apostol, S. 286
 Arendt, H. 40, 41, 49, 334, 373
 Assmann, J. 167
 Avramescio, A. 182, 196
 Ban, C. 294, 300
 Barbotin C. 211, 216
 Baudrillard, J. 348, 349, 253, 396
 Bazac, A. 8, 171, 177, 180, 196, 416
 Băcanu, H. 66, 70
 Benjamin, W. 134, 159, 163, 164, 167, 202, 331, 334, 372, 402
 Benjelloun B. 214, 216
 Birch, M. 195, 196
 Blackedge, A. 246, 263, 265
 Bloch, E. 28, 305, 314
 Boatcă, M. 295, 300
 Bonnet, M. 215, 216
 Börsch-Supan, A. 308, 314
 Borțun, V. 66, 70
 Bourdieu, P. 200, 205, 208, 406
 Bovot J.-L. 216
 Braham, R.L. 242, 263
 Brădățan, C. 219, 220, 223, 235
 Brecht, B. 319, 330, 334
 Buden, B. 64, 70
 Camus, A. 182, 196
 Cangiani, M. 315
 Carp, R. 276, 286
 Carvalho, O. 46, 50
 Castells, M. 311, 314
 Călinescu, G. 244, 245, 250, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 260, 263, 421
 Chamayou, G. 196
 Chirot, D. 282, 290, 296, 300
 Chomsky, N. 44, 45, 50, 329, 330, 334, 396, 406
 Cistelean, A. 71, 270, 286
 Cohen, J. 245, 256, 263
 Copilaș, E. 9, 51, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 420
 Cornea, P. 259, 260, 261, 262, 263
 Crăniceanu, G. 289, 300
 Cristoiu, I. 357, 366
 Crohmălniceanu, O. S. 245, 259, 260, 261, 262, 263
 Culianu, I. P. 322, 334
 D'Agostino, A. 361, 366
 Debord, G. 16, 350, 351, 353, 396
 Delange, E. 216
 Deleuze, G. 182, 196
 Denoyelle, M. 216
 Derrida, J. 53, 71, 75, 401
 Descamps, S. 216
 Deutsch, K. W. 246, 263
 Dobrogeanu-Gherea, C. 253, 265, 280, 284, 288, 300
 Dogan, M. 250, 291, 292, 300
 Dughin, A. 46, 47, 50
 Edwards, L. M. 245, 263
 Einstein, A. 180, 196
 Engels, F. 17-22, 28, 29, 35, 60, 387, 399, 400, 405
 Ernu, V. 64, 71, 372, 375
 Fisher, M. 323, 334
 Flipu, F. 214, 216
 Florea, V. 240, 263
 Foltz, J. W. 246, 263
 Fondane, B. 202, 208
 Fonea, E. 250, 264
 Fredin, J. 213, 216
 Friedman, M. E. 250, 254, 264, 276
 Friling, T. 241, 264

- Gaster, M. 240, 244, 251, 263
 Geertz, C. 199, 208
 Georgescu, V. 287, 300
 Georgescu-Roegen, N. 214, 217
 Gitelman, Z. 242, 264
 Giugăl, A. 8, 56-59, 67, 71, 201, 208, 287, 299, 349, 353
 Goethe, J. W. 43, 50
 Goldmann, L. 16, 35
 Gordon, L. R. 322, 334
 Grossman, G. 359, 366
 Guattari, F. 182, 196
 Habermas, J. 16, 35
 Hann, C. 305, 314
 Harle, D. 216
 Hegel, G.W.F. 7, 9, 51, 52, 55, 71, 72, 197, 387, 401, 402
 Heidegger, M. 8, 13, 15-17, 25, 28, 31, 33-35, 37, 40, 42, 44, 49, 52-55, 60, 67, 71, 76, 83, 85, 102, 105, 106, 112, 117, 160, 167, 182, 192, 200, 208, 216, 217, 222, 336, 346, 348, 353, 371, 381, 400-402, 404, 419
 Herrera, R. 363, 366
 Hobsbawm, E. 361, 366, 400
 Horkheimer, M. 16, 328, 334
 Hyland, J. 181, 182, 196
 Iancu, C. 241, 264
 Ibrăileanu, G. 268, 286
 Ierunca, V. 260, 264
 Illovsky, M. E. 245, 264
 Ioanid, R. 241, 264
 Ionescu, M. 241, 249, 264
 Iordachi, C. 286
 Iorgulescu, M. 261, 262, 264
 Iosa, M. 284, 286
 Ivan, M. 292, 293, 300
 Jacquard, A. 214, 217
 Jowitt, K. 283, 286
 Judt, T. 324, 334
 Jünger, E. 49, 186, 191-193, 196
 Kalaitzidis, P. 166, 167
 Kantor, Z. 286
 Karnoouh, C. 7-9, 13-16, 23-35, 37-62, 64-72, 75, 76, 85, 160, 161, 163, 167, 171-173, 177, 179, 183-186, 188-191, 193-197, 199-209, 303, 304, 306, 311-315, 320, 335-341, 343-353, 355, 357, 369-374, 376, 377, 385, 390, 413, 415
 Katus, L. (2009) 178, 197
 Katz, C. 295, 300
 Keeny, T. 366
 Keeran, R. 366
 Keller, K. 77, 85
 Kojève, A. 186, 197
 Kołakowski, L. 286
 Kotler, P. 77, 85
 Lacoue-Labarthe, P. 92, 132, 160, 163, 167
 Latour, B. 53, 72
 Lee, R. M. 245, 265
 Lehugueur, M. 214, 217
 Leitead, D. N. 308, 314
 Lendvai, P. 242, 264
 Levi Strauss, C. 54, 68, 69, 72
 Levinson, D. 245, 264
 Lipietz, A. 215, 217
 Lipovetsky, G. 350, 353
 Lippmann, W. 329, 334
 Livezeanu, I. 242, 264
 Long, Y. 363, 366
 Lorenz, K. 183, 197
 Losurdo, D. 16, 35
 Lovinescu, M. 254-260, 264, 267
 Lukacs, G. 307, 315
 Lukács, G. 13, 15-19, 35, 303, 306
 MacMillan, M. 180, 197, 300
 Malthus, T.R. 214, 217
 Manea, N. 247, 264
 Mao, Z. 212, 358, 363, 366
 Marcuse, H. 52, 53, 67, 70, 72
 Marinetti, F. T. 326, 334

- Marx, K. 8, 13-16, 19-26, 28, 29, 33-35, 40, 48, 49, 61, 74, 91, 94, 105-107, 123, 132, 203, 217, 273, 277, 285, 286, 346, 373, 381, 400-402
- Massey, D. 294, 300
- Mathieu, F. 211, 217
- Meadows, D. 217
- Melegh, A. 8, 303, 312, 314, 315, 416
- Mișcoiu, S. 65, 70
- Morar, O. 244, 251, 252, 254, 256-259, 264
- Naumescu, V. 65, 70
- Nedelcovici, B. 260, 264
- Neumann, D. 56-59, 67, 71, 208, 353
- Orbán, V. 309, 315
- Ornea, L. 240-242, 244, 246, 251-255, 258, 260, 264
- Ornea, Z. 241, 242, 253, 258, 260, 264, 265
- Orwell, G. 329, 334
- Özbudun, E. 300
- Papanikolaou, A. 166, 167
- Pavlenko, A. 246, 247, 265
- Peterson, E. 165, 166, 168
- Petrescu, C. 286, 290
- Petrescu, D. 286, 290
- Petrescu, G. C. 300
- Petrescu, Ș. C. 300
- Petrovsky, K. 62, 72
- Pierrat, G.
- Platon 8, 95, 96, 103, 180, 187, 197, 217, 319, 418
- Poenaru, F. 66, 72
- Polanyi, K. 314, 315
- Polgár, A. 8, 64, 72, 87, 348, 419
- Popescu, A. 250, 265, 358
- Popper, K. R. 281, 286
- Portocală, R. 357, 366
- Postone, M. 54, 72
- Putin, V. 46-48, 352, 364, 366, 372
- Ranki, V. 241, 242, 265
- Rauscha, J. 308, 314
- Rădăceanu, L. 282, 286
- Ries, A. 78, 85
- Ritter, M. 305, 314
- Rizescu, V. 271-273, 284, 286, 296, 300
- Roman, I. N. 291, 292, 300
- Ronetti, R. 250-258, 264
- Ros, D. 216
- Russell, C. 195, 197
- Saadé, G. 211, 217
- Said, E. 246, 265
- Sándor, S. N. 299
- Săndulescu, A. 244, 265
- Schmitt, C. 161, 165, 166, 168, 372, 373
- Schulze, M-S. 178, 197
- Schwartz, D. 64, 72
- Shafir, M. 8, 239, 241, 253, 265, 419
- Sinai, A. 217
- Sîrbu, A. 64, 72, 419
- Smith, N. 294, 300
- Sombart, W. 181, 197, 268
- Sparrow, R. 195, 197
- Stanciu, M. 240, 263, 265
- State, A. 270, 276, 286
- Stere, C. 295, 301
- Suciu, A. 8, 199, 208, 417, 418
- Sută-Selejan, S. 275, 286
- Szilágyi, N. 299, 300
- Tamás, G.M. 59, 65, 72
- Tertulian, N. 16, 17, 35
- Thomasberger, C. 315
- Tordai, Z. 303, 315
- Tourouțiu, E. 265
- Tran, A. G. T. T. 245, 265
- Trencsenyi, B. 279, 286
- Trout, J. 78, 85
- Țichindeleanu, O. 62, 72
- Ugrinsky, A. 250, 254, 264
- Vattimo, G. 75, 85, 345, 350, 353, 384, 402
- Vernerey, D. 216

- | | |
|---|---------------------------------|
| Vianu, I. 260, 265 | Xenopol, A. D. 288, 290, 301 |
| Voicu, G. 239, 244, 252, 254, 257, 265, 266 | Yannaras, C. 166, 168 |
| Voinea, Ș. 282, 286 | Zamfir, C. 66, 72 |
| Weiner, M. 300 | Zara, O. 213, 217 |
| Wells, H.G. 181, 197 | Zeletin, Ș. 267-286 |
| Wistrich, R. 242, 266 | Zinoviev, A. 56, 57, 72 |
| | Žižek, S. 65, 72, 323, 364, 366 |

Imprimat la
Tipografia Universității de Vest
Calea Bogdăneștilor nr. 32A
300389, Timișoara
E-mail: editura@e-uvv.ro
Tel.: +40 256 592 681