

Publicat în colaborare cu
Vatra

Antologia
CRITICATACT
2015

Antologia **CRITICATACT** 2015

Minirecenzii

www.edituratact.ro



www.criticatact.ro

CRITICATA

Antologia
CRITICATAC
2015

Minirecenzii

© 2015, CriticAtac & TACT pentru prezenta ediție.
Toate drepturile rezervate.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
CRITICATAC (București)
Minirecenzii: Antologia CriticAtac. - Cluj-Napoca: Tact, 2016.
ISBN 978-606-8437-75-0

CUVÂNT-ÎNAINTE

Nimic nu-și aruncă intelectualii cu mai mult reproș unii altora decât acuza de intelectual. Această obiecție este și mai usturătoare atunci când vizează pe cineva care, din portretul clasic al intelectualului, preia și dimensiunea angajamentului luminat. Nu e întâmplător, una dintre obiecțiile aduse cel mai adesea activității și preocupărilor grupului CriticAtac acuză atenția aproape exclusivă pe care acesta o acordă criticii ideologiei și desțelenirii teoretice în detrimentul analizei – și, în fond, practicii – empirice, concrete, efective. Este o obiecție pe care, cel puțin parțial, ne-o asumăm.

Motivele și rațiunile ei sunt însă extrem de diverse. Printre ele, fără doar și poate, o serie de limitări sau capricii pur personale (deformarea intelectuală, timpul, resursele și energia limitate ale autorilor noștri); dar și, mai general vorbind, dinamica firească și ramificarea inevitabilă a câmpului cultural local, în care CriticAtac a preferat de la bun început calea teoriei angajate, tot așa cum alte grupuri progresiste au îmbrățișat mai curând discursul pur academic, practica activistă și filantropică sau direct politicile publice cu granturile lor aferente. Și, mai general vorbind – dar nu mai puțin relevant –, tot aici trebuie menționate înseși rigorile marxismului și rolul crucial pe care îl acordă teoriei și acțiunii strategice în orice posibilitate a practicii emancipării. Și în fine, dacă se poate, de ce să nu dăm vina și pe contextul cel mare, istoria de longue durée, pe retragerea pe linie a marxismului în teorie pe măsura dispariției mișcărilor și partidelor comuniste și, în general, în condițiile evacuării posibilității reale a emancipării și a „transcendenței istorice” în fața actuală de regresie politică, socială și economică a capitalismului. Din toate aceste motive, se poate vorbi într-adevăr de o anumită

atenție privilegiată de care se bucură clarificarea teoretică și critica ideologiei în gândurile noastre.

Nu în ultimul rând însă, trebuie să menționăm aici și un motiv până la urmă obiectiv pentru această privilegiere a ideologicului în activitatea marxistă, o deformare și un clinamen reale care justifică deformarea și dezechilibrul din practica noastră: faptul că însăși realitatea socială marșează astăzi sub semnul imediat și cu pânzele umflate de ideologie. Și că asta se întâmplă, de altfel, ori de câte ori capitalismul intră în criză, iar distanța dintre pretențiile-i mărețe și realizările mizere amenință să se transforme în prăpastie: în astfel de momente de depresie prelungită – precum deceniile pe care le traversăm –, suprainvestirea ideologică devine o necesitate aproape materială pentru supraviețuirea neschimbată a unui mod de producție care, tot mai evident, este contrar nevoilor reproducerii și dezvoltării sociale. În astfel de momente, antipropaganda, critica ideologiei și edificarea teoretică devin urgențe practice, necesități politice imediate.

Culegerea de minirecenzii de mai jos răspunde acestei necesități. Grupând laolaltă o serie de texte apărute inițial pe site-ul CriticAtac și în revista Vatra (plus câteva inedite), ea oferă o cartografiere și o analiză critică a ideologiei actuale, așa cum se exprimă și se răsfârânge ea în cele mai recente, mai relevante sau mai răspândite lucrări din filosofia politică, sociologia, antropologia și istoriografia contemporane, românești sau internaționale.

Redacția **CRITICATAC**

GABRIELA ADAMEȘTEANU

Anii romantici

București, Humanitas, 2014

În comparație cu alte cărți de memorialistică apărute la finele anului trecut – cum ar fi excelentul volum de convorbiri cu Imre Tóth, sau scandalosul, dar măcar incitantul volum cu Alina Mungiu-Pippidi –, *Anii romantici* ai Gabrielei Adameșteanu nu au decât avantajul moderației și al bunului simț. Cei care, bazându-se pe trecutul recent al autoarei (redactor-șef vreme de aproape 15 ani la principala tribună ideologică și curte de cadre a dreptei românești) și pe tema volumului (perioada imediat după '89), se așteptau să găsească aici reglări de conturi, delimitări sau măcar o dezvăluire a mecanismelor de funcționare și selecție ale nomenclaturii noastre postcomuniste vor fi sever dezamăgiți. Ori de câte ori textul pare să se apropie de așa ceva, cotește neașteptat fie în digresiuni encomiastice pe marginea arborelui genealogic al Adameștenilor, fie în suspine melancolice din gama oameni suntem, timpul trece, unde ești tu, literatură. Astfel încât partea cea mai interesantă a volumului e acolo unde te-ai fi așteptat mai puțin, în relatarea bursei de trei luni în SUA pe care autoarea a împărtășit-o cu Mircea Cărtărescu, și mai ales în corectarea informațiilor eronate pe care cel din urmă le-a oferit asupra evenimentului în propriile sale cărți. Aflăm, astfel, că acolo unde Cărtărescu pretinde că Adameșteanu își risipea banii în State pe tot felul de lucruri non-necesare, Cărtărescu era de fapt cel zgârcit, pe când Adameșteanu nu făcea decât să încerce experiența americană până la capăt. Sau că acolo unde Cărtărescu pretinde că Adameșteanu ar fi înfulecat nestăvilită la o sindrofie culturală din Aix-en-Provence, autoarei nici măcar nu i-a plăcut mâncarea, ci doar a consumat-o din politețe. Istoria literaturii române nu va mai fi la fel.

Alex CISTELECAN

GIORGIO AGAMBEN

Pilato e Gesù

Roma, Nottetempo, 2013

În tradiția deja încetățenită de mici eseuri care însoțesc și dezvoltă marginal proiectul *Homo sacer*, ultimul volum al lui Giorgio Agamben se oprește asupra întâlnirii dintre Isus și Pilat, pe care o citește ca pe o confruntare – în cele din urmă ratată – dintre ordinea lumii, supusă ideii de justiție, și ordinea divină, întemeiată pe principiul salvării. Judecarea lui Isus de către Pilat și caracterul său paradoxal – un proces care nu se soldează cu o judecată, ci doar cu o condamnare – devin astfel punctul în care cele două lumi se întâlnesc pentru o clipă, doar pentru a se separa pentru totdeauna. Ceea ce devine astfel imposibil e, în același timp, o teologie politică creștină și o justificare teologică a puterii profane. Dar, într-o mișcare tipică pentru abordarea lui Agamben, ceea ce pare a fi o condiție originară, anistorică sau chiar pur etimologică este identificat cu însuși specificul istoriei și al modernității: aici, neîntâlnirea dintre ordinea profană a justiției și ordinea divină a salvării traduce însăși natura modernității, înțeleasă ca proces nesfârșit și fără posibilitate de judecată finală; altfel spus, o criză permanentă.

Alex CISTELECAN

GIORGIO AGAMBEN

Mijloace fără scop. Note despre politică

traducere de Alex Cistelecan, Cluj, Tact, 2013

Succesul ne face optimiști! E o colecție de articole, majoritatea publicate în presa cotidiană, unde autorul își reia și ilustrează temele favorite: *viața nudă*, *homo sacer*, *biopolitica*, *starea de excepție*. E bună o recapitulare, dar mondenitatea mass-media își pune amprenta asupra unei gândiri ce găsește în tăceri și în alegerea temelor numeroase înrudiri cu viziunea despre lume a unui *lazy journalism* foarte util puternicilor zilei. De pildă, propunerea de „extrateritorialitate reciprocă” – ce ar trebui să regleze conflictul israeliano-palestinian – sau constituirea unei Europe dincolo de națiuni, în care fiecare s-ar vedea pe sine ca refugiat, înainte de a se simți cetățean al unei entități naționale. Jocuri intelectuale fără

mare legătură cu realitatea: sub bombardamentele Țahal ori sub regulile de austeritate impuse de Germania, palestinianul sau grecul ar putea să fie mai puțin entuziasmat de statutul său filosofic de erou în avangarda popoarelor desprinse de pământul sau de suveranitatea lor. Avântul speculației lăasă mereu în uitare existența raporturilor de forțe. Și atunci, dacă la baza scrierilor stă oralitatea, la baza limbii oficiale e argoul, iar la baza sedentarismului un nomadism originar, acest temei slab, elementul secund al relațiilor de mai sus, e înscăunat ca principiu utopic al politicii. Din nefericire pentru ultimele triburi ale oralității, pentru minoritari și pentru nomazi, scrierile politice ale lui Agamben rămân doar simple exerciții literar-filosofice!

Claudiu GAIU

GABRIEL ANDREESCU

*Existența prin cultură. Represiune, colaboraționism
și rezistență intelectuală sub regimul comunist*
Iași, Polirom, 2015

În *Cărturari, opozați și documente* (2014), Andreescu apărea drept una dintre puținele voci anticomuniste locale ce reușeau să fie critice cu dosarele din arhiva fostei Securități, privite drept surse incontestabile ale cercetării istorice și, mai ales, ale adevărului despre trecutul comunist. Era un demers binevenit în contextul local în care demonizarea politică a Securității se împletea perfect cu valorizarea până la fetișism a dosarelor produse de aceasta. Mai mult, această critică venea în prelungirea celor pe care autorul le-a făcut în repetate rânduri anticomunismului oficial și dominant, în special la adresa celui reprezentat de intelectualii așa-numitei Școli de la Păltiniș.

În această carte însă, Andreescu pare că încearcă o reconciliere. Scopul volumului este încercarea de a înțelege ce a însemnat „rezistența prin cultură” în comunism și cine s-ar califica pentru acest premiu. La finalul cercetării, Andreescu concede că termenul nu este potrivit, unul mai precis fiind cel de „existență prin cultură”. Pentru autor, modalitatea de cuantificare a rezistenței unui autor este gradul prin care acesta/aceasta a reușit depășirea canonului cultural oficial. Arhiva Securității devine astfel un obiect de studiu predilect tocmai pentru că aceasta înregistra

transgresiunile în raport cu discursul oficial. Astfel, dosarele mult huli-tei instituții devin surse și obiecte predilecte ale studiului istoric și ale adevărului – un triumf postum al Securității, ce este astfel reînvestită cu autoritatea de a spune cine a fost și cine nu a fost dizident.

Cartea debutează cu un omagiu adus Monicăi Lovinescu și lui Virgil Ierunca pentru promovarea culturii anticomunismului democratic. O dată ștacheta ridicată astfel, rezistența internă la comunism e din capul locului fixată într-o paradigmă anticomunistă foarte clar delimitată. Anticomunismul exilului, infuzat de retorica și mizele Războiului Rece, este reafirmat ca etalon, după aproape trei decenii de la dispariția socialismului real existent. De fapt, cu cartea lui Andreescu ne aflăm încă tot prin 1990.

Ceea ce surprinde la această carte este faptul că vocea autorului lipsește aproape cu desăvârșire. Mare parte din text este de fapt o trecere în revistă a altor texte: fie din presa vremii, fie cărți sau rapoarte, precum Raportul elaborat de așa-numita Comisie Tismăneanu. Poate că Andreescu nu mai vrea să supere pe nimeni, ci doar să înregistreze istoria unei dezbateri (despre rezistența prin cultură), fără riscul unei poziționări teoretice sau politice tranșante. Chiar și atunci când comentează negativ o afirmație a lui Gabriel Liiceanu (la o întâlnire din casa lui Mircea Dinescu pentru semnarea unei petiții, Liiceanu afirmase că este mai importantă publicarea *Jurnalului de la Păltiniș*, „care înseamnă ceva pentru acest popor, pentru spiritualitate lui”), Andreescu nu o face direct, ci invocă o analiză anterioară făcută de Mircea Martin, după care Școala de la Păltiniș a fost o formă egotistă de autoafirmare.

La capătul a aproape 400 de pagini de adnotări, cartea are un singur merit, desigur involuntar: ne dovedește din nou cât de lipsite de miză, neinteresante și istoric datate au fost toate aceste discuții despre rezistența prin cultură și alte activități așa-zis dizidente ale literaților români din timpul comunismului – dar și după. Făcând o cronică necritică a acestei istorii, volumul lui Gabriel Andreescu nu reușește decât să se încadreze în și să funcționeze ca un simptom al acesteia.

Florin POENARU

MIRCEA ANGHELESCU

Lâna de aur. Călătorii și călătoriile în literatura română

București, Cartea Românească, 2015

Un exemplu perfect despre cum un subiect potențial interesant reușește să fie castrat de autor. Cartea este practic o serie de conspecte din călătoriile celor mai cunoscuți autori români din secolul al XIX-lea și prima parte a secolului al XX-lea. Desigur, totul se oprește în perioada interbelică, de parcă n-ar fi existat călătorii și cărți despre călătorii în comunism (subiect ce probabil încă va trebui să mai aștepte alte timpuri ideologice). O suită de fragmente, cartea nu este ghidată de nicio intenție teoretică, fir narativ sau miză academică. E o trecere în revistă. Bună pentru un fel de introducere în subiect, dar inutilizabilă ca instrument de lucru, autorul nefăcând efortul de a oferi măcar o bibliografie a subiectului studiat. Cartea nu este lipsită de umor involuntar. Călătoriile lui Panait Istrati sunt descrise într-o pagină și jumătate, în timp ce Eliade primește vreo nouă – semn, dincolo de orice altceva, al ierarhiilor prezentului. Prinderea reportajelor sociale ale lui Geo Bogza la capitolul călătorii este echivalent cu a spune că *175 de minute la Mizil* este despre mersul trenurilor.

Florin POENARU

HANNAH ARENDT

On Revolution

Londra, Penguin, 2006

Visul umed, revoluționar, al liberalismului contrarevoluționar, expresia filosofantă, sublimată în înțelepciune, a anticomunismului american. O relectură „istorică” și „filosofică” a conceptului și fenomenului de revoluție, care urmărește obsesiv, din premise până-n concluzii (nici doi pași, în fond), aceeași teză și misiune: să curețe revoluția (atât ideea, cât și istoria ei autentică) de orice depunere sau ingerință a chestiunii sociale – și implicit de orice tentație sau urmă socialistă. Revoluția astfel revoluționată este un fenomen pur politic, din care lipsește și trebuie să lipsească orice aspect legat de constrângerile imediate, materiale și economice ale existenței individului, care sunt, ne spune Hannah Arendt, supuse iremediabil necesității și incapabile să poată fi vreodată sublimate în politic altfel decât prin teroare

și totalitarism. Pe scurt, o disecție cu paloșul a fenomenului revoluției, în două mari hălci opuse: pe de o parte, revoluția bună, liberală și democratică, în care s-a luptat pentru politică, libertate și individ, și care se potrivește cumva istoric cu revolta micilor proprietari de afaceri și a marilor proprietari de sclavi împotriva taxatorului britanic (pe scurt, Revoluția Americană), și, pe de altă parte, revoluția nasoală, cu teroare și inevitabil totalitară, în care s-a murit degeaba pentru chestiuni frivole și oricum eterne, precum sărăcia și inegalitatea – concept de revoluție prin care Arendt vizează, desigur, Revoluția Franceză, dar mai ales, pe cât se poate așa mai peste umăr, Revoluția din 1917. Dacă nu luăm în calcul victimele colaterale – cum ar fi istoria, sacrificată rapid pe eșafodul gata pregătit al argumentației autoarei –, se poate spune că misiunea reușește. Altfel, tot așa cum în *Condiția umană* conceptele și treptele existenței umane (muncă-lucru-acțiune, necesitate-libertate, economie-politică) se nașteau imaculat din experiența grecească și treceau direct în tabla de valori eterne, eliberate de orice pată istorică precum prezența covârșitoare a sclaviei în democrația originară ateniană, la fel și aici, opoziția revoluție americană bună, pentru libertate, vs revoluție franceză/rusă rea, pentru egalitate, saltă – prin fenomenologia efectivă a revoluției – către teza finală, fără să se-ncurce vreodată în vreo complicație a istoriei efective, precum masacrul populației indigene, sclavia, imperialismul ș.a.m.d.

Dar oare să mai aibă rost să maltratăm în felul acesta istoria revoluțiilor, când avem acum exemplul perfect de revoluție curat liberală în fața ochilor? Unde oare întâlnim acest teatru în care cetățenii liberi se mobilizează ca niște spirite abstracte, imaterializate, și totuși ca la un semn, în vederea unei experiențe pure a libertății – ca să instituie, altfel spus, spațiul separat, golit de orice conținut și totuși autosuficient al politicului, pentru a veghea în mod pozitiv o libertate pur negativă, din care orice chestiune socială, materială și economică este respinsă politicos ca vulgaritate prepolitică? Unde altundeva, altfel spus, economicul și socialul sunt depolitizate și naturalizate direct din definiție, iar politicul anemic astfel obținut este exaltat ca bun democratic și datorie politică supremă – unde mai votăm doar ca să votăm, pentru că așa e frumos, politicos și democratic, dacă nu astăzi și pretutindeni în lumea noastră liberă?

Așa, într-adevăr, liberalismul a învins, iar Hannah Arendt are dreptate. Da-i bine oare?

Alex CISTELECAN

CORNEL BAN

Dependență și dezvoltare. Economia politică a capitalismului românesc

traducere de Ciprian Șiulea, Cluj, Tact, 2014

„Comunismul românesc”, așa spune un cunoscut argument, „este „*Co contradictio in adjecto*: au venit alții și ni l-au impus cu forța, căci noi nu l-am vrut și nu-l puteam vrea. Doar neșansa istorică, cunoscuta lipsă de noroc a neamului românesc, ce-i însoțește ca o umbră bunătatea și hărnicia, a făcut să cădem victimă acestui flagel.”

Poate mă-nșel, dar tare mă tem că umbra bunătății românului (dacă românul o fi bun) nu-i ghinionul, ci iresponsabilitatea. Primul lucru pe care îl va spune fiecare vâstar al neamului va fi: „nu eu, altul e de vină”. Mereu altul: colegul care l-a înjurat (de mamă), câinele care i-a ros caietul cu tema. Apoi: nenorocitul ăla de trafic, hoțul ăla de arbitru, mizeria asta de lume. Nici nu-i de mirare că mitul fondator al nației indică drept situație tipică faptul că vecinii îl pizmuiesc și vor să mi-l omoare, conflict dezamorsat prin anunțarea unei cununii suspect de abstracte până și pentru permisiva ordine logică a narativului!

Tot prin anii '90, când românii începeau să capete puțin curaj în pronunțarea argumentului de mai sus, îmi amintesc că, în Cișmigiu, între jucătorii de șah și table se înghesuiau tot felul de exaltați gata să-ți deslușească arcana mondială și complicatele ei mașinațiuni menite să distrugă România. Se înțelege de la sine că dispariția poporului român ar fi lăsat Luna (sau alt corp ceresc) fără partenerul potrivit, introducând în echilibrul lumii o perturbare fatală. Pe lângă alte „neamuri venetice” (ruși, evrei, unguri), ziceau că împotriva românilor se ridicase mai de curând și un neam de tip mai nou, pe care nu-l cunoșteam, căruia îi spuneau, criptic, „fe-me-ii”. Acesta părea deosebit de abil, fiindcă făcea rău nu luându-ți ceva, ci dându-ți lucruri, iar eu am început să mă îngrijorez (atâta cât puteam pe atunci) de soarta noastră în fața unor dușmani cu nume atât de complicate.

Se vede treaba că, în ordinea opiniei populare, la fel cum comunismul n-a prea fost al nostru, nici capitalismul nu prea e. Ele sunt doar niște cadouri pe care n-am putut sau n-am știut nici să le refuzăm, nici să le acceptăm, și care ne-au deturnat de la sarcina națională de a fecunda stelele.

Dar poate că-i timpul să revenim de la narațiunile etno-cosmice la oile noastre. Și la o istorie de sine ceva mai responsabilă și mai sobră. În loc de nunți, să vorbim despre dezvoltare, și în loc de pizmă, despre dependență. Așa face Cornel Ban, așezând istoria economico-politică a spațiului românesc din ultimele (aproape) două secole sub semnul unui deziderat și al unor condiții (tocmai cele numite). Aduagă la acestea o definiție extinsă a ceea ce înseamnă dezvoltare (veți înțelege, citind, că-i ceva mai mult decât pur și simplu produsul hărniciei și al bunătații) și, grație urmăririi a numeroase surse de documentare și a unei bine profesate lipse de prejudecăți, le prinde pe toate într-o proză istorică nu-anțată, limpede și robustă. Resentimentul și ușurătatea (mai românești decât bunătatea și hărnicia) primesc aici lovituri zdrene: indiferent sub ce vremi, e limpede că am făcut și noi câte ceva pentru noi, și e cazul să știm ce.

În multe cazuri, ce-i drept, știm deja, ori ar trebui să știm. Dar (și asta n-ar trebui să mai mire) amnezia opiniei comune de la noi atinge vremurile noastre mai mult decât pe cele ale secolului al XIX-lea sau de la începutul secolului trecut. Autorul înțelege asta, așa că dedică din ce în ce mai mult spațiu expunerii pe măsură ce se apropie de prezent. Cei care au prins la o vârstă mai apropiată de cea adultă Revoluția vor fi surprinși de explicația dată în termenii economiei politice căderii lui Ceaușescu, și vor tresări la relatarea istoriei ultimilor douăzeci și cinci de ani ca unul trezit din moțăiala din fața televizorului. Își vor aminti de Bârlădeanu, Coșea, Văcăroiu și toți ceilalți, însă, de data asta, nu vor fi cei din paginile ziarelor și de pe ecrane, ci personajele-vehicul ale unor opțiuni de transformare a societății românești despre care, poate, vor trebui să regrete că n-au înțeles mai multe când le-a venit rândul să intre în cabina de vot.

Nu mă încumet să rezum lucrarea, de teamă să nu înțeleagă publicul că se termină prost. Căci, oricum, nu-i vorba despre ceva ce se termină, ci despre ce se întâmplă sub privirile noastre buimăcite de electori. Cui îi plac finalurile fericite, va pricepe, la sfârșitul lecturii, că trebuie să înceapă să se gândească în mod coerent la viitor și că, oricât ar părea de incredibil, au existat și există mereu opțiuni.

Lorin GHIMAN

MIREL BĂNICĂ

Nevoia de miracol. Fenomenul pelerinajelor în România contemporană
Iași, Polirom, 2014

Romanul începe într-o gară, mai precis în Gara de Nord, iar zumzăiala matinală de babe evlavioase și călugări somnoroși acoperă primele însemnări ale autorului. Toate garile se aseamănă între ele.

Se poate începe croniceta bestseller-ului lui Mirel Bănică parafrazând primul alineat din *Dacă într-o noapte de iarnă un călător...* al lui Calvino. Atât doar că narațiunea cercetătorului brăilean – locuiește și lucrează în Capitală, dar pomenirea frecventă a locului de baștină e o folositoare tehnică de acroșare a intervievaților – debutează pe 13 octombrie 2009, în trenul ce-i duce pe închinătorii sfintei Parascheva către Iași. Să spunem din capul locului că e o reușită literară și nu una întâmplătoare. Antropologul deghizat în pelerin – sau mai degrabă pelerinul împăvăzat de studii antropologice – socoate că scriitura poetică și condeiul roman-cierului sunt singurele căi de pătrundere a pietății populare. Rămân în urma lecturii o mulțime de scene memorabile: perechea de gangsteri ce-și fac loc către moaștele aducătoare de bunăstare prin cruzimea din priviri și forța unui BMW 4X4 cu care vor să treacă peste masa de credincioși; jandarmul cultivat ce recunoaște în cercetător un confrate în ale credinței și-i propune să-l strecoare fără așteptare lângă racla sfințită; ori poliția în civil care-l „umflă” pe bietul specialist în sociologia religiei, văzând în carnetul de notițe și aparatul de fotografiat însemnele unei autorități concurente. Notele de teren ce ocupă trei sferturi din lucrare alcătuiesc totodată un tulburător roman social, prin vizitarea peste ani a acelorași locuri. Vedem în prima sa descindere la Suceava mândria unui vânzător de cute, ce-l ia peste picior pe curiosul orășean care chipurile ar avea nevoie de o sculă de ascuțit coasa. Un an mai târziu, din țăranul sfătos, criza economică, vârsta biologică și răspândirea motocositoarelor mai lăsaseră doar un om necăjit.

Volumul ne reamintește că unealta principală a antropologului e trupul său și că, spre deosebire de cerșetorul ce-și expune rândurilor de pelerini mutilările spectaculoase, el trebuie să-și folosească instrumentul cu discreție, prin epuizarea în drumuri grele, pe trenuri de noapte și în lungi așteptări printre confrății săi întru rugă. În cazul de față, un

instrument la fel de important al analizei este conștiința scindată, dacă nu de-a dreptul nefericită, a „pelerinului între pelerini”, obligat să se dedubleze în cercetător obiectiv al fenomenului la care ia parte. Mirel Bănică e un scriitor al organicității maselor de oameni, al regroupărilor spontane și al aglutinărilor forțate, al schimburilor de pomeni și păreri la ceas de seară, al mirosurilor așteptării miilor de drumeți adunați de relicvele binecuvântate. E în același timp un critic al privirii mass-media, ce ratează ansamblul în căutarea detaliului răvășitor, copleșitor, moralizator și batjocoritor. Printre rânduri, sunt trimise câteva săgeți și către o intelectualitate ortodoxizantă, incapabilă de o apropiere de trăirile sincere ale conaționalilor lor.

Nici titlul cărții, nici cuvântul-înainte nu avertizează că „România contemporană” invocată de autor este una mărginită la universul ortodox. Singura alteritate religioasă e prezența restrânsă a greco-catolicilor la locurile sfinte pravoslavnice. Ratează astfel marile pelerinaje catolice, cel bucovinean de la Cacica sau cel secuiesc de la Șumuleu (în treacăt fie spus, cel mai mare din țară). Varietatea etnico-confesională a istoriei pelerinajelor din România e indicată în postfața lui Sorin Antohi, cu precizarea că recunoașterea ei este o piatră de hotar pentru inimile pelerine. Dar și pentru contextualizarea unei cercetări, am adăuga noi.

Sceptic în privința posibilității unei depline neutralități axiologice, autorul nu se refuză exercițiului formulării unor judecăți de valoare. Avem astfel „memoria lungă a comunismului” – sintagma chemată mai peste tot pentru a da seama de tensiunile dintre pelerini, de fricile provocate de aparatul de fotografiat, de aroganța politicianilor, de comportamentul oprimant al jandarmilor etc. Dar memorie înseamnă și uitare, prin urmare e lăsată deoparte discuția privind trecutul legionar al unor „sfinți ai închisorii” recuperați de religiozitatea popular-televizuală. Cultul lor e îngăduit de BOR și promovat uneori cu jumătate de gură, dar tot mai des cu gura întreagă, de istorici, politicieni, jurnaliști, ierarhi ecleziali, toți slujind preschimbarea istoriei ortodoxiei sub comunism într-o martirologie.

Cartea risca să fie o capodoperă dacă și autorul risca să-și pună în joc valorile religioase.

Claudiu GAIU



Mirel Bănică își vede cartea ca un mesaj într-o sticlă, „o sticlă aruncată în marea cunoașterii”. Însă cel care descoperă și deschide această sticlă află destul de repede că aceasta fie nu conține niciun mesaj, fie acesta există, dar nu este inteligibil. Cam asta este reacția citind cele peste 400 de pagini de note de teren de la și despre diferite pelerinaje din țară. Aceste note au de multe ori o valoare documentară importantă, chiar dacă, de la un moment încolo, devin redundante, multe aspecte repetându-se în mod inevitabil, în condițiile în care autorul urmărește aceste pelerinaje pe durata mai multor ani și alege să publice notele de la fiecare în parte. Însă dincolo de aceste note nu pare a exista nimic mai mult, nici la nivel narativ, nici la nivel de explicație, interpretare sau măcar ipoteze de lucru. Notele de teren sunt însoțite de câteva „cuvinte de acces” plasate la final, care nu sunt însă nimic mai mult decât o încercare de sistematizare a materialului empiric în jurul câtorva teme: pelerinajul și femeile, pelerinajul și economia, pelerinajul și romii, pelerinajul și turismul, pelerinajul și politica etc. Practic, unde se termină, acolo cartea ar fi trebuit de fapt să înceapă.

Paradoxul este că deși avem atât de multe detalii factuale despre pelerinaje, la final nu aflăm mare lucru despre ele. Nu înțelegem mai nimic despre acest fenomen social pe care autorul, pe bună dreptate, îl consideră foarte important, fiind, mai mult, o victimă a neînțelegerii cauzate de schematizarea la care este supus în reprezentarea sa mediatică. Din păcate însă, tot războindu-se cu reprezentarea mediatică a acestui fenomen, Mirel Bănică nu reușește decât să nuanțeze o imagine trunchiată, nicidecum să ofere o interpretare științifică sau măcar o narațiune alternativă. Asta deoarece uneltele sale sunt tot de natură jurnalistică (o combinație de reportaj și documentar), nu cele ale antropologiei de la care se revendică în „Cuvântul-înainte” al cărții. De altfel, autorul mărturisește că a trecut de la presă la antropologie impulsivat fiind de succesul notelor sale jurnalistice. Însă în ciuda educației formale în antropologie, el pare să fi rămas în cele din urmă tot un jurnalist. Cartea de față are așadar farmecul unor reportaje de la fața locului – și cam atât. Neasumând însă în mod direct acest fapt, volumul atinge de multe ori niște note false care îl fac strident, în special atunci când autorul întrerupe relatarea pentru câte o digresiune teoretică sau, mai mult, când aceste digresiuni sunt

îngropate în notele de subsol, dovadă clară a rolului acestora în întregul demers.

Prin această carte și prin cele anterioare, Mirel Bănică este unul dintre exponenții a două tendințe locale foarte pregnante: pe de o parte fetișizarea realismului, pe de alta reducerea antropologiei la etnografie autopoietică. Nu e vorba doar de celebrul val cinematografic, ci și de alte producții locale mai puțin notorii, precum noul val de jurnaliști tineri sau de scriitori (mai mult sau mai puțin tineri, unii aparținând generației 2000) – toți au în comun dorința de a descrie lumea așa cum este ea, în mod concret, direct, de la fața locului, fără alte medieri. Toți vor să raporteze, să descrie, să spună o poveste simplă, din viața reală. Această foame de concretețe este de înțeles ca reacție la idealismul culturii autohtone, dar în același timp reprezintă și o respingere mic-burgheză a teoriei și a ideilor. Este suficient „a fi la fața locului”, „a fi în mijlocul evenimentelor”, „a sta de vorbă cu oamenii”. Nu mai e nevoie de nicio explicație, de nicio interpretare, de niciun argument. Realitatea devine transparentă prin simpla participare directă, care vorbește de la sine.

Însă lucrurile nu stau deloc așa. Realitatea nu vorbește de la sine, ci prin vocea personajului care relatează. Acesta poate fi mai discret sau mai prezent, dar în orice caz este acolo, colorând în mod subiectiv și ideologic relatarea. Noul jurnalism autohton este de tip gonzo: naratorul este prezent într-un grad foarte mare, fiind unul dintre actorii principali. La fel stau lucrurile și în cartea lui Bănică. Practic, personajul principal al cărții, subiectul acesteia, nu este pelerinajul, nici pelerinii, ci naratorul. El este mereu în prim-plan, prin ochii lui vedem totul, pelerinajul apare prin prisma experienței sale subiective. Îl urmărim pe acesta căutând sacral, îmbibându-se de experiențe și sentimente, plângând, mâncând, călătorind. Restul pelerinilor sunt reduși la un personaj-colectiv donator, al cărui rol este acela de a oferi personajului principal prilejul autodescoveririi și al aventuri. La final, cartea este una de autocunoaștere. Vocile pelerinilor sunt trunchiate, cacofonice, neinteligibile și nu de puține ori selectate tocmai pentru exotismul lor (altul decât cel căutat de presă, dar tot exotism). Astfel, fetișismul realismului nu poate sfârși decât în narcisism, realitatea fiind redusă la realitatea subiectului povestitor.

Problema este că acest tip de dublu fetișism e prezentat drept un demers antropologic. Pentru Bănică (dar nu numai, ci și pentru o mare parte a școlii antropologice românești actuale) unicitatea antropologiei

provine din modul în care o experiență personală poate să devină un demers științific. Nu numai că nu e deloc clar cum se petrece o asemenea alchimie (cartea de față nefiind de ajutor în acest sens), dar totodată acesta este un mod foarte simplist de a înțelege antropologia, reducând-o la o metodă: etnografia. Tot ceea ce este specific antropologiei ca domeniu de investigare teoretică și practică științifică (mai ales în versiunile ei critice, postcoloniale și decoloniale) se pierde astfel prin reducerea ei la empirism și autopoiesis. În această logică, antropologia nu este nimic altceva decât o călătorie subiectivă cu pretenții științifice – ceea ce este desigur adevărat pentru antropologia colonială de secol XVIII. Poate că din acest punct de vedere, da, cartea pare a fi una antropologică.

Volumul este așadar un simptom elocvent al celor două tendințe descrise mai sus – între jurnalismul gonzo și etnografia autopoietică scapă exact ceea ce acestea caută să surprindă: realitatea și înțelegerea acesteia. Merită salutat totuși efortul documentar realizat de autor.

Florin POENARU

WALTER BENJAMIN

Stradă cu sens unic

traducere de Christian Ferencz-Flatz, Cluj, Tact, 2014

Ceci n'est pas un livre! E o meditație despre scriitură la începuturile transformării ei în design publicitar. Și în aceste vremuri ce-i mai rămâne de făcut autorului? Poate încerca să compună, din osteneala preumblărilor sale, asemeni turistului, planul urban al rămășițelor zilei. Scrisul fragmentar se apropie de acțiune, de unde compararea autorlăcului literar cu arta saltimbancului și a atletului. Își aproprie tehnicile jurnalismului destinate lecturii verticale, opuse așezării seculare a scrisului orizontal, acceptă și deturnează „dictatura perpendicularei”, așa cum a știut-o face Mallarmé prin exploatarea albului foi și a dimensiunilor semnelor din poemul tipografic al *Aruncării zarurilor*. Desigur, poate rămâne și un *cărămidar*, autor al unor volume groase ce servesc drept mijlocitoare între două cataloage de arhive. Găsiți aici și liste de principii pentru actuala și atotputernica scientometrie: „Dar când se vor scrie cărțile direct ca niște cataloage? (...) În cuprinsul lor, valoarea opiniilor ar fi din start indicată prin cifre, fără ca acestea să fie totuși

puse în vânzare”. Optimismul lui Benjamin îl face să întrevadă aici un viitor al poezilor redeveniți rapsozi ca-n vremurile arhaice și exploatând noul scris ideografic internațional. În solida sa prefață, traducătorul încearcă să extindă această reflecția asupra internetului și noilor medii. Deunăzi, veteranul reportajului britanic în Orientul Mijlociu, Robert Fisk, medita asupra cazurilor de tineri occidentali plecați să lupte într-un jihad îndepărtat în urma unor convertiri treptate la un Coran electronic intransigent, fără prea mare legătură cu versetele revelate odinioară de arhanghelul Gabriel lui Mahomed. El concluziona că, departe de a fi versiunea modernizată a rubricii „poșta redacției”, comentariile de sub articolele publicate pe internet sunt locul exprimării libere a celor mai îngrijorătoare caracteristici ale personalităților timpurilor noastre. Poezia sms-urilor și chat-urilor dă seama de violenta naștere a lumii viitoare

Nu e nici o carte de aforisme. Nimic din arta concentrării frazei lăsată moștenire de Balthasar Gracián și de la Rochefoucauld unui Guy Debord. Și nici din străfulgerările sporadice à la Nietzsche sau Blaga, ce pot să-și găsească dezvoltarea într-un capitol poetic sau într-un poem filosofic. E o carte ce ia forma inscripțiilor unei străzi cu sens unic, dar cu numeroase ieșiri. Iar una dintre ele este chiar analiza crizei lumii burgheze care-și refuză orice șansă de supraviețuire, evitând chiar și cea venită prin surpriză, advenire care necesită alt tip de atenție decât tânguiala ridicată de intelectuali la rangul de filosofie a culturii. Lumea în criză e pentru Walter Benjamin cea a burgheziei germane înnămolită în instinctele de masă moderne, ce-o înstrăinează de vitalitatea adaptării, unde raporturile bănești dau transparență completă, dar și blochează totodată orice raport omenesc. E lumea a cărei expresie definitorie este rușinea față de sărăcie și înjosirea nevoiașilor, reacția celor respectabili în fața propriului viitor.

Claudiu GAIU

MAURICE BLANCHOT

Comunitatea de nemărturisit

traducere de Andreea Rațiu, Cluj, Tact, 2015

*F*rench theory at its purest. Filosofia de dinainte de inventarea ISI-ului, cu bunele și relele ei. O reflecție asupra comunității, într-un dialog angajat cu *Comunitatea absentă* a lui Nancy, pe marginea textelor

lui Georges Bataille și Marguerite Duras. O încercare de recuperare a conceptului de comunitate într-un context cum nu se poate mai neprietenos, trasat, pe de o parte, de eșecul comunismului (văzut aici tocmai ca încercare fatală de substanțializare a comunității), și, pe de altă parte, de revirimentul comunitarismelor agresiv particulariste. Dar această încercare de salvare a ideii de comunitate de propriile ei realizări istorice implică, nu întâmplător, un efort constant din partea lui Blanchot de a salva conceptul de comunitate de propriile-i semnificații. Astfel, ceea ce rămâne din comunitate este un concept deschis, suspendat, delimitat doar pe cale negativă, prin negarea propriilor sale determinații particulare: comunitatea care nu este o formă restrânsă a societății, închiderea ei particulară, ci tocmai deschisul societății; nu fuziune socială, ci tocmai suprapunere de deschideri și finitudini; neoperativă, fără operă, fără finalitate, fără valoare de producție; moartea ca „însăși adevărata comunitate a ființelor muritoare: imposibila lor comuniune”; „o comunitate ce nu ar fi nimic dacă nu l-ar deschide pe cel care i se expune către infinitatea alterității, hotărându-i în același timp inexorabila finitudine”; un analogon al poporului, dacă îl înțelegem nu atât ca adunare, cât ca „dispersarea întotdeauna iminentă a unei prezențe care ocupă temporar întreg spațiul și totuși fără loc”, „mesianism care nu anunță nimic altceva decât propria-i autonomie și suspendare a operei”; o necesară întemeiere etică, una care „nu este posibilă decât dacă, după ce ontologia îi cedează locul, se poate afirma o relație anterioară, astfel încât eul să nu se mulțumească să-l recunoască pe Celălalt, să se recunoască în el, ci să se simtă pus în chestiune de către Celălalt, până în punctul de a nu-i putea răspunde decât printr-o responsabilitate care nu se poate limita pe sine și care se depășește fără a se epuiza” – „o obligație care nu este un angajament în numele Legii, ci este anterioară ființei și libertății”. „Unire care se împlinește întotdeauna neîmplinindu-se”. Frumos. Lirica abstractă a negativului. Printre cele mai elegante mileuri stilistico-categoriale ale unuia dintre cei mai mari maeștri ai (post)structuralismului francez. Că poate foarte ușor aluneca în manierism și simplă paradă de paradoxism, ar putea fi o problemă. Că e un demers cu totul speculativ și anistoric, și încă în mod necesar antiistoric – în încercarea sa de exorcizare a conceptului de comunitate de semnificațiile sale „metafizice” (adică – pur și simplu – obiectivizabile) și de realizările sale istorice (adică obiective) –, ar putea fi o altă problemă. Ca și în alte locuri ale postructuralismului

francez, spațiul de posibilitate conceptuală, de marjă de manevră teoretică pe care și-l deschide aici Blanchot tocmai întorcând spatele istoriei – pe scurt, idealismul său constitutiv – are, cum spuneam, bunele și relele sale. Că ține vie promisiunea emancipării, delimitând-o de „trădările” ei obiective, e bine. Că face asta doar evadând din istorie, doar cu prețul delimitării de orice posibilă încercare de a pune în operă emanciparea, nu-i prea grozav. Una e să condamni comunismul, așa cum o face Blanchot, ca încercare eșuată de substanțializare a comunității, ca trădare a ei prin obiectivizare forțată – dar asta înseamnă, tocmai, să iei în considerare determinarea sa istorică, ceea ce nu se prea întâmplă aici. Cu totul altceva e să respingi preventiv orice încercare de obiectivare istorică a comunității, orice tentativă de ieșire din preistoria socială drept o trădare substanțializantă a promisiunii comunității. O promisiune care trebuie să rămână doar o promisiune nu prea promite nimic.

Alex CISTELECAN

LEONARDO BOFF

Ética da vida. A nova centralidade

Rio de Janeiro, Record, 2009

Ruptura dintre mișcările sociale sud-americane și stânga europeană vine în parte și din dimensiunea spirituală a celei dintâi, neînțeleasă de marxiștii Bătrânului Continent, rămași obedienți față de un laicism pozitivist de secol XIX, camuflat uneori de finețurile filosofice post-moderne. În mod spontan, europenii consideră referințele discursurilor emancipatoare din lumea *latino* la zeități precolumbiene sau la Cristul nevoiașilor drept rămășițe ale unei gândiri premoderne. În ciuda acestei dogme pseudoiluministe profesată de progresiști la Londra sau Paris, credința era inițial parte din învățătura și practica mișcărilor populare, cel puțin la Rousseau sau la Robespierre.

În cartea de față, cel mai prolific teoretician al teologiei eliberării descrie în culori sumbre criza ecologică și spirituală a umanității. Fidel mesajului evanghelic, în scrierile și cuvântările sale, el pune și speranța unei renașteri în spatele catastrofelor, poate, purificatoare. Publicația reunește diverse intervenții ale preotului brazilian la forumuri sociale, în care claritatea sa filosofico-pastorală este reclamată. Leonardo Boff propune

o lectură creștină a istoriei ultimilor 400 de ani în care omenirea a creat un sistem social generator de mizerie și distrugător al naturii. Ecologia socială la care aderă denunță prăbușirea simultană a omului și a Terrei, a avansării mână-n mână a sărăciei și pustiului toxic. Nu vorbim de un teoretician retras, căci îl găsim implicat în luptele regionale cum e cea împotriva „hamburgerizării” Americii Centrale: distrugerea pădurii și a așezărilor din istmul american în scopul lărgirii pășunilor ce alimentează rețelele McDonald’s. Scriitorul sud-american caută să spiritualizeze aceste lupte căutând sprijin în diverse tradiții sapiențiale și religioase și acuzând orgoliul bisericilor creștine de a se pretinde posesoare a monopolului revelației divine și a mijloacelor de mântuire. Totuși, prin universalismul său constitutiv, creștinismul, crede Boff, ar putea să dea un temei noii lumi, în care destinul națiunilor a apus, călăuzindu-ne spre formarea unei „comunități a Pământului” opuse „Imperiului”, actuala paradigmă a globalizării.

Claudiu GAIU

PIERRE BOURDIEU

Ontologia politică a lui Martin Heidegger

traducere de Andreea Rațiu, Cluj, Tact, 2015

Scandalurile recurente legate de apropierea lui Heidegger de nazism se desfășoară de obicei pe niște căi prestabilite și, la drept vorbind, oarecum nejustificat de restrictive. De la diverșii Fédier, Farias, Faye până la ultimul episod vizând publicarea *Caietelor negre*, practica demascării nazismului filosofului german constă în a identifica anumite pasaje textuale sau episoade biografice în care asumarea național-socialismului este explicită, pasaje a căror stridență marchează tocmai ruptura de restul operei, care se presupune că rămâne astfel o operă filosofică originală și imună de orice compromis posibil cu ideologia celui de-al Treilea Reich.

Acestei strategii a identificării unei anumite „rătăcirii” heideggeriene, care blamează persoana lui Heidegger în același timp în care îi salvează opera, i se poate foarte ușor răspunde printr-o simplă răsturnare de perspectivă. Ceea ce s-a și făcut, de către Philippe Lacoue-Labarthe de pildă, după argumentul: ce importanță au câteva episoade rătăcite din biografia unui mare gânditor, când întreaga sa operă articulează o

condamnare radicală a practicii și ideologiei naziste? Argumentul din *Ficțiunea politicului* nu e lipsit de o certă ingeniozitate, dar suferă puțin la precizie. Desigur că opera lui Heidegger poate trece drept un rechizitoriu al național-socialismului, în măsura în care este un rechizitoriu al întregii modernități, în noaptea căreia, după cum se știe, din perspectivă heideggeriană cam toate vacile-s gri, și practic aceeași uitare a ființei și aceeași dominație a *Ge-stell*-ului întâlnim, fie că-i vorba de democrație liberală, de bolșevism sau de național-socialism. Aceasta este o critică reușită a nazismului tot așa cum raderea unui întreg cartier pentru neutralizarea a doi-trei teroriști reprezintă mai nou o misiune umanitară de succes.

O a treia variantă de lectură a raportului dintre Heidegger și nazism constă în a identifica tocmai în gândirea sa filosofică resursele și substanța acestei apropieri problematice. E ruta adoptată de Adorno în minunatul *Jargon al autenticității* (de asemenea publicat la editura Tact). Singurul lucru care i se poate imputa acestui tip de abordare e acela că, mizând pe o lectură directă a angajamentului politic în chiar textele filosofice ale lui Heidegger, ratează miza și efectele acestei traduceri a politicului în discurs filosofic.

O astfel de chestionare a nazismului heideggerian, una care să nici nu decupeze un angajament politic fără influență asupra operei filosofice, nici să nu dizolve pur și simplu filosoficul în politic, ci care să problematizeze tocmai complicitățile și autonomiile relative ale câmpului politic și filosofic, efectele și mizele acestei traduceri în două sensuri, este în schimb cea propusă de Pierre Bourdieu în *Ontologia politică a lui Martin Heidegger*. Dacă pozițiile politice ale lui Heidegger iau imediat aparența unei ontologii fundamentale, dacă reacționarismul său este mereu camuflat într-o căutare filosofică a originarului, aceste deplasări de formă nu sunt ceva întâmplător și fără efect. Forma filosofică a conținutului politic nu este un simplu ambalaj pe care-l putem îndepărta fără pierderi, ci, după cum notează Bourdieu, într-o raportare care amintește de critica lui Marx a *forme*-valoare, „forma, prin care producțiile simbolice participă cel mai direct la condițiile sociale ale producerii lor, este de asemenea cea prin care ele își exercită efectul social cel mai specific”. Ceea ce face ca explicația acestei forme filosofice pe care o îmbracă o viziune politică extrem-conservatoare să conducă printr-un demers de istoricizare a lui Heidegger, un demers cu atât mai oportun cu cât pare să rezolve un paradox de durată: faptul că cel reputat drept marele gânditor al modernității

târzii este receptat de obicei într-un mod profund dezistoricizant, de parcă ni s-ar adresa direct din panteonul umanității. La Bourdieu în schimb, pozițiile filosofice și politice ale lui Heidegger – politice tocmai prin mascarea lor ca filosofice și filosofice tocmai pentru că doar oblice politice – sunt plasate într-un întreg context social, cu propriile sale reguli de articulare internă și delimitare externă. Din această perspectivă, păstorul ființei din Pădurea Neagră apare ca un simplu personaj dintr-un pluton consistent de profeți ai „revoluției conservatoare” și de exponenți ai discursului *völkisch*, de care-l unesc și-l despart solidaritățile de substanță și diferențele de nuanță care străbat și țin laolaltă orice astfel de câmp social. Ce se devalizează din panteonul gândirii se recuperează ca materialism istoric. Un trafic ce nu poate fi decât binevenit.

Alex CISTELECAN

COSTICA BRADATAN și SERGUEI ALEX. OUSHAKINE
(coordonatori)

In Marx's Shadow. Knowledge, Power, and Intellectuals in Eastern Europe and Russia

Plymouth, Lexington Books, 2010

La mai bine de douăzeci de ani de la prăbușirea socialismelor de stat din Europa de Est, gândurile și neliniștile intelectualilor continuă să se îndrepte spre acestea într-un amestec instabil de groază și nostalgie, dor și jale. Nimic surprinzător aici. E adevărat, a existat o represiune sistematică a „spiritului liber” și a „gândirii independente”. Însă tocmai acest fapt stă mărturie pentru rolul și importanța cruciale pe care regimul comunist le-a rezervat intelectualilor. Mai mult, nu doar că intelectualii păreau să se constituie într-o veritabilă contraputere față de autoritățile oficiale – un statut pe care l-au pierdut iremediabil după –, dar, așa cum bine arăta Boris Groys, însuși modul de funcționare al sistemului social-politic părea să fie perfect adecvat unei abordări intelectuale, funcționând pe bază de idei și de sens, nu pe baza principiilor oarbe ale numărului și eficienței, precum regimurile actuale. În acest context, sfârșitul ideologiilor și al socialismelor de stat a reprezentat, pentru intelectuali, o restructurare drastică a statutului lor social, o marginalizare acută în diviziunea politică a muncii.

Volumul colectiv *In Marx's Shadow*, coordonat de Costică Brădăţan şi Serghei Oushakine, despachetează şi articulează toate nuanţele pe care raportul ambivalent, de iubire şi ură, dintre socialismele de stat şi intelectuali le poartă cu sine. Astfel, avem aici tot atâtea tipuri de texte pe câte maniere de a lucra o traumă trecută dulce-amară există.

Un prim gen de articole aparţine categoriei doliu neîmplinit şi răzbunare cu întârziere. În textele lor, Michael Epstein şi Vladimir Tismăneanu ne teleportează direct în lumea simplă şi clară a propagandei Războiului Rece. Epstein porneşte de la ideea că „ceea ce este de obicei numit «marxism sovietic» s-ar putea identifica mai corect ca plato-marxism”, doar pentru a o lărgi imediat în teoria că marxismul în general „se dovedeşte a fi mai idealist chiar şi decât platonismul”. Asta, desigur, doar ca să nu ne facem ideea greşită că aspectul sovietic ar fi fost cel care a corupt marxismul într-o „ideocraţie” oprimentă – nicidecum, marxismul însuşi a fost cel care a condus în mod necesar la aşa ceva. Ca în orice abordare maniheistă şi propagandistă, fie ea şi una cu efect întârziat, Epstein ne asigură însă că există totuşi motive de speranţă în prezent: chiar dacă gândirea rusă contemporană este dominată de teorii metafizice (*i.e.* filosofie) şi ideocraţiei aspirante, împărăţia luminoasă a ironiştilor şi a ideilor liberale poate fi deja distinsă la capătul îndepărtat al tunelului. Eseul lui Vladimir Tismăneanu merge pe aceleaşi linii popperiene extrem de previzibile. Ideea de bază este că bătălia milenară dintre liberalismul bun, individualist, şi leninismul cel rău şi colectivist nu a fost încă tranşată în favoarea primului, căci cel din urmă s-a metamorfozat într-un naţionalism la fel de rău, fiindcă la fel de colectivist şi non-individualist. Dar să nu fim induşi în eroare: din moment ce rădăcina răului este leninismul, iar naţionalismul e doar avatarul său contemporan, există ceva de salvat chiar şi în naţionalism, cu condiţia să-l epurăm de utopismul său colectivist. Acest naţionalism de treabă este naţionalismul civic, liberal, care e atât de decent şi de individualist, încât „poate fi considerat ca fiind postnaţionalist”. Purtat de această viziune grandioasă, Tismăneanu încheie într-o notă emfatică (dar care sună involuntar cinic), slăvind noile noastre realităţi în care „indivizii par să se bucure de noua lor condiţie şi de oportunitatea de a trăi fără vise utopice”. Într-adevăr, ce slogan mai bun pentru „noua noastră condiţie” în care putem, în sfârşit, să savurăm oportunitatea de a trăi fără vise utopice precum educaţia gratuită, dreptul la sănătate, o minimă bunăstare şi aşa mai departe.

Ceea ce atât Epstein cât și Tismăneanu reușesc cu siguranță este să resusciteze vechiul argument anticomunist printr-o infuzie de concepte ceva mai recente aparținând poststructuralismului francez (Bourdieu, Foucault) și urmașilor săi de peste ocean (Rorty). În această alianță aparent bizară, s-ar putea spune că filonul poststructuralist ajunge în sfârșit acasă: la urma urmei, din punct de vedere politic, el n-a fost decât versiunea „progresistă” a ofensivei de dreapta din ultima jumătate de secol, sau, cum excelent îl rezuma Loren Goldner, un fel de paradoxală „*vanguard of retrogression*”. Cu toate acestea, nu de aceeași părere este și Veronica Tuckerova, care, dintr-o dezvoltare destul de anostă pe marginea lui Havel și Fidelius, reușește să extragă concluzia foarte interesantă că filosofia lui Rorty „reprezintă o apologie radicală a totalitarismului”, autorul american părând a fi „moștenitorul intelectual al tradiției limbajului totalitar (...), justificând de fapt totalitarismul stângii”. Astfel, dacă marxismul, comunismul și utopia sunt trimise victorios la groapa de gunoi a istoriei în acest volum, soarta noii stângi atârână încă în balanță.

O categorie de texte mai puțin înflăcărate, dar la fel de vibrante o reprezintă portretele comemorative ale unor figuri intelectuale eroice: Costică Brădățan scriind despre martiriul lui Jan Patočka, iar Aurelian Crăiutu scriind despre Mihai Șora. Standardele eroismului intelectual sunt aici, pare-se, destul de laxe, dacă ele pot pune laolaltă curajul neîndoielnic al fenomenologului ceh și destinul destul de liniștit al lui Mihai Șora, al cărui curaj în timpul comunismului a constatat în a-și vedea de treabă la Biblioteca pentru toți și a încerca să dezvolte o filosofie a dialogului pe urmele lui Buber și Levinas (ceea ce, într-adevăr, comportă o anumită doză de curaj intelectual). Poată că o posibilă reconciliere a acestor standarde contradictorii apare în eseu Letiției Guran, care se apleacă asupra fenomenului „rezistenței culturale”, avansând ipoteza curajoasă că, deși nu s-au opus regimului în mod public și deschis, intelectualii au rezistat și l-au subminat pur și simplu făcând cultură înaltă și de calitate. Abordând această teză destul de problematică, Letiția Guran reușește să o limpezească, mutând-o pe un teren mai sigur și mai puțin problematic: de la dimensiunea politică (pe care o abandonează rapid ca „*the fallacy of political reading*”) la etică și estetică: „Aș vrea să explorez modalitățile prin care modelul estetic ar putea dovedi calități etice” și „să pun în lumină relația specifică dintre etică și estetică în timpul comunismului”. Că a existat o puternică legătură etic-estetică în fenomenul rezistenței

culturale e ceva indubitabil. Nimeni nu pune la îndoială că acești rezistenți culturali erau, fundamental, în sinea lor, niște oameni de treabă. Problematic e rolul lor obiectiv. Or, în încercarea ei de a răspunde, prin intermediul unui detur prin etic și estetic, la acuza de irelevanță politică a acestui fenomen controversat, Letiția Guran nu face decât să aplice o rezistență culturală la însuși fenomenul rezistenței culturale, dizolvând încă o dată aspectul său politic în chestiunea apolitică a eticii și esteticii.

Și totuși, apolitismul rezistenței culturale nu doar că a avut efectul obiectiv de a acomoda regimul prin punerea în scenă a unui spațiu de revoltă interioară absolut inofensivă, ci s-a dovedit a fi încă și mai eficient din punct de vedere politic în configurarea realităților postcomuniste, în care categoriile etice și estetice ale intelectualilor dizidenți au fost traduse spontan și imperceptibil în noua estetizare și moralizare a chestiunii politice: neatârănarea și individualismul rezistenței interioare a legitimat moral privatizarea brutală a bunului comun și a estetizat distrugerea oricărei urme de justiție și solidaritate socială. Intelectualul dizident anticomunist a fost modelul etic și estetic al noului întreprinzător capitalist, iar rezistența culturală s-a metamorfozat pe nesimțite în rezistența patronală la inerțiile politicii statale și ale societății retrograde și „colectiviste”. Din această perspectivă, o abordare mult mai lucidă a chestiunii este cea oferită de Natașa Kovacevic: „scrierile anticomuniste dizidente sunt interesante în măsura în care se suprapun discursurilor occidentale ale Războiului Rece, care combină rasismul cultural cu ierarhiile politice și geografice, asociind democrația cu Vestul, iar comunismul și autoritarismul cu Estul”. Mai mult, într-un fel de posibil răspuns la strategia lui Epstein și Tismăneanu de a îngropa orice practică și teorie emancipatoare sub drapelul rezonabilității anticomuniste, Kovacevic arată cum „această demonizare politică a afectat regimurile comuniste și gândirea filosofică totodată: a stabilit o corespondență strânsă între corpusul complex și variat al gândirii marxiste (sau de stânga) și regimurile din estul Europei ca singurul *praxis* posibil proiectat de această gândire”.

În acest volum preocupat de soarta intelectualilor în estul comunist și postcomunist, probabil că cel mai relevant și actual text este cel al Elenei Gapova. Pornind de la o descriere a eșecului revoluției portocalii din Belarus și de la frustrarea intelectualilor față de trădarea și „mentalitatea” retrogradă a compatrioților lor, Gapova analizează interesele particulare, instrumentele conceptuale și dinamica socială care au configurat

intelectualii ca un grup aparte, radical opus restului concetățenilor lor atât de dureros de ignoranți. Faptul că, în Belarus, discursul anticomunist nu a reușit, precum în celelalte state est-europene, să se dizolve în propria sa utopie (adică integrarea în capitalismul global ca periferie de muncă și resurse ieftine) nu doar că menține actualitatea și miza acestui tip de discurs public, dar și subliniază – prin contrast – mandatul politic specific al intelectualilor dizidenți și natura profund interesată a cunoașterii lor dezinteresate. Din această perspectivă, eseul Elenei Gapova ar putea funcționa ca o oglindă pentru anumiți autori din acest volum, a căror spectaculoasă carieră politică și instituțională s-a construit pe inepuizabilul refren anticomunist și, în acest sens, într-adevăr la umbra răcoroasă a lui Marx.

Alex CISTELECAN

MICHAEL SCOTT CHRISTOFFERSON

Les intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)

Marsilia, Agone, 2009

Nu e tocmai rar ca francofilia mai veche sau mai nouă – și, de altfel, foarte selectivă – a intelectualilor români să însemne un atașament față de curente și ideile cele mai conservatoare ale producției intelectuale franceze. Interesul persistent pentru „noua filosofie”, pentru André Glucksmann sau Bernard-Henri Lévy, manifestat de editori și cititori români în ultimele decenii – de fapt, un interes vizibil încă din anii '80 –, se explică nu doar printr-un gust cultivat încontinuu pentru banalități sentențioase trase într-un înveliș pseudofilosofic, ci și prin afinitatea tematică cu chestiunea antitotalitarismului, precum și, deloc de neglijat, cu tonul de lamentație autovictimizantă prin care-și construiesc identitatea „noii filosofi”, de câteva decenii încoace, ca dizidenți ai sistemului filototalitar francez. De aceea, o genealogie a curentului teoretic antitotalitarist, cu tot caracterul său provincial, cu originile și rațiunile lui de-a fi franco-franceze, așa cum rezultă ea din istoria intelectuală a lui Michael Christofferson, aruncă o lumină sarcastică asupra sincronizării antitotalitarismului românesc cu un fenomen cultural francez perfect anacronic – și care trădează în fond o escrocherie intelectuală.

Anacronic, fiindcă ascensiunea treptată a poziției antitotalitariste în decursul anilor '70 e izbitor de decalată în raport cu dezbaterele internaționale: produsă prin niște mutații în sânul stângii necomuniste franceze, într-un moment în care conceptul e deja discreditat în dezbaterele internaționale și în istoriografia anglo-saxonă și germană, fiind abandonat inclusiv de un autor ca Hannah Arendt, ea rezultă din niște evoluții polemice destul de nombriliste, lipsite practic de orice referințe la literatura străină dedicată subiectului; ba, mai mult, apariția sa e un fenomen perfect impermeabil la posibilele analize istorice, sociale și instituționale ale regimurilor politice vizate – și vizat e, mai presus de toate, URSS-ul. De fapt, „totalitarismul” din țările comuniste rezultă, în urma unei treceri în revistă oricât de superficiale, drept singurul său obiect de interes critic și de revoltă politică și morală, în vreme ce regimurile de dreapta, fie ele istorice – cel nazist ori cel de la Vichy – sau contemporane – dictaturile militare proaspete și sângeroase din America Latină – par să fie prea puțin stimulante intelectual.

Mizele unei reconfigurări de o asemenea amploare, o întreprindere care va sfârși prin a coopta în câțiva ani cea mai mare parte a intelighenției de stânga neafiliată Partidului Comunist Francez, țin nu atât de investigarea socială și istorică a modului în care funcționează societatea sovietică și a metamorfozelor partidului-stat, cât de reșezarea, în anii '70, a raporturilor de alianță și autoritate între diversele grupuri politice, fiindcă deceniul șapte e deceniul alianței electorale, devenită neliniștitoare pentru tot mai mulți oameni de litere, între socialiștii francezi și comuniștii din PCF. Antitotalitarismul va fi deci arma teoretică construită special pentru acest război politic intern, o sperietoare electorală.

În acest context, vocabularul „dezvrăjirii”, al „deziluziei” activat de figuri precum Claude Lefort și André Glucksmann odată cu episodul adoptării lui Soljenițin ca figură simbolică a trezirii și vaccinării anti-staliniste e o resursă retorico-literară mai importantă decât investigația socială și istorică. Iar asta chiar cu prețul inventării retroactive a unei revelații despre represiunea sovietică – represiune care, în Franța și în Europa, nu mai era un mister pentru nimeni la momentul ungerii lui Soljenițin ca ghid al ieșirii din beznă. Dacă în Anglia și în Statele Unite pozițiile și scrierile lui Soljenițin au șocat stânga vremii prin natura lor reacționară, la intelectualii francezi, aflați în plin proces de năpârlire,

ele sunt esențiale ca legitimare a temei „orbirii stângii”, ce face legătura directă între stânga franceză și Gulag.

Așa cum va fi evident în cazul lui Furet, cel mai inteligent dintre cei care-și rescriu biografiile în așa fel încât să-și minimalizeze și să-și neutralizeze prin infantilizare activitatea comunistă din tinerețe, retorica dezvrăjirii e o soluție genială: ea disculpă și, totodată, afirmă puterea aproape magică a ideologiei comuniste asupra unor minți tinere înflăcărate, cu cât mai nobile, cu atât mai vulnerabile la hipnotizări vrăjitorești. De altfel, aceasta e doar o versiune a enormului dispozitiv retoric de autoconfirmare în care „noii filosofi” și intelectualii antitotalitari vor deveni experți, începând cu găselnița de succes a lui André Glucksmann că obiecțiile critice care i se aduc – atunci când pretinde, de exemplu, că Gulagul sovietic nu provine atât dintr-o serie de cauze economice sau politice, cât direct și inescapabil din întemeierea teoretică și simbolică a regimului – sunt semne ale totalitarismului rațiunii opresive pe care o denunță. Ori cu năravul căpătat de Bernard-Henri Lévy de-a ataca, invocând o poziție defensivă, un statut închipuit de marginal, de cenzurat, de dizident și de victimă a antisemitismului adversarilor, o poziție care face din victimă, prin chiar criticile la care e supusă, o voce a adevărului.

Nu e nimic ce să nu servească drept autoconfirmare, iar această tehnică va deveni imbatabilă odată cu accesul tot mai frecvent la platformele media și cu acapararea unei părți semnificative a activității editoriale franceze. Și mai eficient, „noua filosofie” e rezultatul unei promovări reciproce conștiente, programate, a unei campanii de grup ce duce la bun sfârșit reconfigurarea câmpului intelectual, o autopromovare sprijinită însă, din rațiuni ce țin de opoziția față de PCF, și de figuri respectabile cum e cea a lui Foucault.

Ceea ce asigură caracterul democratic al scriiturii „noilor filosofi”, în sensul în care garantează că, la o adică, oricine o poate emula credibil – presupunând că are acces la căile mediatice care o promovează –, e tocmai teza că doar ideologia ar putea sta la originea unui regim totalitarist – fie el cel sovietic, fie cel francez. Fiindcă, pe de-o parte, anii '70 asistă la o paranoizare teoretică crescândă, la o teamă că rațiunea abstractă opresivă obiectivată în comunism ar fi început să domine iremediabil și o țară ca Franța – și în care putem sesiza o oarecare afinitate perversă de limbaj cu criticile stângii anticapitaliste postbelice la adresa naturii egalmente

opresivă, birocratică și capitalistă din URSS și din țările vestice. Pe de altă parte, vehiculul atotcuprinzător al „ideologiei” conectează printr-un fir roșu totalitarismul comunist cu tabloul politic francez, *via* Revoluția Franceză, pe care până atunci numai cei mai conservatori istorici monarhiști sau catolici o putuseră respinge în bloc, și care devine încet încet, mulțumită unui Glucksmann, și mai apoi, într-o formă infinit mai sofisticată și mai dăunătoare, lui Furet, un cal de bătaie și un alt nume pentru relele modernității.

Evoluția discursului duce de la critica unui regim politic la critica ideologiei care se presupune că l-ar fi făcut posibil și apoi, în sfârșit, la respingerea programată a *ideologiei* ca atare: de la deziluzia personală la condamnarea oricărui proiect politic asumat ca utopic și astfel potențial criminal (Glucksmann), la diverse forme de „apolitism militant” (grupul strâns în jurul revistei *Tel Quel*) și mai ales la declarația devenită loc comun că orice bătălie intelectuală trebuie să fie doar morală, nu și politică. Ce dovadă mai bună că, pentru ca producția de ideologie să devină eficientă politic, ea trebuie să sufere o repliere morală și mai ales să se declare apolitică și antiideologică.

De fapt, volumului lui Christofferson e și mai interesant atunci când nu doar explică succesul acestor politici relativ târzii de autopromovare ale „noilor filosofi”, un capăt de fir istoric ușor de descifrat astăzi și vizibil în manifestările intelectualilor mediatici din Franța contemporană și ale imitatorilor lor români, ci reconstituie istoria foarte complexă a acestei mutații inițiate în sânul stângii. Atunci când, de pildă, arată că obiectivele inițiale țineau de o luare de poziție a unor intelectuali ca Foucault, Castoriadis și chiar Sartre de partea *poporului* și împotriva *puterii*, iar soluțiile imaginate și puse, pe cât posibil, în practică, erau de tip orizontalist și orientate împotriva centralizării birocratice – așa cum s-a întâmplat în cazul creării ziarului *Libération*, apărut în 1973 ca publicație autogestionară și experiment (eșuat) de democrație directă. Mai curând decât să asiste la înfruntarea a două fronturi intelectuale, anii '70 sunt epoca unei basculări ireversibile spre dreapta a vocabularului și a aspirațiilor intelectuale și politice în general, în care intențiile inițiale populare și anticapitaliste s-au pierdut, iar preocuparea pentru posibilitatea unui socialism neopresiv face loc limbajului foarte flexibil și ușor de manevrat în funcție de necesități al drepturilor omului. La sfârșitul ei, marele câștigător al crizei politice și intelectuale prin care trece în toată

această perioadă stânga e, generic vorbind, „noua filosofie”, cu ideologia ei antipolitică, precum și revizionismul istoric.

Antitotalitarismul a încetat să mai fie dominant ca atare în Franța ultimelor două decenii. El a făcut loc altor ideologii de masă produse de intelectuali mediatici, ideologii care își reneagă și ele natura profund politică și intervenționistă, încercând să se confunde cu normalitatea și simțul comun (disparația diferenței între stânga și dreapta, pe care un Alain Finkielkraut nu încetează s-o proclame, sau recenta deturnare conservatoare a temelor republicane sunt doar cele mai la îndemână exemple). Dar poate cea mai insidioasă moștenire a acestui curent esențialmente antiintelectualist și antiteoretic este ostilitatea față de înțelegerea materialistă și sociologică în sens larg a istoriei și a societății, captată perfect de butada recentă a prim-ministrului francez: gândirea de stânga, cu întruparea ei eminentă în științele sociale ce caută mereu cauzele sociale ale evenimentelor și fenomenelor istorice recente, în loc să le afle în dispoziții psihice înăscute, în esențe etnice sau în religie, ar fi întruparea unei „culturi a scuzei”. Încercând să se debaraseze de cultura scuzei, intelectualitatea franceză moștenitoare a curentului antitotalitarist contribuie, de peste patruzeci de ani încoace, la o foarte globală „cultură a acuzării”.

Veronica LAZĂR

ADRIAN CIOROIANU (coordonator)

Comuniștii înainte de comunism. Procese și condamnări ale ilegalistilor din România

București, Editura Universității din București, 2014

Volumul prezintă, pe baza unui amplu material de arhivă, procesele comuniștilor români din perioada interbelică. Însă promisiunea coordonatorului făcută în nota introductivă – conform căreia textele vor încerca să prezinte povestea și biografiile unor figuri comuniste din ilegalitatea interbelică – nu este respectată. De fapt, cartea le face un nou proces comuniștilor: de data aceasta unul de intenție. Dacă statul interbelic le-a făcut dosare penale comuniștilor, volumul de față, în bună tradiție anticomunistă, le face un dosar moral. Comuniștii români ilegaliști sunt vinovați de la început pentru ceea ce sunt: comuniști. Studiile de

caz reproduc materiale juridice elaborate de statul român în procesul judecării și condamnării inculpaților. Istoricii își asumă astfel cu precădere punctul de vedere al statului, iar atunci când comuniștii vorbesc, o fac tot din postura în care i-a fixat statul: de inculpați, de oameni din capul locului vinovați. Nu există nicio minimă identificare cu vocea și cu punctul de vedere al acuzaților, nicio chestionare a materialului de arhivă lăsat în urmă de stat, nicio înțelegere față de acțiunile și motivațiile celor puși sub acuzare.

Din contră, mecanismul invers este cel care funcționează, mai ales în textul coordonatorului. De exemplu, Cioroianu sugerează că Petre Constantinescu-Iași în mod clar trebuie să fi fost finanțat de ruși, de moment ce se plimba atât de des prin Europa. Această afirmație (care, desigur, poate fi corectă) nu are însă nicio bază în argumentele istoricului, prin urmare este extrem de similară acuzațiilor pe care statul interbelic le aducea comuniștilor. Mai mult, Elis Neagoe Pleșa și Cristina Diac operează cu o distincție cel puțin bizară: dacă cererile de natură socio-economică ale comuniștilor erau până la urmă legitime (având în vedere, totuși, condițiile grele din interbelic), forma de exprimare a acestora (prin adeziunea la comunism și acțiuni ilegale) era ilegală și ilegală: adică exact ceea ce le imputau și procurorii interbelici comuniștilor ilegaliști.

Procesul de intenție nu se oprește însă aici: mai toți colaboratorii la volum nu se mulțumesc doar să prezinte materialul de arhivă, ci totodată asumă și un rol de detectiv, încercând să dovedească contradicțiile acuzațiilor, declarațiile diferite, schimbările de depoziții de-a lungul proceselor. Toate acestea se acumulează ca o umbră de vinovăție care plutește asupra lor nu doar în dosarele Siguranței, ci și retrospectiv. Istoricul ia locul judecătorului și îi condamnă din nou pe cei acuzați. Anticomunismul pe care se fondează un astfel de volum este mai insidios și are un efect ideologic mai puternic decât cel rudimentar practicat de – să zicem – Vladimir Tismăneanu. Sub aparența unui studiu științific și al unei preocupări academice (finanțată printr-un grant de cercetare și publicată la o editură universitară) se oferă iluzia unei cercetări neutre, echilibrate, în care și acuzații, nu doar acuzatorii, au posibilitatea să-și expună punctul de vedere. De fapt, nu există nici cea mai mică preocupare pentru înțelegerea istorică a traiectoriei acestor oameni, cu atât mai puțin un minimal efort de empatie pentru oameni care sunt dispuși să

riște totul (libertatea, viața) pentru ideile în care cred, în situații extrem de adverse și în timpuri inumane.

Calitățile volumului rezidă doar de stilul individual de cercetare al unora dintre autori, care reușesc să mobilizeze un impresionant arsenal de elemente arhivistice și de literatură secundară. Textul lui Dumitru Lăcătușu și cel al lui Mihai Burcea sunt remarcabile din acest punct de vedere, acesta din urmă fiind și cel mai echilibrat din întreg volumul, poate și datorită subiectului său: spre deosebire de ceilalți comuniști, Petre Gheorghe – eroul textului lui Burcea – nu a mai prins instaurarea comunismului, fiind executat de un tribunal militar (e drept că și Burcea concede că acuzațiile aduse la adresa lui Petre Gheorghe erau perfect reale).

De fapt, aici este întreaga problemă: nu poți să citești neutru un volum scris cu lejeritatea oferită de confortul mic-burghez și de detașarea postideologică actuală despre niște oameni dispuși să renunțe la tot pentru convingerile lor politice. Mai mult, atunci când am terminat de citit cartea tocmai se anunța la știri că Adrian Cioroianu fusese propus de președintele României pentru o nouă funcție diplomatică. Așa e în viață: pentru convingerile lor politice unii primesc ani de temniță, alții sinecuri. Păcat că, de regulă, cei din urmă se ocupă cu scrierea istoriei și judecarea primilor.

Florin POENARU

ALEX CISTELECAN și ANDREI STATE (coordonatori)
Plante exotice. Teoria și practica marxismului românesc
Cluj, Tact, 2015

Volumul colectiv *Plante exotice* este, fără nicio urmă de îndoială, cartea românească a anului 2015. Sau ar trebui să fie. Ironic, această primă atestare a marxismului autohton a coincis cu căderea guvernului social-democrat Ponta și cu instalarea unui cabinet tehnocrat de dreapta. Cartea strânge laolaltă cele șapte figuri-cheie (și unice) ale marxismului românesc: Constantin Dobrogeanu-Gherea, Lotar Rădăceanu și Șerban Voinea, Lucrețiu Pătrășcanu, Henri H. Stahl, Miron Constantinescu, Pavel Câmpeanu – discutați de Andrei State, Adrian Grama și Mihai-Dan Cîrjan, Costi Rogozanu, Ștefan Guga, Florin Poenaru, respectiv Alex Cistelecan.

Ea se distanțează de orice variantă anistorico-structuralistă de critică a societății românești, propunând modele și probleme valabile nu pentru toate timpurile și epocile, ci concret, în contexte politice și sociale precis determinate istoric. Așadar, o istorie a criticii marxiste, de la apariția neoiobagiei capitaliste până la căderea zidului dintre capitalism și provinciile sale hibride.

Structuri hibride, căci dacă ceva caracterizează istoria periferiei estice în raport cu modelul occidental capitalist (nici el atât de pur pe cât l-a visat Milton Friedman), atunci acest ceva este un „ceva, însă nu pe de-a întregul”. O istorie a modurilor de producție rostite numai cu jumătate de gură. Gherea scria despre iobagii cetățeni, un fond social retardat față de forma importată asupra-i. Rădăceanu și Voinea purtau bătălii cu oligarhia locală care dădea lecții de bună purtare pe piața liberă, în timp ce supraviețuia doar exploatănd relații de producție feudale. Pătrășcanu, mereu neobosit în lupta cu antisemiții și legionarii români care cântau psalmi „sfintei tinereți legionare” în timp ce urmăreau mireanul scop al românizării capitalului, cu un ochi în Biblie și altul pe profit. Stahl, care a demonstrat că încă din secolul al XVI-lea feudalismul românesc se dezvoltă într-un context capitalist unde elemente feudale se amestecau cu relații capitaliste, cele din urmă fiind prevalente asupra primelor. Pentru Constantinescu, miezul relațiilor sociale este de fapt modul de producție și raportul specific între forțe și relații pe care îl impune. O sociologie de partid cu suflul în economia politică a capitalismului, într-o țară așa-zis socialistă. În fine, Câmpeanu *dixit*, hibrid pentru că sincretic, pentru că stalinismul a fost în fapt caracterizat de trei direcții (capitalistă, socialistă, precapitalistă), dominante pe paliere sociale diferite, niciuna hegemonică asupra întregii structuri. Da, asta a fost lumea ieșită din capul unei revoluții anticapitaliste, antiburgheze, antifeudale, care însă, *via* limitele subiective și obiective ale stalinismului, nu a reușit să treacă de stadiul negației abstracte, pentru a deveni nu doar non-capitalism, ci socialism *tout court*. Nu simpla negare a proprietății private, ci impunerea proprietății sociale colective, pe bune. Nu revoluționarea organizării sociale, ci a structurii sociale. Lumea aceea a murit ca o societate fără clase în dosarele birocrăției. Un soi de socialism de sertar condamnat de Tismănenii zilei.

Printr-o formulă genială, Pavel Câmpeanu reușește să sintetizeze raportul dintre marxism, leninism și stalinism, surprinzând în esență

modul în care dialectica sistemică și istorică a primului devine posibilitate politico-istorică în contra dialecticii capitaliste la cel de-al doilea, o mișcare ce sfârșește cu Stalin într-un soi de suspendare non-dialectică, unde negația teoriei se transformă în acțiune oarbă supusă necesității. Putem judeca marxismul autorilor pornind de la modul în care necesitatea condițiilor materiale obiective naște teorii și posibilități de acțiune politică pe măsura unui specific istoric, care poate pune hotar necesității înseși. Faptul că putem face asta e fix contribuția cărții: acolo unde până acum, într-un mediu periferic, am fost obligați să importăm teorie ca francizele de McDonald's, putem construi acum pe ceea ce ne-a lăsat nouă critica românească a societății românești, sub specie marxistă.

Dobrogeanu-Gherea este cel care nu doar a adus doctrina socialistă în România, însă a și marcat-o în cheie marxistă. Important, fiindcă deodată bunii sălbatici au fost interpelați ca proletariat cu misiune istorică. Dacă modul de producție hegemonic este capitalist, atunci structura socială este aceea a unui antagonism al claselor. Darul burghez al unei structuri juridico-politice liberale, remarcă State, nu cadra nicicum cu realitatea socială, însă, în vremuri de încredere în potențialul emancipator al formelor burgheze radicale, exista speranța că aceste forme sociale vor trage după ele fondul pe care îl îmbracă – necopt în raport cu timpul mondial al capitalismului și al ultimului stadiu al producției. Începutul perioadei interbelice îi prinde pe Rădăceanu și Voinea pe baricade social-democrației românești. Austromarxiști amândoi, nici reformiști, nici bolșevici, poartă bătălii cu mediul liberal și conservator român, pe vremea în care o clică oligarhă își aroga o misiune istorică, în timp ce bloca emanciparea forțelor de producție (precapitaliste) pentru a putea exploata mai bine clasele inferioare. Critica oligarhiei și exercițiul unei pedagogii cvasigramsciene (spun Grama și Cîrjan) vor fi mizele activității politice și teoretice ale celor doi. Au luptat nici mai mult, nici mai puțin decât pentru o transformare a conștiinței sociale, pentru a fi aptă de democrație și socialism.

Înainte să fie executat de cei pe care i-a apărat în procesele din perioada interbelică, Pătrășcanu a apucat totuși să emită câteva critici, încă actuale, asupra relației dintre recesiune economică, nașterea extremei drepte legionare și manevrele de redresare ale unui capitalism lovit. Așa cum remarcă Rogozanu, toată povestea se joacă în orizontul unei românizări a capitalului și a crimelor asupra celor care stăteau în

calea acestui obiectiv. Atunci, ca și acum, în postcriză, capitalul financiar preluase frâiele profitului lovind în cei de la fundul relațiilor de producție. Situația era blocată, iar lipsa unui orizont de acțiune politică a lăsat loc unei nopți a minții mistice. Din filosofie nu a venit niciun fel de model progresist, ci chiar din contră. Faptul de a fi observat asta îi atrage încă lui Pătrășcanu ura cuiburilor filosofice conservatoare contemporane.

Materialismul istoric al sociologiei empirice stahliene rămâne la fel de valabil ca metodă azi ca și atunci când a fost construit. Elevul marxist al lui Gusti nu a marcat doar sociologia românească, aflată în derivă naționalistă și conservatoare la vremea sa, ci și mediul sociologic internațional. Economia politică a celei de-a doua iobăgii, modul de producție tributar, sociologia satului devălmaș, teoria și practica de investigație socială sunt doar câteva dintre punctele de reper ale demersului lui Stahl de a da o turnură profesionistă și științifică sociologiei românești. Guga descrie sociologia stahliană ca fiind materialistă, empirică, interesată de procesele sociale, în așa fel încât praxisul social să devină conectat cu perspectiva totalității, făcând evidentă dezvoltarea sincronică și diacronică inegală. Tot pe terenul sociologiei, însă mai aproape de partid, se regăsește și munca lui Constantinescu. O sociologie materialistă științifică ce servește partidului pentru a guverna, în schema unei teologie socialiste. Avangarda de partid se ține cu materialism științific și economie politică. Dacă limita unei guvernări efective de partid era trasată de limita cercetării științifice asupra obiectului de guvernat, atunci e la fel de adevărat că, pentru Constantinescu, partidul a fost și limita cercetării sale științifice. Poenaru îl descrie drept un intelectual organic al partidului, cu o viziune normativă asupra sociologiei, limitată de punctul orb al unei decizii politice de a nu impune o analiză marxistă și asupra socialismului românesc. Leninist de cursă lungă, Constantinescu a rămas fidel disciplinei de partid, deși istoria a consemnat și ordinele de marginalizare semnate de Gheorghiu-Dej împotriva sa.

Prăbușirea „regulatorilor globali” staliniști s-a petrecut sub ochii lui Câmpeanu exact în timp ce acesta le revela secretele în texte disponibile mult după redactarea lor. *Societatea sincritică* și trilogia despre stalinism sunt lucrările sale cele mai importante, deși activitatea sa publicistică continuă și după căderea comunismului. De la caracterul anticipator al Revoluției Ruse, desfășurându-se așadar sub un imperativ antinomic,

cu forțe și relații de producție împrăștiate în câteva etape istorice, până la vacuumul de proprietate și funcția regulatorului global, a fost rost de câteva decade în care situația postrevoluționară se stabilizează ca sincretism. În această schemă, iraționalitatea sincretismului prevalează asupra logicii progresive a contradicției, negând structural și material posibilitatea socialismului real. Anomalia vacuumului de proprietate și negarea acestei forme traversează și detonează socialul la toate nivelele sale, de la baza social-materială și originea sa istorică ajungând până la suprastructura politică a relațiilor de putere. Un soi de disfuncționalitate structurală care funcționează, un soi de dezorganizare stabilă, unde de la un nivel la altul se aruncă pisica moartă a proprietății – și a legii valorii care îi servește drept logică și mecanism de referință – până într-acolo încât se creează un soi de topos suprastatal, loc al puterii și reședință a regulatorului global. Dacă contradicțiile – pe direcția de jos în sus și în afară – sunt cumva ținute sub covor de o armată de birocrati ocupați cu organizarea socială a acestei irezolvabile contradicții (mințind și despre o societate fără clase), de la regulator contradicțiile se întorc sub forma unei teologii politice, deci nu rezolvate ci doar mântuite cu prețul unui blocaj istoric. Acolo unde alții au tot vorbit de totalitarism, socialism sau capitalism de stat, management integrat etc. etc., Cistelean vede forța explicativă, pentru că dialectică și structuralistă și funcționalistă și istorică a teoriei sincretice a lui Câmpeanu. Dacă toate răfuilele cu socialismele existente fie sfârșesc într-un moralism (*fair enough*) al moratoriului victimelor, fie încep prin a lua economia politică a socialismului de bună, Câmpeanu începe, ca orice *old school marxist*, de la forma de proprietate privată și de la logica valorii, prima negată și în regim de ilegalitate, iar a doua perturbată de teologia politică a unei puteri politice căreia i-au lipsit mijloacele pentru a nega legea valorii și timpul abstract, care a ocupat Estul sub steag capitalist mult înainte ca zidul să cadă.

Dacă producția intelectuală a stângii poartă bătălii politice prin intermediul teoriei, atunci volumul *Plante exotice* e mai degrabă pariul câștigat al unei teorii marcate politic care nu face altceva decât să demonstreze încă odată caracterul partizan al adevărului și al obiectivității istorice. Istoria marxiștilor români și a aclimatizării României la critica marxistă este doar începutul unui presant exercițiu de critică a capitalismului contemporan la periferie. Din nou, nu o critică valabilă în toate timpurile

și epocile, ci una pe măsura determinării istorice a condițiilor noastre obiective și subiective de supraviețuire și existență. *Plantele exotice* trasează câteva posibilități. Și critice. Și politice.

Dana DOMSODI

ROLAND CLARK

Sfântă tinerețe legionară. Activismul fascist în România interbelică
traducere de Marius-Adrian Hazaparu, Iași, Polirom, 2015

Primul volum dintr-o nouă colecție de „Studii românești” găzduită de Editura Polirom. Așa cum era, desigur, firesc, colecția debutează cu o cercetare despre mișcarea legionară scrisă de un autor cu vădite simpatii fasciste. Partea bună e că, grație devotamentului și fascinației sale pentru subiect, Roland Clark e în stare să conspecteze și să redea fidel kilometri de arhive cu documente și publicații uitate ale perioadei. Ceea ce e, cumva, și în avantajul autorului, a cărui rigoare și hărnicie arhivistică par să se dizolve în ceață ideatică de îndată ce scoate nasul din materialul empiric – argumentând, de pildă, că mișcarea legionară a fost un curent modernist, întrucât membrii ei, deși preferau mersul călare, nu se temeau să folosească mașina de tipărit, iar gazete ei, între o doină și-o rugă, un discurs de-al Căpitanului și-o pansemă de Eliade, reușeau să strecoare și câte-o rețetă culinară pe bază de „gelatină de portocale, creier prăjit cu sos și ficat de gâscă în aspic”.

Partea proastă e însă că, mânat de aceeași slăbiciune față de subiectul de studiu, Clark demonstrează o deranjantă disponibilitate permanentă – scuzată și mascată tocmai de metoda sa hotărât empirizantă și documentaristă – de a explica „în context”, de a fi „imparțial” și „obiectiv” lăsând, nu-i așa, să vorbească *die Sachen selbst*, i.e. legionarii prin faptele și vorbele lor. Ceea ce rezultă astfel e o impresionantă acumulare de detalii anecdotice cu fasciști, din care lipsește chiar ceea ce contează și ceea ce ar fi trebuit să țină laolaltă acest minuțios inventar: desigur nu condamnarea morală a fenomenului studiat (acest ingredient e premisa de bază doar în istoriografia comunismului), ci tocmai analiza socială și istorică a mișcării legionare și a contextului său imediat. Cum acest nivel teoretic lipsește cu desăvârșire, singura legătură dintre faptele de vitejie ale legionarilor înșiruite atât de minuțios în carte devin propriile

lor explicații oferite pentru ele – de pe șaua calului sau de prin diversele lor gazete, față de care Clark riscă maximumul de îndoială printr-un abia șoptit „ar fi putut să nu fie într-un totu credibile” – și din care aflăm, printre altele, că tinerii legionari, atunci când cașteau sau asasinau evrei pe unde îi prindeau, de fapt mai mult se distrau, și, în cel mai rău caz, atunci când o făceau serios, în realitate răspundeau la agresiunile repetate ale acestora. Iată de ce un bun și dedicat arhivist fascist nu poate fi, totuși, nici măcar un bun compilator.

Alex CISTELECAN

EMANUEL COPILAȘ

Națiunea socialistă. Politica identității în Epoca de Aur
Iași, Polirom, 2015

Trebuie să fie ceva în neregulă cu mediul cultural-intelectual românesc dacă un autor anticomunist precum Emanuel Copilaș este considerat de stânga. Cărțile sale anterioare (*Geneza leninismului romantic*, Iași, Institutul European, 2012, și *Incursiuni în istoria politică și intelectuală a secolului XX*, Iași, Adenium, 2012), dar și aceasta, cea mai recentă, se întemeiază pe și dezvoltă un aparat conceptual și o serie de explicații tributare istoriografiei anticomuniste de cea mai conservatoare factură. În prima carte, rod al tezei de doctorat, conceptul de leninism romantic este folosit ca fundal teoretic pentru repovestirea istoriei politice a PMR/PCR și a politicii sale externe. În *Incursiuni*, o colecție de articole publicate de autor în diverse reviste mai mult sau mai puțin academice, comunismul și nazismul sunt considerate drept maladii ale modernității, fiind apoi comparate între ele, fapt ce-i permite autorului să gloseze pe diferite teme anticomuniste legate de tranziție și trecutul comunist. În *Națiunea socialistă*, Copilaș reia discuția despre leninismul romantic ca grilă de înțelegere a regimurilor real-existente din estul Europei, în special a României, căreia îi adaugă un nou concept: naționalismul pseudohegemonic, numit așa pentru că a fost un naționalism care deși a încercat să fie hegemonic, nu a reușit (de fapt, în anumite părți din carte se pare că a reușit, dar nu total, sau doar temporar).

Problema aceasta ideologică devine secundară până la urmă, având în vedere că nu e deloc clar nici ceea ce spune autorul, nici de ce spune.

În toate cărțile sale, pentru Copilaș regimurile socialiste real-existente din Est au fost de factură leninistă. Acestea sunt prin urmare condamnabile, deoarece leninismul nu a fost nimic altceva decât o deturnare, o perversiune a marxismului și a social-democrației. Leninismul a fost o patologie a modernității (în acest volum e vorba de leninism; chiar dacă anterior regimurilor comuniste, leninismul este suprapus total comunismului). În cazul României, leninismul devine romantic deoarece se articulează, mai ales în timpul regimului Ceaușescu, dar chiar și mai înainte, cu un naționalism de factură romantică. Deși consideră că există o ruptură între marxism și leninism – primul dorind o revoluție socială, cel de al doilea una politică –, Copilaș, *apud* Besançon, crede totuși că acestea au în comun faptul că posedă o componentă teologică, salvarea nemaifiind în cer, ci pe pământ. Este clar că înțelegerea lui Copilaș despre leninism este dată de scrierile lui Keith Jowitt și Robert C. Tucker, așa cum acestea au fost filtrate de Vladimir Tismăneanu. Dar asumarea unei asemenea perspective asupra leninismului n-ar trebui să închidă prea repede discuția. Astfel, tratarea raportului dintre marxism și marxismul leninist este superficială în cel mai bun caz (în toate cele trei cărțile), iar identificarea regimurilor postbelice din Est cu leninismul este enunțată, dar niciodată probată (din nou, în toate trei cărțile). La un moment dat, în *Națiunea socialistă*, pare totuși că regimurile din Est sunt mai aproape de stalinism și de „socialismul într-o singură țară” inaugurat de acesta, dar observația nu este pusă în acord apoi cu celelalte. Asumarea identității dintre leninism și stalinism este de la sine înțeleasă și neproblematizată. Astfel, nu doar că toată literatura (de stânga sau de dreapta) care abordează problema relației dintre Marx, marxismul leninist și Stalin este fie ignorată, fie redusă la Kołakowski, dar autorul încearcă să acrediteze prin repetiție faptul că regimurile comuniste din estul Europei au fost de factură leninistă, iar cel din România de factură leninist-romantică, de parcă discuția despre natura acestor regimuri nu ar avea o istorie de vreo 70 de ani, timp în care s-au mai scris totuși câte ceva.

Dacă *via* Tismăneanu și alți anticomuniști devine inteligibil cam ce înseamnă pentru autor leninismul și partidele comuniste conduse pe principii leniniste (ceva rău, din care se desprinde totuși ca element definitoriu dorința de schimbare revoluționară a lumii), dificultățile încep atunci când intră în scenă conceptul de leninism romantic. Leninismul romantic este important deoarece se află într-o relație specială cu naționalismul

pseudohegemonic, iar cele două funcționează cumva (dar nu chiar, așa cum vom vedea) împreună. Pe scurt, leninismul romantic ar fi combinația dintre leninism și naționalismul de factură romantică produs la finalul secolului al XIX-lea în Europa. România lui Ceaușescu ar reprezenta îmbinarea perfectă a acestor elemente (leninismul și naționalismul) care, conform autorului, nu pot fi combinate pentru că sunt incompatibile, dar de fapt pot fi combinate pentru că nu sunt chiar incompatibile. Leninismul operează o formă de includere forțată a diferenței (omogenizare), pe când naționalismul operează prin excluderea și epurarea a ceea ce este diferit, străin. (Pe de altă parte, și leninismul a efectuat epurări și exclude din capul locului clasa burgheză.) Astfel că, spune autorul, dacă naționalismul de extremă dreapta viza epurarea corpului național de străini, naționalismul de extremă stânga viza integrarea acestora (chiar dacă, nu-i așa, și regimurile astea au avut totuși pusee antisemite sau xenofobe, iar în România „străinii” au devenit chiar mărfuri vândute de stat la export). Mai mult, spune autorul, de îndată ce leninismul nu s-a putut extinde internațional prin generalizarea revoluției și a fost încastrat la nivelul statelor naționale, leninismul a devenit în mod inevitabil național (și apoi și naționalist), subordonând interesele geopolitice, economice și politice naționale celor internaționale.

Așadar, leninismul e simultan diferit și similar naționalismului, iar leninismul romantic este simultan o formă particulară a leninismului, dar și esența sa. Mai mult, în *Geneza leninismului romantic*, leninismul romantic e de dreapta (leninism postrevoluționar fascistoid), iar în *Națiunea socialistă* e de extremă stânga (deși, e drept, naționalismul care face parte din rețeta leninismului romantic capătă o natură conservatoare și fascistă).

Dacă lucrurile nu par foarte clare până aici, când intră în scenă naționalismul pseudohegemonic lucrurile iau o turnură de-a dreptul opacă. Ca să fie limpede din capul locului, Copilaș ne spune tranșant: naționalismul regimului Ceaușescu a fost o formă de recăștigare a încrederii populației de către partid, o încercare de relegitimare și de extindere a bazei sociale după anii '50 (*apud* Tismăneanu); naționalismul regimului Ceaușescu nu a fost pur și simplu o formă de relegitimare populară a partidului (care se bucura de această susținere), ci o formă de a da curs și glas cerințelor venite din partea intelectualității, și astfel o formă de a-i integra și pe aceștia (*apud* Verdery). Nu neg faptul că e foarte dificil de tranșat spinoasa problemă a naționalismului regimurilor comuniste

din Est, dar situația nu poate fi îmbunătățită folosind ca explicație două perspective teoretice nu doar diferite, ci și antagonice.

Dar să revenim la naționalismul pseudohegemonic, conceptul-cheie al cărții *Națiunea socialistă*. Pentru autor, „naționalismul pseudohegemonic nu este însă echivalentul leninismului romantic, deoarece face referire la o dimensiune a ideologiei romantic-leniniste, cea naționalistă, fără a insista prea mult asupra celeilalte dimensiuni, cel puțin la fel de importantă, cea leninistă. Naționalismul pseudohegemonic rămâne un naționalism de factură leninistă, diferit de subspeciile liberale, conservatoare sau fasciste ale fenomenului, deși împrumută de la ultimele două elemente constitutive”. Clar și de această dată. Deci, deși naționalismul pseudohegemonic nu este leninism romantic, deoarece insistă mai mult asupra dimensiunii naționaliste și nu foarte mult pe cea leninistă, acesta rămâne totuși un naționalism de factură leninistă, chiar dacă și puțin conservator și fascist. Astfel, conceptul de naționalism pseudohegemonic are o importanță explicativă și teoretică atât paradoxală, cât și infinită.

Dar de ce este pseudohegemonic acest naționalism? Să dăm din nou cuvântul autorului, mai pe larg: „Deoarece acest tip de naționalism a încercat, ca orice tip de naționalism până la urmă, să circumscrie semantic întregul câmp discursiv existent la nivelul societății românești în vederea impunerii unui sens unic tuturor semnificațiilor goi pe care îi considera vitali în ceea ce privește producerea și reproducerea propriei ordini discursive: patriotism, națiune socialistă, democrație, drepturile omului, partid, acumulare, consum, responsabilitate, vigilență revoluționară, construirea socialismului ș.a.m.d. A eșuat din motive pe care le analizez pe larg în carte, nereușind să își camufleze adecvat particularitatea ideologică prin intermediul retoricii universaliste pe care a utilizat-o asiduu și prin permanenta interpelare a subiecților politici în cadrul noțiunii atotcuprinzătoare și în același timp inexistentă de «popor»”. Conform acestei definiții a hegemoniei, atunci orice hegemonie este una pseudo, deoarece niciodată existența acesteia nu presupune o impunere totală, unică, cum zice autorul. Deși în partea teoretică a cărții suntem anunțați că va folosi conceptul gramscian de hegemonie, precum și teoria lui Laclau a raportului dintre universal și particular, judecând după această definiție conceptul de naționalism pseudohegemonic pare mai degrabă inspirat de abordările „totalitariste” ale regimurilor comuniste.

Mai mult, nu este deloc clar cine nu a devenit hegemonic. În citatul de mai sus pare că naționalismul nu a reușit această performanță. Dar nu e chiar așa. La pagina 157, autorul scrie: „Simplu spus, PCR a încercat neabătut să se transforme în, să fie confundat cu, să devină una cu România, orice ar însemna ea. Eșecul său echivalează deci cu eșecul hegemoniei pe care nu a reușit să o instituie, dar pe care ideologia rivală, capitalismul, izbutise să o instituie în societățile occidentale, transformând interesele și dorințele subiective ale propriilor subiecți politici în interesele și dorințele colective ale capitalului existent sub forma societății de consum, capitalismul devenind astfel pe deplin hegemonic”. Simplu spus: nu e deloc clar dacă e vorba de naționalism, de partid, de leninismul romantic sau de socialism care nu a reușit să devină hegemonice în România post-1965. În orice caz, pentru Copilaș toate par sinonime și interșanjabile.

Dacă lucrurile sunt doar puțin încâlcite la acest nivel teoretic și conceptual al cărții, partea empirică este un adevărat tur de forță în amalgamare. După ce prezumtivul cititor reușește să iasă cu bine din prima sută de pagini, în care se trec în revistă diverse teorii și interpretări ale națiunii și naționalismului, teoria valorii la Marx, teoria revoluționară a lui Lenin, teoria sistemului-lume a lui Wallerstein și teoria hegemoniei la Gramsci, analiza abia începe. Ceea ce urmează e dens și greu de definit. Pare a fi vorba de o repovestire a istoriei politice a PMR/PCR de după 1945, care, în diverse locuri, este intersectată de alte istorii și ramificații care, o dată urmărite, fie apar de nicăieri, fie duc nicăieri. De exemplu, discuția despre stahanovism ca formă de patriotism socialist anterioară naționalismului poate fi interesantă, dar după câteva conspecte prin broșurile epocii despre cum trebuie reparate mai eficient tractoarele, ne aflăm înapoi în sfera istoriei politice. La diferite intervale, textul este presărat cu date despre structura și performanțele economice ale socialismului, care nu doar că nu prea e clar ce rost au acolo (de exemplu, încasările provenite din turism), dar în raport cu literatura existentă despre economiile socialiste par cam de umplutură, menite doar să ofere o greutate în plus cărții.

Ceva mai confuzante, chiar dacă nu cu mult mai mult decât până acum, sunt bruștele schimbări de plan. Când e vorba de istoria politică a partidului și de personajele centrale ale acestuia, când cea care vorbește e o broșură tehnică. Discuțiile despre muncitori și ce făceau aceștia sunt rupte cu analize de conținut ale istoriilor oficiale produse de partid și

de istoricii acestuia, sau de ample citate din poeziile lui Vadim Tudor (de observat cum, în bună tradiție anticomunistă locală, acesta este interlocutorul perfect pentru intelectualii locali). Între ele mai apare un citat din Hegel, dar și, ceva mai jos, evoluția numărului de ambasade ale RPR în lume.

Mai mult, autorul ajunge să discute subiectul care teoretic face obiectul cărții sale abia pe la pagina 211, anume situația minorităților germane, evreiești și ungurești în cadrul sistemului național implementat de PCR. Discuția este însă foarte scurtă și atunci când nu se rezumă la cazul vânzărilor de evrei și germani, rezumă scrierile lui Stefano Bottoni, autoritatea principală în domeniu în acest moment. Abia ultimul capitol, care tratează problema politicii externe de nealiniere a RPR și rolul naționalismului local în racordarea la mișcările politice din țările postcoloniale ale Sudului Global, este cel mai încheșat și apropiat de subiect, dar cum deja marea parte a subiectelor a fost abordată în prima carte, această secțiune apare ușor redundantă.

Problema raportului dintre socialism și naționalism, a naționalismului ceaușist, a relațiilor dintre minoritari și majoritari în cadrul regimurilor socialiste, a economiei naționaliste și protecționiste a regimului Ceaușescu, a mișcărilor de eliberare națională din Sudul Global și multe asemenea subiecte interconectate sunt teme extrem de importante și merită toată atenția. În ciuda a ceea ce s-a scris deja, mai sunt multe de clarificat și de aflat. Cartea de față este o astfel de încercare, dar care dincolo de ambițiile teoretice neclare și opțiunea pentru materialul empiric analizat rămâne în ultimă instanță o amplă trecere în revistă a unor materiale în mare parte disparate și, de multe ori, neconcludente pentru subiect.

Florin POENARU

ANDREI CORNEA

Miracolul. Despre neverosimila făptură a libertății

București, Humanitas, 2014

Un grup restrâns se opune conformismului ce definește genul omelesc și de care doar foarte puțini se pot dezбăra. Nu, nu suntem în budoarul doamnei de Saint-Ange sau în castelul Silling ori în alt loc

ascuns în care noncoformiștii marchizului de Sade își satisfac poftele libertine, departe de ochiul moralizator al plebei. E vorba de un soi mai auster de iubitori de libertăți, care nu-și dorește alt lux decât „o mâncare ceva mai elaborată sau puțin vin, în loc de hrana de bază sau apă”. Lor le este destinată această colecție de idei filosofice, snoave cu tâlc și comentarii politice de actualitate. Să le luăm pe rând. Ideea principală a lucrării e că există o natură umană și ea e caracterizată prin spirit de turmă și animalitate gregară. În aceste condiții ivirea libertății politice la greci sau, *apud* Benjamin Constant, a celei personale la moderni ține de miracol. Aceste forme de independență față de programarea biologică a speciei au la bază libertatea morală, care în raport cu evoluția generală a Universului e un accident încă și mai mare. Un lucru atât de rar nu are cum să nu stârnească puzderie de dușmăanii. Aici intervine povestirea: cetatea e în pericol, barbarii sunt la porțile democrației liberale! Modelul e cel al istoricilor greci vorbind cu dispreț despre orientul despotice persan. Deja scepticii antici se întrebau: cum ar fi arătat o istorie scrisă de persani? Am fi aflat poate că Marathonul a fost o înfrângere ne semnificativă într-o campanie egeeană reușită a regelui Darius sau că războaiele medice au adus numeroase elemente de civilizație răsăriteană în viața rudimentarilor elini. Dar analiza clasicistului bucureștean se dorește accesibilă și populară, de aceea descrierile sale aduc mai degrabă cu filmele de săbii și sandale și mai ales cu recentul succes hollywoodian *300*. Un alt model istoric este Anglia victoriană și în general Europa și America de Nord de dinaintea Primului Război Mondial, epocă văzută prin scrierile lui Stefan Zweig și conceptele lui John Stuart Mill: o lume a libertății așadar, în care Charles Dickens e nevoit să lucreze în fabrică la 12 ani și în care „pământul aparține tuturor”, conform pomenitului scriitor austriac. Desigur, mai ales puterile coloniale. De altfel, Cornea propune o versiune proprie asupra luptelor de decolonizare: popoarele Lumii a Treia s-au ridicat preferând să intre în sclavia conaționalilor lor decât să accepte tutela binevoitoare a altora, în virtutea naționalismului și a dorinței de înrobire proprii naturii umane. Nevoia de a fi în lanțuri se arată fie în comunism, care este „ascensiunea sclavilor din fire”, fie sub diversele democrații sociale apusene, pentru care autorul nu are o mai bună caracterizare decât de „tiranii renăscute”. Iubitorul libertății constată cu obidă că toate aceste regimuri politice au susținerea majorității, la fel cum Rusia de azi e o „tiranie susținută la urne de majoritatea poporului”.

Bineînțeles, era preferabilă Rusia lui Elțin, unde președintele își impunea voința politică îndreptând tancurile împotriva deputaților. Libertatea și legalitatea nu sunt mereu în armonie. Până la urmă, forța rămâne ultimul mijloc de a proteja libertatea, de aceea eseul susține spionajul de masă, intervenționismul militar occidental, politicile de austeritate economică. Altfel, omul nu învață să fie liber!

Bref, miracolul e că noii liberali ai literelor acceptă încă să conviețuiască alături de poporul pe care-l detestă.

Claudiu GAIU

PIERRE DARDOT și CHRISTIAN LAVAL

Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle

Paris, La Découverte, 2014

Ce avem aici? O planturoasă odrăslire de peste 500 de pagini, al doilea vlăstar al mariajului savant dintre Pierre Dardot și Christian Laval, nășit de Erudiția în științele sociale și Mesianismul revoluționar. Măcar reușite livrești să lase în urmă mișcarea *Indignados*, dacă cele politice se lasă așteptate.

E împlinirea unui adevărat plan cincinal al celor doi autori, un filosof și un sociolog, care se mai reuniseră în 2009 pentru o anchetă asupra originilor intelectuale ale neoliberalismului, *Noua rațiune a lumii*, cercetare ce se dorea o prelungire a intuițiilor intelectuale ale lui Michel Foucault. De astă dată întreprinderea lor comună e un dialog cu Antonio Negri și Michael Hardt din trilogia acestora, *Imperiul*, *Multitudinea*, *Commenwelth*, o polemică purtată asupra insurgențelor și a principiului „comun” al comunității și lucrurilor puse laolaltă în societate. O partidă de tenis savant, în care perechea franceză se îndepărtează de cuplul gânditor italo-american, a cărui critică ar fi ipotecată de prejudecata unei viziuni pur rentiere asupra capitalismului contemporan și de încrederea nejustificată într-o continuă autonomizare a muncii intelectuale, ce ar conduce spontan spre un comunism informațional. O altă afinitate polemică este împărtășită de cei doi autori cu economista nobelizată Elinor Ostrom. Apreciază munca acesteia în conturarea unor noțiuni privind bunurile comune, care nu sunt nici publice, nici private, precum și analiza practicilor gestionării lor. Dar

travaliul ei ar fi mărginit de folosirea exclusivă a corpusului economiei clasice și al teoriei jocurilor, fără o anchetă asupra bazelor lor filosofice.

Planul ambițios al celor doi poate fi chestionabil mai ales din punctul de vedere al singularului menținut în titlu, pentru a nu pomeni de neprihănirea lor geopolitică. Cei doi vor să găsească dacă nu o idee centrală, cel puțin un răspuns unitar la proteste și lupte dintre cele mai felurite: primăveri ale popoarelor, democrație reală, mișcări *Occupy*, răzvrătiri studențești contra Universității capitaliste, cereri privitoare la distribuția apei sau a transportului public, contestarea controlului polițienesc asupra internetului etc. Pentru a depăși această pluralitate pe care pisteles cercetării lor – lingvistice, filosofice, juridice, istorice – o fac și mai evidentă, Dardot și Laval încearcă să surprindă o idee comună în practică, într-o mișcare revoluționară anunțată la începutul secolului al XX-lea de resurgența politică a proletariatului și trădată aproape imediat de birocrăția de stat a socialismelor reale. Deși încearcă să încheie volumul cu program politic, acesta rămâne un *nonalog* teoretic inspirat din asociaționismul de secol XIX și din consilismul de secol XX și care preconizează: (1) o refondare a instituțiilor politico-economice, (2) un nou sistem juridic bazat pe dreptul de folosire, (3) emanciparea prin munca colectivă, (4) comunizarea întreprinderilor, (5) extinderea principiilor economiei sociale și solidare, (6) regândirea unei cetățenii social-economice în fața prăbușirii politicilor sociale etatiste, (7) comunizarea serviciilor publice, (8) instituirea de bunuri comune mondiale, (9) federalism popular internațional.

Sau poate e chiar un decalog, postscriptumul autorilor fiind un îndemn – împrumutat de la Castoriadis – la o revoluție ca „reînstituire explicită a societății”. Cum se face asta? Dacă răspunsul vine peste alți cinci ani, tot într-o carte comună scrisă de Pierre Dardot și Christian Laval, vom putea probabil anunța înfrângerea programului lor politic. Dar sunt și eșecuri roditoare în sugestii!

Claudiu GAIU

DANIEL DĂIANU

Marele impas în Europa. Ce poate face România?

Iași, Polirom, 2015.

...**S**au unde se vede că trecerea unui tehnocrat din fostul Bloc socialist în *mainstream*-ul neoliberal e mai lină decât transgresările unor politicieni și intelectuali apuseni de la Mao la Rotary. Ca și postmarxiștii deprimăți ori eurocrații euforici, și profesorul Dăianu – nimic de zis, bărbat distins și cu vorbele potrivite mereu la el – tratează neajunsurile capitalismului prin apeluri la etică. Seamănă cu pățania unui guvernator victorian ajuns în fața unui tigru din Bengal: „Haide băiete, suntem amândoi persoane rezonabile!”. Chemarea la raționalitate înseamnă aici apelul la combaterea poziției dominante a finanței în sistemul economic prin acorduri internaționale și legislații naționale asemănătoare celor de dinaintea dereglementărilor anilor 1970. Însă un predator alfa felin e mai pașnic decât gestionarul unui fond speculativ *offshore* și nu are nimic din rapacitatea unui procesoman aflat la șefia unui *vulture fund*.

Periodic, Daniel Dăianu își adună articolele răspândite în diverse publicații științifice sau generaliste între copertile unui volum. Așa apare și cartea de față, cuprinzând intervenții din perioada 2012-2015. Dacă a renunțat la dezvoltarea savantă a antinomiei economie de comandă vs economie de piață, abordată de el în literatura de specialitate a anilor 1980, sau la investigațiile teoretice timpurii asupra paradigmatelor keynesiene și monetariste din a doua parte a secolului al XX-lea, aceste referințe academice intimidante rămân mobilizate într-o cronică a timpurilor actuale. Din poziția moral-socială adoptată, îl vedem un susținător al restructurării datoriilor grecești sau argentinienene. Fără a ne indica forțele politice care ar prelua ideile sale, Dăianu insistă asupra dobândirii unei autonomii a României în cadrul UE prin deprecierea monedei, dezeurozare, reindustrializare și revenire la învățământul tehnic. Alte idei, în același sens, sunt preluate din arsenalul comun al guvernelor latino-americane de stânga sau „populiste” de dreapta din Europa răsăriteană și centrală (Borisov în Bulgaria sau Orbán în Ungaria), vizând combaterea monopolurilor sau protecția companiilor publice. Printr-o stranie miopie, după enunțarea acestor măsuri contrare directivelor europene, revine și insistă mereu asupra necesității unei mai profunde integrări în structurile instituționale

ale continentului. Astfel, eroul europenist al foiletonului economic scris de Daniel Dăianu este Mario Draghi, felicitat pentru politicile sale îndrăznețe de salvare a monedei unice și programul de răscumpărare a datoriei statelor în dificultate. Dar nu sunt pomenite constrângerile impuse de umanismului Băncii Centrale Europene: aderarea la Fondul European de Stabilitate Financiară (EFSF) și la succesorul său, Mecanismul de Stabilitate Europeană (MES). S-a văzut în cazul Greciei cum funcționează aceste programe europene. Ele se substituie rezultatelor procesului electoral și silesc țările participante la adoptarea unor politici de austeritate perpetuă.

Autorul este un critic al construcției europene, în care dominația germană nu face decât să accentueze periculosul decalajele economice continentale. El e un detractor al „designului” monedei euro, pe care o consideră mai constrângătoare decât etalonul aur interbelic și, posibil, mai periculoasă în urmări decât acest ingredient al celei de a doua conflagrații mondiale. Și totuși alte articole susțin militarizarea antirusă! Și totuși e un susținător al proiectului politico-economic european! Din rațiuni geopolitice susținute cu neliniștitoare referințe împrumutate din șovinismul cultural al lui Samuel Huntington sau din neoconservatorismul între timp pocăitului Francis Fukuyama.

Un rezumat sub 300 de semne: austeritatea nu e bună, dar cumva ne civilizează; euro erodează unitatea europeană, dar din fericire președintele BCE nu-l lasă să dispară; ne paște pericolul unui război și al unor răsturnări sociale catastrofale, atunci hai să ne înarmăm și să ne antrenăm cășăpindu-i pe barbari. *Ad maiorem Unionis Europaeae gloriam!*

Claudiu GAIU

SOULEYMANE BACHIR DIAGNE

Cum să filosofăm în islam?

traducere de Ciprian Mihali și Andreea Rațiu

Cluj, Idea Design & Print, 2015

„Cerneala savanților e mai prețioasă decât sângele martirilor” spune un *hadith* al Profetului, comentat de gânditorul senegalez Souleymann Diagne. Vorba lui Mahomed călăuzește opririle făcute de autor de-a lungul acestei istorii subiective a filosofiei pe tărâm musulman. Așadar „a filosofa în islam” și nu „filosofie islamică”, pentru că

actul filosofic nu e neapărat legat de vreo credință, iar autoritățile civile și religioase îi cer adesea socoteală. Pe deplin justificată noua publicație a colecției „Pluritopic”, dedicată reflecției în spațiile non-occidentale, venită să contrabalanseze noul val islamofob european ce acoperă rupturi sociale europene și atacuri militare americane.

Prezentul volum se așează pe un loc gol în biblioteca traducerilor și studiilor românești dedicate islamului și filosofiei sale. În principal, cultura română s-a interesat de religia Coranului prin intermediul esoterismului guénonist, pe o filieră care merge de la interbelicii Mircea Eliade și Michel Vâlsan, trecând apoi prin însemnări răsfirate în eseurile lui Anton Dumitriu și Alexandru Paleologu sau, mai clar, la Vasile Lovinescu, pentru a trăi o resuscitare în anii '90 prin seminariile celebre și misterioase ținute la București de André Scrima. E aici o preocupare adesea nemărturisită pentru o orientalizitate intraductibilă, proprie și creștinismului local sau a unei *philosophia perennis* uitate, baze ale unui spirit tradițional. Nimic din toate acestea în textul exegetului african. Fără a pierde din vedere diferența religioasă sau culturală a autorilor studiați, Diagne insistă asupra contactului, transferului și dialogului între cei care practică libertatea de gândire în islam și filosofii occidentali vechi sau moderni.

Schimbările puse în scenă de Souleymane Bachir Diagne reproduc polemici antice sau recente și stabilesc similitudini peste secole și arii geografice. Așa de pildă, cu prilejul unei dispute legate de invenția vocabularului filosofic arab, se înfruntă intelectualul creștin elenizant Matta cu grămaticul musulman Sirafi. E o luptă între un universalism, cel al logosului grec care-și făcea intrarea în limba arabă prin mijlocirea siriacei, cu un particularism lingvistic și cultural ce apăra geniul specific al arabei, căutând să o protejeze de orice hibridizare prin idiomuri impure. Autorul subliniază modernitatea criticii lui Sirafi, redescoperită mai târziu de Nietzsche și Benveniste, gânditorul german intuind, filologul francez detaliind ceea ce categoriile filosofiei datorează categoriilor lingvistice. Pe de altă parte, în miezul adevărului etern, presupus de Matta în spatele limbilor, stau articulațiilor logice ale limbajului, studiate apoi peste secole de Leibniz sau Boole în logicile lor matematice. Este calea pe care se angajaseră traducătorii arabi ai lui Aristotel, care au trebuit să transpună o logică peripateticiană calchiată pe o limbă indo-europeană, elina, în care verbul „a fi” avea o considerabilă încărcătură ontologică,

Într-o structură semitică unde „*a fi*” devenea un simplu un termen de legătură. Tensiunile limbă-limbaj sau particularism-universalism sunt aici variațiuni ale raportului dintre credință și rațiune. Dar filosofarea islamică nu e niciodată pentru Diagne liberalismul gândului opus habotniciei. Ea este încarnată de un personaj ca Al-Gazali, pe nedrept considerat responsabil de interdicția religioasă a filosofiei. Critica pe care el o face filosofilor este una rațională și are ca scop evitarea sectarismului produs de dezbateri fără sfârșit. Conștient de excesele și fanatisme rațiunii, dar și de cele ale credinței, *Algazel*, cum l-au rebotezat latinii, poate fi privit ca personajul central al prezentului roman filosofic, la analiza poziției lui revenindu-se constant pe parcursul eseului.

În 1199, sicriul cu rămășițele lui Averroes, repatriat din Marrakesh de familia lui, străbate străzile Cordobei atârnat de spinarea unui măgar. Pentru a-i menține echilibru, groarii au pus de cealaltă parte un pachet conținând scrierile savantului. Imaginea s-a conservat, datorită unui poem sfâșietor al lui Ibn Arabi. Secolul al XII-lea sfârșea cu procesiunea funerară a filosofiei pe pământ islamic și transferul său în universitățile europene. E o imagine la care Souleymane Bachir Diagne aderă. Istoria sa pleacă de la sursele grecești și coranice, iar apoi face oprire la moartea lui Averroes. Istoricul african menționează doar în treacăt imamologia iraniană și întreaga tradiție de gândire mistică și teosofică deschisă de Sohrawardi (1155-1199) și pentru care dispariția filosofului andaluz nu a fost ruptură. Renașterea safavidă și noul suflu al gândirii persane din secolul al XVI-lea sunt uitate. La fel, toate comentariile și traducerile lui Henry Corbin și Christian Jambert, care contestă teza tăcerii filosofiei în islam vreme de șapte veacuri. În ciuda lor, pentru profesorul Diagne, firul gândirii filosofice este reînnotat abia la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea de către Djamal Al-Afagani, Mohammed Abdou, Ameer Ali și Muhammad Iqbal, care reiau contactul cu filosofia occidentală într-o tentativă de reformă politică și religioasă a societăților musulmane. Primul menționat este un *globe-trotter* al timpului său, mișcându-se cu ușurință între Kabul și Paris, între Teheran și Sankt-Petersburg. Îl vedem aici luând legătura cu istoricul rasialist Ernst Renan, care nu avea altă explicație pentru decăderea țărilor islamice decât slăbiciunea rasei arabe. Al-Afagani este părintele reformismului ce explică supunerea popoarelor musulmane în fața ofensivei coloniale

prin ignoranță și cheamă la trezire prin știință. O mențiune se cuvine și lui Ahmeer Ali, juristul indian care a citit în reglementările profetice intenția de a impune egalitatea între sexe.

Opțiunea reformistă din gândirea lui Souleymane Bachir Diagne îl face să lase deoparte marile figuri revoluționare ale filosofiei și poeziei în islam, cum e iranianul Ali Shariati, pakistanezul Faiz Ahmad Faiz sau indonezianul Tan Malaka. Adoptă patronajul misticului sufist african Tierno Bakar (1875-1939) și mesajului său pacifist și tolerant, dar nu pomeneste persecuțiile sale de care administrația colonială franceză nu era străină.

Claudiu GAIU

TUDOR DINU

Bucureștiul fanariot. Bisericii, ceremonii, războaie
București, Humanitas, 2015

E primul tom al unei ambițioase sume istorice care va rămâne o referință pentru studiile viitoare asupra secolului al XVIII-lea valah. Cercetările lui Tudor Dinu sunt și un reper în acest moment de interes și reverie pentru prima modernitate românească. Filiofanarismul actual a crescut din butucul de portaltoi al nobilei proze mateine din *Craii de Curtea-Veche*, în care s-au strecurat pe nemărturisite butașii de soi robust din romanele și scenariile lui Eugen Barbu. Lăstarii de azi sunt intrigile estetizante ale romancierei Doina Ruști, peisagistica socială de *western* a regizorului Radu Jude sau cercetările de moravuri și de istoria cotidianului întreprinse de Constanța Vintilă-Ghițulescu. Protejat de armele istoriei literare și jurând doar pe sursa primă, Dinu se distinge între aceste fețe de veliți prin refuzul pitorescului. Ocolirea conceptualizării s-a potrivit mai bine precedentului său op, *Dimitrie Cantemir și Nicolae Mavrocordat. Rivalități politice și literare* (2011). Acolo, izbutea un roman politico-literar amplu, în care buna cunoașterea Iluminismului balcanic îi servea la estimarea exactă a locului scrierilor și faptelor celor doi cărturari politicieni, imun la virozele protocroniste mai vechi sau mai noi. Aici, alege calea unei monografii diacronice a „cadrelor” climatice, geografice și arhitecturale ale Bucureștiului, pentru a ajunge la locuitori sub forma ceremonialului curtean și religios și a tulburărilor social-belicoase. Prudența filologică îl

fereste de atitudinile reducionista ale unui Ștefan Ionescu, *Bucureștii în vremea fanarioților* (1974), pentru care otoman = medieval, iar occidental = modern. Însă îl și face să treacă peste dezbateri pe care textul său le cheamă – asupra urbanismului balcanic sau a situației protocoloniale otomane –, dar nu-i cine să răspundă. În schimb, cu talent pedagogic și literar, reușește să fie captivant chiar și în descrieri tehnice, cum e casa Dudeștilor, de a cărei arhitectură se leagă amorurile lui Ienăchiță Văcărescu, nemurite în vers popular de șarm mârălănesc („El cu doamna s-ar lovi/ Dacă Vodă ar muri”) sau rime culte de romanță („Oftând să te slăvesc/ Dar cum poci să îndrăznesc?”).

Lumea greacă și turcească a Istanbulului și Balcanilor sunt scoase din clișeele culturii române care le alătură imediat corupția și ignoranța. În schimb, pana autorului revine la prejudecăți acide când vine vorba de nașterea Rusiei moderne, tot mai prezentă de-a lungul epocii fanariote în treburile moldo-valahe. Un astfel de prolips autocolonial găsim și-n comentariul încercării de corupere a diplomaților habsburgici de către Ioan Mavrocordat cu ocazia negocierilor de pace de la Passarowitz (1718). În prezentarea vieților lui Dimitrie Cantemir și Nicolae Mavrocordat, tentativa domnului fanariot era calificată drept „strategemă tipic orientală”; or, ajunge să consultăm orice memorii referitoare la averile colosale ale diplomaților Europei Luminilor, Talleyrand, de pildă, pentru a ne lămuri că peșcheșurile și plocioanele erau la mare căutare în toate cancelariile continentului.

Toate criticile de mai sus sau din alte locuri nu întrec hiritiselile și sinhariticoanele datorate monumentului istoric început de dascălul ele-nist al Academiei Domnești din..., pardon, al Universității din București.

Claudiu GAIU

MILOVAN DJILAS

Conversații cu Stalin

traducere de Sorin Șerb, București, Corint, 2015

C a autor, celebrul disident al Iugoslaviei comuniste Milovan Djilas a rămas cunoscut mai ales prin volumul de teorie și istorie politică *Noua clasă*. Deși a constituit paradigma criticii socialismelor existente din anii '50-'60, teoria noii clase suferea prin pronunțatul său moralism

(oameni răi, ideologie criminală, birocratie uzurpatoare), moralism ce avea să fie ulterior evacuat din studiile despre sistemele sovietice, cam în același timp în care ajungea la deplina sa înflorire și insistență în scrierile lui Vladimir Tismăneanu. În ce-l privește pe Djilas, filonul moralizant al teoriei sale privind noua clasă din Estul comunist era totuși scuzabil prin dispoziția umanistă a autorului și prin aceea că rigorile teoriei erau oarecum străine pentru partizanul devenit disident, dar care a rămas, în fond, un scriitor.

Aceste neajunsuri și inadecvări dispar însă cu totul în acest extraordinar volum de memorii, scris între două detenții ale autorului și structurat în jurul celor trei întâlniri pe care Djilas, în calitate de apropiat al lui Tito și înalt oficial al tânărului stat iugoslav, le-a avut cu Stalin, în tot atâtea contexte încinse din timpul și imediat după cel de-al Doilea Război Mondial. Ce e fascinant în această carte – poate ca în orice alt volum de memorii politice de acest fel – este scurtcircuitul dintre perspectiva istorică largă, semnificația generală și detaliul particular, anecdota. Suprapunerea celor două perspective e însă aici cu atât mai spectaculoasă cu cât amândouă sunt intensificate la maximum: pe de o parte, un context istoric crucial, dat de războiul mondial și de noua așezare a Estului european, asupra căroră se discută și se decide în cele mai înalte sfere ale puterii; pe de altă parte, un detaliu anecdotic care împinge stridența până la grotesc. Vedem astfel cum soarta conflagrației și a ordinii sociale postbelice este decisă în miezul unei dezorganizări și precarități instituționale aproape desăvârșite (de pildă, uniformele delegației oficiale iugoslave care, din lipsă de material, sunt croite din uniformele italiene capturate), trecând printr-un filtru birocratic de neînțeles (așteptare de-o lună a vizitei la Stalin, urmată de o întâlnire clandestină și pe nepregătite în miezul nopții), urmând ca totul să se decidă în timpul unor chiolhanuri gargantuelice, în care gravitatea deciziilor nu e egalată decât de cantitățile de alcool înghițite, de glumele nesărate și de joculețele frivole inventate ad-hoc ca pretexte pentru noi și noi pahare – și tot atâtea decizii. Fără îndoială, personajul care captivează întreaga atenție este Stalin, pe care-l descoperim în cele mai variate ipostaze: profetind înțelept despre Germania postbelică (spunând că se va reface în 12-15 ani), trasând opoziții teoretice între concepte cvasiidentice (între națiune, ca produs al capitalismului, și popor, ca unitate a proletariatului de aceeași limbă), răstindu-se brusc la Molotov sau la alți apropiați („La ce naiba te gândești? Ai toate țiglele

pe casă?”), dar și glumind călduros, cu lejeritate („În Germania nu poți face o revoluție pentru că ar trebui să calci gazonul”) sau glacial, cinic (către Kalinin, care tocmai acceptase o țigară de la Djilas: „Nu lua, sunt țigări capitaliste!”). Planificând noi și nebănuite structuri statale, prin unificarea regională a țărilor est-europene (Iugoslavia-Bulgaria-Albania; România-Ungaria-Ucraina; Polonia-Cehoslovacia-Belarus), ordonând stoparea revoltei comuniste din Grecia, de teama Occidentului („nu au nicio șansă să reușească”), condamnând orice politică independentă față de URSS a membrilor Cominform („nu vă consultați deloc. Asta nu e greșea-lă voastră, ci politica voastră!”), sau eufemizând teroarea proceselor moscovite (conflictul cu Troțki și Buharin trecând astfel drept o simplă „ceartă” pe tema industrializării) și oferind generos ajutoare militare tovarășilor iugoslavi („Voi vă vărsați sângele și dumneata te aștepti să te buzunăresc pentru arme. Mă insultă”). Un Stalin cu o înclinație vizibilă pentru *Realpolitik* („odinioară, regii, când nu se puteau înțelege asupra prăzii, obișnuiau să dea teritoriile disputate vasalilor celor mai nepu-tincioși, în așa fel încât să le poată smulge din mâinile lor la momentul potrivit”), dar și afișând o ignoranță uluitoare (de pildă, ca atunci când contestă cu îndărătnicie că Olanda ar face parte din uniunea vamală Benelux). Și cu fiecare deplasare de ton și de toane, o nouă fază istorică și structură social-politică ia naștere sau se destramă. Cum s-ar spune, un personaj literar fascinant. Păcat doar că dublat de un referent real.

Alex CISTELECAN

DRAGOȘ DUICU

Phénoménologie du mouvement. Patočka et l'héritage de la physique aristotélicienne

Hermann, Paris, 2014

Nu lipsește nimic de-aici! Asta-i un lucru excelent și o mare problemă. E o serioasă monografie asupra metafizicii gânditorului ceh și fenomenologului german Jan Patočka. Fiindcă fenomenologia e negustorie intelectuală nemțească, preluată de francezi sub franciză și răspândită din cele două țări către coloniile lor spirituale. Ca și-n celebra biografie minimalistă făcută de Heidegger lui Aristotel – „s-a născut, a lucrat, apoi a murit” –, nici Dragoș Duicu nu-i mai blând față de curiozitățile mondene

ale cititorului. E chiar crunt cu acesta, obligându-l la un marș forțat de peste 500 de pagini prin hățișurile, povârnișurile și văgăunile filosofiei anilor '60-'70. Și cum drumul e lung, să-i spunem bogdaproste pentru cele trei popasuri de poștă în care ne tragem sufletul și concluziile, unde schimbăm caii și conceptele.

Pentru prima bucată din călătorie, surugiul Duicu înhamă bidivii Pierre Aubenque și Maurice Merleau-Ponty pentru a-l însoți pe *pán* Patočka în deslușirea conceptul aristotelic de „mișcare”. Filosoful ceh e autorul unei monografii despre Aristotel (1964), contemporane cu *Problema ființei la Aristotel* (1962), summa lui Aubenque. Cei doi iau în serios formulările Stagiritului ascunse de straturile de ironie antifilosofică moștenite de la Voltaire, de felul „actul precedă potența”, pentru a căuta făptuirea cea dintâi: mișcarea eternă a lumii. Ea ne îngăduie să depășim aspectul static al ființei geometrice impus de moderni, dar și să ajungem la sursa actului și potenței ca efecte articulate de *kinēsis*-ul aristotelic. Convocându-l pe Merleau-Ponty pentru critica transcendentalismului prin reanalizarea sensurilor „posibilului”, autorul nostru adâncește cărarea trasată de scrierile lui Jan Patočka prin schița unei fenomenologii asubiective. Subiectul nu mai e aici decât un sediment al mișcării universale, o depășire a umanului ce poate aminti, între altele, recente dezvoltări ale unei filosofii postumane încercate de Quentin Meillassoux, în cazul în care fenomenologii s-ar decide să se înnoade la vorbă și cu alte tradiții.

A doua etapă analizează conceptele de timp și spațiu la Patočka, în încercarea sa de a le degaja de tradiția subiectivă impusă de Kant și preluată de părinții fenomenologiei, Husserl și Heidegger. Mișcările interne ale corpului (respirația, bătăile inimii) și cele ale minții (rememorarea, imaginația) ne sunt la fel de exterioare ca fluxul mării și rotația astrelor – alături de care dau seama de un timp comun al mișcării lumii. Consecința acestei dezinteriorizări va fi critica patočkiană și târziu-heideggeriană a reducerii spațializării la temporalitate în *Sein und Zeit*. Mișcarea fundamentală nu e temporalitatea unui ego, ci devenirea firii înainte de interpretarea sa obiectivantă ca natură matematizabilă, ne spun, pe urmele Stagiritului, acești autori. Printr-un efort interpretativ, Dragoș Duicu trece de la raportul aristotelic act-mișcare la *proto-structura* eu-tu-ceva (*je-tu-ça*): constituirea spațializării în urma interpelării unui

„tu” perceput inițial periferic ca un ceva sau – pentru a reveni la metafora surugiului și a limbii sale pestrițe – ca un ăla de colo!

Ultima parte a marșului se face pe jos. Nu mai sunt cai de cursă sau de povară care să ne poarte până pe culme. Poate să ne slujească doar vreun asin metafizic rezistent, de genul lui Michel Henry, care și pentru lupta clandestină antinazistă și-a ales un pseudonim filosofic: Kant! Drumul urmat este cel al regândirii subiectului ca parte corporală a lumii, în ciuda uitării carnalității sale ce se întinde de la neoplatonism la heideggerianism. Salvat din ruinele gândirii platonizante, acest trup este gata pentru o eliberare finală, care evocă tehnicile deșteptărilor budiste, printr-o *epocke*, unealtă filosofică dezvoltată pe urma conceptului husserlian de „reducție”, din care nu mai păstrează mare lucru. Pe urmele filosofului ceh, Dragoș Duicu merge pieptiș spre originile modernității filosofice și depășirea egocentrismului său. Eul este *co-dat* împreună cu lucrurile, însă fără a avea vreo funcție organizatoare a percepției sau a reprezentării. Fenomenologia patočkiană nu mai are nevoie de cuplul noeză-noemă, ultimul avatar metafizic al distincției subiect-obiect. Subiectul e și el de partea obiectului, a noemei, a apariției totale a lumii. Lumea ca apariție constituie subiectul ca depunere a mișcării ei neîntrerupte și destinatar al ei.

Cartea de față are la temelie o lucrare doctorală. Problema tezelor perfecte – ca și-n cazul crimelor, există mereu scăpări ale făptuitorului, vizibile doar la o lectură secundă sau unui ochi deja exersat – e să găsești forța de a le lăsa în urmă. Căci ce a fost prima dată un urcuș dificil devine prin reiterare o tură de carusel. Lucrarea împinge chestiunea mișcării până către ultimele sale consecințe: viața, istoria, preschimbările politice. Or, o perspectivă curat metafizică ne condamnă să le considerăm pe acestea din urmă ca simple efecte ale adevărilor înalte rostite sau scrise de filosofi. Implicarea lui Jan Patočka în mișcarea civică cehoslovacă e redusă la o martirologie împrumutată din necrologul lui Paul Ricœur, publicat în 1977, imediat după moartea confratelui său estic în urma unui interogatoriu prelungit al poliției. Aici lecțiile fenomenologiei încetează, iar gândirea și valoarea autorului studiat cer o înțelegere mai contextualizată, acum, la aproape 40 de ani de la dispariția lui. Hagiografia lui Patočka e un produs al mișcării civice din Boemia, câștigătoarea prăbușirii comunismului, un cerc intelectual străin de caracterul de

masă al sindicalismului creștin din Polonia. Ar fi pasionantă demontarea lecturii atemporale și burgheze a lui Heidegger în aceste cercuri elitiste literar-filosofice. Totuși, nici Martin Heidegger, nici Michel Henry, cu toate că exprimă poziții anticomuniste, nu sunt apologeți ai capitalismului burghez. Ba chiar dimpotrivă, ei insistă, prin reinterpretarea grecilor, primul, sau prin încreștinarea lui Marx, cel de-al doilea, asupra esenței comune a celor două regimuri postbelice concurente. Locul filosofiei patočkienne ar putea fi dat de parțialitatea sa istorică descrisă de confruntarea – sau refuzul confruntării – cu școlile paralele, cu gânditorii marxiști care au furnizat conceptele democratizării din '68, precum Karel Kosík și Ivan Sviták, rămași nedigerabili pentru echipa câștigătoare de la începutul anilor '90. Civismul politic din fosta Cehoslovacie a avut ecouri tardive și-n România, prin încercările politice ale lui Nicolae Manolescu sau o scrisoare-program uitată a lui Mircea Nedelciu, toate șterse acum de victoria extremismului neoliberal.

În Cehoslovacia, rădăcinile sau cel puțin pretextul *Cartei 77* se află în persecuția mișcărilor muzicale și literare underground, nu în textele fundamentale ale fenomenologiei. Spre deosebire de căutările formaților românești Sfinx sau Phoenix în negurii ancestrali ai tradiției voievodale valahe sau în șamanismul zalmoxian adaptat mișcării *hippie*, grupurile cehe *The Primitives* sau *The Plastic People of Universe* sunt străine de o recuperare naționalistă. Înfrăurirea lor filosofică locală vine uneori din opera delirantă a genialului *supraetician* de secol XIX Ladislav Klíma: „Fă sistematic ceea ce e interzis!”. Un guru filosofic-poetic al lor era Egon Bondy, autor de versuri pentru formații rock, dar și a unui consistent op filosofic, *Consolația ontologiei* (1967), ce-și caută sursele meditației în Extremul Orient și în tradițiile negrești ale gândirii.

Să recapitulăm. Triumfalismului tehnoscienței pozitivistice este preluat de ideologia socialismului real din panoplia umanismului bătrâncios al liberalismului secolului al XIX-lea, ca fanatism și crispă ultimă a proiectului modern cartezian-galileean. Denunțarea epuizării resurselor acestui model de înțelegere a lumii este formulată prin radicalizarea fenomenologiei postbelice în operele lui Heidegger sau Patočka. Un alt tip de radicalism, dar mai coroziv prin efectele sale sociale, vine dinspre rock-ul psihedelic și reinventarea unei alterității ce permite distrugerea centrismelor constituite în jurul conceptelor modernității: ego, Europa, Universitate, cultură înaltă. Această alteritate de evadare ia uneori forma

unei ancestralități iluzorii sau alteori a unui orientalism, maoist în Apus, taoist în Europa Central-răsăriteană. Desigur, există oricând posibilitatea unei recuperări reacționare a acestor mișcări culturale revoluționare ce se văd domesticite de putere și reduse la același nivel de falsă rebeliune pe care stau muzica disco sau rezistența prin cultură.

Claudiu GAIU

DIANE ELSON (coordonatoare)

Value. The Representation of Labor in Capitalism

Londra și New York, Verso, 2015

În contextul dezbaterilor contemporane din interiorul marxismului, *Wertkritik* și marxismul politic reușesc fără îndoială să împartă taberele de-a lungul unui set de opțiuni deopotrivă teoretice și practice. Legea valorii sau lupta de clasă? Istoricitatea sistemului sau sistematizarea istoriei? Capitalul sau munca? Proces fără subiect sau trezirea conștiinței în istorie? Dominație abstractă sau exploatare de clasă? Sigur, aceste disjunctii – exclusive doar în manieră instrumental-ostensivă aici – trasează liniile de diviziune între cele două curente. În 2015, editura Verso a reeditat o culegere de texte, *Value. The Representation of Labor in Capitalism*, apărută inițial în 1979. Cartea rămâne actuală azi, ca și atunci, tocmai fiindcă, în bună tradiție *Wertkritik*, timpul valorii pare mai degrabă a sta pe loc, în timp ce lupta de clasă merge înainte, adunând înfrângeri după înfrângeri. Forța și slăbiciunea acestei teorii derivă exact din actualitatea sa relativă la timpul istoric specific legii valorii înseși, un timp pur al teoriei, care măsoară istoria cu textele lui Marx, mai degrabă decât invers. În ultimul eseu din volum, Diane Elson, coordonatoarea volumului, discută în ultimele 3 pagini (dintr-un total de 70) relevanța politică a acestei teorii care are meritul deosebit de a evita introducerea luptei de clasă ca un element extern (*deus ex machina* – cuvintele ei întocmai) sistemului în marea ecuație de criză a capitalismului. Din legea valorii putem implica sistemic și istoric existența exploatării și tot sistemic putem infera și posibilitățile de acțiune politică. Dar nu în sensul că teoria valorii ar fi o teorie a exploatării, poziție puternic criticată în text, ci că imanența legii valorii este chiar exploatarea. La limită asta e adevărat, doar că istoria a demonstrat deja că lupta împotriva exploatării poate continua

și se poate juca chiar și fără o conștientizare a legii valorii. Deși, pe de altă parte, eșecul multora dintre aceste lupte, în variantele lor laburiste, mai degrabă reformiste decât radicale, e iarăși, la limită, un argument în favoarea *Wertkritik*.

Istoria teoriei marxiste a valorii și a relevanței sale, obscurizată adesea de o mare de neînțelegere ce planează asupra legii procesului prin care munca abstractă se obiectivează ca valoare, un soi de substanță universală a cărei particularizare devine specificitate istorică prin forma-valoare, este la fel de veche pe cât e capitolul 1 din primul volum al *Capitalului*. Isaac Rubin, cel care inaugurează acest curent axând întreaga pondere a teoriei lui Marx pe misterul caracterului fetiș al mărffii, dispare într-un lagăr stalinist prin 1937. Reușește să despartă însă definitiv critica valorii în accepțiunea ei marxistă de orice formă de ricardianism sau de economie politică clasică. Sintetizând, teoria marxistă rubiniană parcurge următoarele etape: de la munca abstractă ca substanță a valorii, trecând prin separarea aspectelor cantitative (timpul muncii ca mărime a valorii) de cele calitative (munca concretă ca substanță a valorii), ajungând la forma valorii și la necesitatea apariției acestei forme ca bani (valoare de schimb) și culminând cu o teorie a legii valorii ca proporționalitate și echilibru, în contextul unui sistem în care acest echilibru, în fapt, nu se realizează niciodată. În diverse direcții, economie politică, filosofie sau economie, textele lui Rubin fac încă școli și discipoli.

Volumul de față strânge laolaltă contribuții pe cât de eterogene, pe atât de relevante pentru surprinderea unui moment-cheie din istoria tradiției pomenite mai sus. O bătălie împotriva ricardienilor, neosmithienilor, alde Böhm-Bawerk (o critică din perspectivă formalistă a teoriei marxiste a valorii – *epic fail*), Wagner, dar și împotriva marxismului ortodox sau non-hegelian. Jairus Banaji argumentează pentru o lectură hegeliană a conceptului marxist de dialectică. Își pune cu succes tezele la lucru, oferind o reinterpretare a primului capitol din *Capitalul* și reușind să demonteze toate erorile istorice și analitice privind extrem de problematica ipoteză a unei societăți a producției simple de mărfuri (*simple commodity production*). Lectura pe care o face metodologiei marxiste impresionează prin claritatea cu care reușește să redea subtila dialectică pusă la lucru chiar din primul moment al alegerii mărffii ca punct inițial de dezvoltare a capitalului. Geoffrey Kay repune în scenă bătălia deja câștigată

odată cu polemica iscată de Böhm-Bawerk. Argumentul lui Böhm-Bawerk merge în direcția unei flagrante contradicții între volumele unu și trei din *Capitalul*, între teoria valorii și cea a prețurilor de producție, între plusvaloare și rata medie de profit. El nu ratează însă doar semnificația conceptului de valoare și întemeierea sa în munca abstractă, ci și respirația dialectico-materialistă a *Capitalului*, pe care e cumva condamnat să nu-l priceapă defel, prins cum era într-o lectură formalistă, neoclasică. Dar și întreaga școală a utilității marginale și-a imaginat că poate doborî *Capitalul* cu superficiale teorii ale cererii și ofertei. E bun, așadar, textul lui Chris Arthur despre dialectica formei valorii. Diane Elson încheie volumul cu o reflecție asupra obiectului intențional al teoriei marxiste a valorii și identificarea sa cu munca, gândită transversal, de-a lungul celor patru ipostaze: concretă, abstractă, privată și socială. *Wertkrik*-ul anglo-saxon se distanțează de orice teorie a valorii înțeleasă fie ca simplă teorie a exploatării (unei clase de către altă clasă), fie ca simplă explicație a prețurilor. Mai mult, imperativul unității între sferele producției și distribuției (din perspectivă sistemică) determină și critica abordărilor unilaterale centrate pe distribuția socială a muncii.

Dincolo de munca prețioasă de clarificare terminologică, dar și sintetico-teoretică a semnificației teoriei valorii la Marx, cu analize impecabile de metodă, intenție, precum și foarte bune refutări ale unor critici antimarxiste aparent bine fondate, se simte lipsa unui respirații mai ample, a unei respirații istorice. O istorie materială, o istorie a structurii și a conflictului de clasă. O presupuziție bântuie volumul, anume că preeminența legității sistemice este blindată în fața oricărui element perturbator non-sistemic, ceea ce face ca ipoteza unei acțiuni politice bazate pe cunoașterea exhaustivă a acestei legități să fie și ea, în mod necesar, sortită eșecului. *Wertkritik* devine astfel nu doar o critică a timpului teologic al valorii, ci și un soi de judecată de apoi a timpului istoric însuși. Nu știu ce mă înspăimântă mai tare: faptul că *Wertkritik* este anistorică, sau că s-ar putea să aibă dreptate.

Dana DOMSODI

VASILE ERNU

Sectanții

Iași, Polirom, 2015

C a stil și ca dimensiune identitară, noul volum al lui Vasile Ernu reprezintă o continuare, nu o ruptură cu volumele sale anterioare. De această dată aflăm istoria familiei sale lărgite (o familie de sectanți din Bugeac), din a doua jumătate a secolului al XIX-lea până la finalul perioadei comuniste. Autorul surprinde această istorie din perspectiva câtorva personaje-cheie, arătând atât originile sociale și istorice ale formării sectei, cât și vicisitudinile prin care aceasta trece de-a lungul timpului, pe fondul prefacerilor sociale ale secolului al XX-lea. Interesul principal al lui Ernu este de a reliefa raportul dintre sectanți și putere – fie puterea politică propriu-zisă, fie cea a majorității, a normalității, în raport cu care sectanții apar drept marginali și diferiți. Volumul este anunțat ca primă parte a unei trilogii a marginalilor.

Deși se declară la un moment dat un fiu risipitor al comunității de sectanți, este indubitabil faptul că autorul e complet sedus de modelul sectei, elevând raporturile ce se stabilesc între aceasta și puterea politică la rangul de teorie politică *sui generis*. Marginalitatea, fuga de confruntarea cu politicul, abandonul spațiului social al normalității, închiderea în comunitate și fidelitatea față de ea sunt descrise nu doar drept forme prin care această comunitate a rezistat presiunilor istoriei, ci și drept modalități de rezistență politică cu caracter universal. Ignorarea puterii, fuga de acțiunea și instituțiile statului, fidelitatea exclusiv față de comunitate și cutumele sale sunt ingredientele de bază pe care Ernu le-ar vrea salvate pentru o practică mai amplă.

Fiind prea preocupat să dea glas personajelor sale, autorul nu mai găsește loc și pentru formularea unor rezerve critice față de acest model, sau măcar pentru exprimarea propriei experiențe de ruptură cu această comunitate. Astfel, nu devine deloc clar de ce o comunitate mică, ierarhică, rurală și fanatică ar putea face pasul de la acest particularism feroce la universalism emancipator. Mai mult, autorul pare pe alocuri că oferă prea mult spațiu personajelor sale, fără o contrapondere corespunzătoare. Cele mai problematice pagini din carte sunt cele în care personajele își dezvoltă propria lor perspectivă asupra comunismului de tip sovietic:

o *folk theory* asupra comunismului și asupra puterii politice, în cel mai bun caz. Cum practicile de rezistență ale sectei, precum și simțul practic al acesteia par derivate din astfel de teorii, devine și mai neclar de ce secta prezintă un caracter emancipator și nu confirmă, de fapt, intenția sovieticilor de a o desființa, întrucât e reacționară și retrogradă. Toate acestea rămân în aer, deoarece autorul nu își asumă decât un rol de cronicar-povestitor-(auto-)memorialist, neintervenind în narațiune cu propria perspectivă.

În carte sunt însă câteva pagini *vintage* Vasile Ernu. Imaginea Bugeacului de la sfârșitul secolului al XIX-lea, dominată de un haloimăș de limbi, etnii, îndeletniciri și credințe religioase – dar și mereu amenințat și afectat de pogromuri – este extrem de evocatoare; și este important de reamintit astăzi, când această tradiție e complet ocultată. Chișinăul ca centru al unui pogrom ce are ecouri în *The New York Times*, precum și evoluția sa de-a lungul granițelor și imperiilor recrează o epocă ce pare ireală acum. Călătoriile autorului cu tatăl său prin pustă, ori mersul la cinematograful cu frații săi aduc aminte de cele mai bune pagini din *Născuți în URSS*.

Cine citește această carte cu gândul la cărțile anterioare ale lui Vasile o va găsi prea serioasă și prea didactică pe alocuri. Cine o citește strict cu gândul la subiectul cărții – sectanții – va găsi mult prea puține lucruri pentru o discuție aplicată de teologie politică, însă multă memorialistică și istorie. Vasile Ernu rămâne un *trickster*.

Florin POENARU

HARRY G. FRANKFURT

On Inequality

Princeton și Oxford, Princeton University Press, 2015

Gata cu zgomotul. După atâta trăncăneală înverșunată peste tot, în politică, societate și academie pe marginea chestiunii spinoase a inegalității sociale, filosofia analitică vine să facă ordine. După o analiză calmă și riguroasă, atentă să nu iasă cumva din camera capitonată a considerațiilor apriorice și a delicatețelor analitice, vigilentă în a împiedica să intre pe fereastră orice adiere de determinare istorică sau socială a subiectului tratat, decretează că, în cele din urmă, chestiunea

socială rezultă a fi o expresie lingvistică, iar inegalitatea – un cuvânt. Or, cuvânt fiind, inegalitatea nu poate avea vreo vină.

Inegalitatea, desigur abstractă, în genere, căci altfel nici nu se cuvinte să vorbești în acest salon, există de când lumea, prin urmare e naturală, legitim morală – închide te rog geamul că trage curentul. Mai mult decât atât, *sîr*, e și puțin greșit să punem problema socială în termeni de egalitate. Riscă să ne conducă pe o cale a alienării, în care individul nu-și mai găsește fericirea decât comparându-se cu celălalt, în loc să-și vadă de propriile sale resurse și propriile-i nevoi – care poate că, la o privire mai onestă, nici nu sunt chiar atât de *imbalanced*. „*Having less is compatible, after all, with having quite a bit*”. Problema, deci, nu e inegalitatea, iar ca soluție, egalitatea mai mult ne dă de furcă. Până și Rawls a mers prea departe cu egalitarianismul lui... Problema, în fond, dacă există într-adevăr vreuna – ce-i cu gălăgia asta pe hol? – e, poate, insuficiența. Cu alte cuvinte, inegalitatea e o problemă doar dacă îi lasă pe cei săraci cu mult prea puțin pentru propria lor supraviețuire. Când ea devine, așadar, o chestiune de insuficiență, nu de inegalitate. Mda, asta ar putea fi o problemă. Și ea ar trebui, cumva, rezolvată. Acum stinge te rog lumina.

„*Inequality is, after all, a purely formal characteristic; and from this formal characteristic of the relationship between two items, nothing whatever follows as to the desirability or value of either, or of the relationship between them*”, a mai mormăit lord Frankfurt înainte de a ațipi.

Cam atât am prins din conversația dedicată problemei inegalității în salonul filosofiei analitice: o discuție molcomă despre semnificațiile de dicționar ale termenului; o vagă evocare a uneia dintre cele două limitări lockeene ale aproprierii legitime (și anume *sufficiency principle*), dar abstractizată și dezbrăcată până și de bruma de specificitate istorică și complexitate teoretică pe care le avea la părintele liberalismului (cum ar fi faptul că, la John Locke, această limitare obligatorie a proprietății dispăre odată ce apar banii – care, har domnului, ca în orice doctrină liberală, apar laolaltă cu toate celelalte instituții sociale, mai puțin statul, direct din zorii umanității și starea de natură); în plus, o lungă argumentație – pe post de numărare a oilor, pesemne, dacă e să ținem cont de irelevanța absolută a polemicii astfel trasate – pe marginea „singurului argument” (aparent) valabil adus egalității ca „valoare morală” (așa se vorbește aici – cui îi arde de „principii politice”, pe hol) și care o susține prin teoria (în) „utilității marginale” a banilor de la un anumit nivel în

sus. Contra căreia Frankfurt argumentează invers – nici nu mă deranjez să rezum, cine are insomnii atât de grave poate consulta paginile 17-62. Plus, ca de obicei, o serie bogată de exemple – filosofiei analitice îi plac exemplele: e singurul loc în care e voie cu glume și auctorialitate – din cele mai diverse: Robinsoni și Vineri care au resurse, n-au resurse, unul are celălalt n-are și alte permutări de x luați câte y cu n resurse între ei și m preferințe incompatibile în cap. Și în fine, în general, o tendință evidentă – fără îndoială indusă de toropeala dulce a căminului etanș – de a asocia mai mereu inegalitatea socială și frustrările pe care le generează astăzi cu chinurile prin care trece orice colecționar pasionat de completarea colecției sale – căci se vorbește, cum spuneam, fără porcării și numai în termeni de „utilitate marginală” a inegalității –, de parcă a-ți strânge de-ale gurii e cam totuna cu a-ți întregi colecția de timbre sau pălării. În rest, mai nimic nu s-a ridicat la demnitatea conceptuală, puritatea istorică și abstracția materială pentru a putea intra în atenția camerei lorzilor. Zvonul că nu vorbim neapărat despre inegalitatea dintre a și b , ci despre inegalitatea cât se poate de specifică și concretă, urgent politică și socială, indiferent dacă-i morală sau nu, în care 1% din omenire deține cât restul 99% și în care cei mai bogați 64 de oameni au laolaltă cât cei mai săraci 50% (conform unui raport Oxfam cât se poate de recent), n-a ajuns, pare-se, la urechile lor. Să nu-i deranjăm.

Alex CISTELECAN

BOGDAN GHIU

Totul trebuie tradus. Noua paradigmă (un manifest)

București, Cartea Românească, 2015

Ce anume lipsește de aici? Greu de spus. Poate un grafician cu care Bogdan Ghiu să facă schimb de replici în ceea ce-i place să numească „linia de producție”: prelungirea operei de artă prin exercițiul poetic al comentariului scris sau rostit. Acesta ar fi nivelul „inter-medial” al Traducerii înțeleasă ca schemă a unei antropologii generale, chemată de autor și răsfirată prin paginile prezentei cărți. Primul principiu al proiectului filosofic cuprins aici e că fiecare se traduce în orice clipă, orișicare încearcă să se expună și să se disimuleze într-un joc politic cu și în fața celorlalți. Ar fi fost ciudat însă dacă maestrul tălmaci – care se

revendică de la ceea ce numește, cu un grăunte de ironie confuzionistă, „generația '30”, autori născuți în jurul anilor 1930 – ar fi produs un sistem pe urmele deconstructorilor metafizicii sistemice. Fărâmele ce trimit către o concepție structurată mereu neatinsă se pot înnoda într-o critică a refuzului traducerii: o tipologie a mentalității *compradores* a elitelor ce vorbesc direct limba dominantă, franțuzește de la coana Chirița la Emil Cioran sau, mai nou, „vreo engleză”. Noile figuri ale dominării sunt cu atât mai insidioase cu cât ni se adresează în numele unei universalități civilizatoare. E vorba fie de restaurarea fantasmei dezumanizante a suprimării traducerii prin limbajul tehnic al *metadatelor*, la care lucrează un Pierre Lévy, sau de întreținerea iluziei unui „subiect european” natural poliglot, cetățean al unui stat UE existent în închipuirile unei Julia Kristeva.

Critica se oprește prea repede pentru a cânta și a spera o globalizare nehegemonică abia anticipată, sau pentru a lăuda circumstanțial noile științe sociale franceze ivite după dispariția marilor autori ai anilor '60-'80 ai secolului abia trecut. Bogdan Ghiu speră ca de aici să pornească o mondializare francofonă care va încuraja spiritul critic și solidaritatea socială. Din păcate pentru limba franceză, acest universalism tiermondist nu intră în planurile diplomatice ale Parisului și nici ale noilor scriitori francezi la modă. Iar țările francofone africane nu au forța de extinde domeniul luptei contra-coloniale. Dar e Ghiu un consumator de peyote și de euforizante cu efect franco-universalizant? Nu, căci se simte izolat cu aceste gânduri ca „singurul *francez* din oraș, de pe planetă”. Pentru a-i prelungi reflecțiile, să spunem că idiomurile eliberării și dezalienării sunt mai degrabă versiunile spaniolei din America Latină, susținute uneori de portugheza braziliană din interiorul continentului. Lăsând franceza deoparte, căci nu pare să-și dorească un viitor, să spunem în cele două limbi, cea a globalizării și cea a altermondializării, că maestrul Bogdan Ghiu arată aceeași oscilație între *wishful thinking* și *desengaño* în încercarea de a surprinde identitatea europeanului ca „fost stăpân”. După conștientizarea pierderii autorității, el ar trebui să se recunoască mai degrabă în tipologia țărilor răsăritene ca patrii „repetat, vertiginos dez-identificate, cu identități moi, slabe sau multiple, conflictuale – precum Ucraina, de pildă”. Într-adevăr, Estul e fața nesulimenită a Europei, viitorul ei *flexisecutar*, auster, corupt și angajat în războaie ce nu-i aparțin. Dar nu felul acesta de „slăbiciune” e lăudat și căutat de autor, ci

postura culturii prin excelență traducătoare de mari opere ale altora și care ajunge să conteste pretențiile oricărui pretins acces la originea pură, convertibilă în politici militar-culturale dure și agresive. Traducerea ca scriere creativă a egalitarismului și gândirii populare e îndreptată contra experților ce privatizează reflecția și deturbează conceptele în parole de acces ale unor caste de inițiați. E rebeliune discretă contra dresajului universitar în care se evită deconstrucția și recompunerea noțiunilor în favoarea bricolajului nemărturisit cu idei de-a gata.

Traseul cel mai împlinit al cărții rămâne prezentarea parțială a atelierului traducătorului, în neorânduiala lui rodnică, plină de sugestii pentru teoreticianul dialogului culturilor, pentru cititorul de filosofie contemporană, pentru editorul în căutare de titluri sau pentru specialistul în literatură franceză preclasică sau în romanul englez. Îl vedem aici pe Bogdan Ghiu regăsind funcția primă a tălmăciului, cea de diplomat, pacificator al conflictelor, obligat adeseori să „facă lobby” pe lângă edituri sau să se întâlnească cu redactori de carte fideli unei paradigme „neaoșiste” de românizare completă a autorului tradus. Speculator poetic al limbilor și traficant de concepte intraductibile, el arată novicilor câteva modele de urmat (Irina Mavrodin pentru proustieni, Ștefan Bezdechi pentru clasiști) sau contraexemple celebre (Adelina Piatkowski în falsificarea prin abstractizare a textelor platoniciene, Mariella Seulescu pentru adaptarea nu întotdeauna necesară a textului lui Montaigne la ritmurile limbii cronicărești reinventată de ea în anii 1940-1960).

Un „manifest”? Unul politico-poetic, ce caută să federeze fideli în jurul a două deize:

„Nu există decât traduceri!”

„Originalului îi lipsește traducerea!”

... și a un principiu de geopolitică subiectivă enunțat în titlu: „Totul trebuie tradus” ca instalare într-o zonă a intermediarului neconflictual și a rupturii temporale dintre socialismul real și capitalismului încă neinstaurat. Dar acest timp a trecut, iar în zonele de tampon se aud explozii.

Claudiu GAIU

ȘTEFAN GUGA

Sociologia istorică a lui Henri H. Stahl

Cluj, Tact, 2015

O carte extraordinară prin chiar normalitatea ei. Ștefan Guga face serios și riguros ceea ce ar trebui de fapt să facă orice autor al unei cercetări monografice de felul acesta, dar care, în contextul nostru local de tristă pomenire, îl individualizează ca pe-un adevărat *alien* al științelor sociale românești. Că acest efort, de paradoxal pionierat în codul bunelor maniere academice, trebuia să se aplice operei lui Henri Stahl nu e însă ceva întâmplător. Stahl ne confruntă cu paradoxul simetric oarecum al unui autor care, deși e slăvit frecvent și periodic drept unul din cei mai – de nu cel mai – importanți sociologi români, e recuperat mai degrabă ca simplu metodolog al cercetării empirice și practician fidel al „școlii Gusti”, soclu peste care se mai așază eventual un strat de aluzii eroizante privind un presupus anticomunism disident al său, manifestat, desigur, după rețeta rezistenței prin cultură. În lectura dominantă, altfel spus, „Stahl este important indiferent de ce a scris sau a spus, ba uneori chiar în ciuda a ceea ce a scris sau a spus”, ceea ce configurează dublul paradox „al unei autorități în absența unui autor, din care derivă direct un al doilea – cel al autorității care își subminează singură propria autoritate”. Căci ceea ce este comun ambelor acestor tipuri de recuperare monumentalizantă este că ele se realizează nu doar prin ignorarea contribuțiilor teoretice ale lui Stahl, ci inevitabil chiar în contra acestora, lectura textelor stahlene aducând cu sine riscul să descoperim în sociologul obștilor devălmașe nu doar un elev infidel al lui Gusti, nici doar ceva mai mult de-un metodolog, ci chiar și un veritabil sociolog marxist. Tocmai de aceea, în întâmpinarea acestor provocări și în încercarea de a face puțină lumină sub statuia receptării lui Stahl, Ștefan Guga purcede la un survol impresionant al lucrărilor acestuia, pe care le clasează, le citește, le analizează atent și le plasează erudit în contextul dezbaterilor de idei aferente, având mereu grijă să sublinieze atât apropierile și convergențele dintre teoria lui Stahl și alte teorii existente, cât și originalitatea celei dintâi acolo unde atât de des este cazul. Reiese astfel imaginea unui Henri Stahl practicând o sociologie istorică originală, dar totodată perfect integrată tradiției materialismului istoric marxist, un sociolog într-adevăr incomod, dar care, dacă s-a opus undeva ideologiei dominante în comunism, a făcut-o atacând

tocmai filosofia oficială de dreapta a regimului, de factură idealistă și naționalistă (sub forma „spațiului mioritic” blagian și al „creștinismului cosmic” eliadian, pe care le distruge în *Eseuri critice*), și care, din chiar marginalitatea sa din acest colț de lume al Blocului comunist, a participat activ, la zi și în mod cu totul original, la cele mai importante dezbateri ale istoriografiei și sociologiei marxiste contemporane lui (dezbaterile Dobb-Sweezy și dezbaterile Brenner din anii '60-'70). Un sociolog, totodată, care a știut să combine perfect cercetarea empirică, la firul ierbii, cu munca în arhive și articularea conceptual-teoretică și care a reușit astfel să atingă acea distanță optimă față de cele două extreme ale „autohtonismului” și „cosmopolitanismului”, practicând ceea ce alții doar au declarat programatic – studierea particularului, disponibil la fața locului și abordabil cu mijloacele existente, dar cu anvergura și atenția necesare pentru a despacheta din el semnificațiile, problematicile și mizele de relevanță universală. Nici nu mai știu dacă vorbesc aici de Stahl sau de Guga.

Alex CISTELECAN

DINU GUȚU

Ultimii oameni. Etnografia unei peluze

București, Tritonic, 2015

Cartea lui Dinu Guțu începe cu o observație crucială: fenomenul ultras nu are legătură cu fotbalul. E un fenomen de sine stătător, unul care doar se formează în raport cu fotbalul, iar apoi devine autonom. E sugestiv că autorul notează cum grupuri de ultras ai echipelor rivale preferă să meargă la meciuri de handbal sau volei, unde prezența jandarmilor e mai scăzută. De asemenea, autorul notează dezinteresul ultrasilor pentru meciul propriu-zis. De regulă, aceștia părăsesc stadionul la pauză, după ce și-au făcut coregrafia.

Autorul promite, așadar, să detalizeze fenomenul pe baza propriei experiențe ca suporter și în urma unei etnografii realizate în cadrul cercetării doctorale. Având ambiția de a explica tot fenomenul și de a nu lăsa niciun aspect nemenționat, textul este însă doar o colecție de observații, povești și frânturi teoretice. Un tip de privire generală și de ansamblu, care de regulă premerge, nu precedă o cercetare doctorală.

Cartea este o aglomerare de date etnografice și fragmente teoretice disparate, deoarece nu există un argument concret care să fie urmărit.

Guțu vrea să ne povestească experiența sa și să ne ofere o nouă perspectivă asupra suporterilor și ultrasilor. El nu are în vedere o dezbatere academică (referințele sale la cercetări similare despre suporterii sunt minime, fapt foarte ciudat totuși pentru o lucrare de doctorat), ci o intervenție publică: în contra imaginii construite de mass-media suporterilor (văzuți ca violenți, declasați etc.), Guțu vrea să ne arate cum sunt de fapt aceștia și cum fenomenul în sine este mai amplu și mai complex.

Datorită acestei încadrări, cartea reușește să suprimă părțile la care excelează și să ofere spațiu unor bricolaje teoretice care, spre binele autorului, ar fi trebuit lăsate deoparte. Astfel că etnografia este practic izolată în capitolul doi, o colecție de viniete din teren. Materialul este însă dens și ca cititor nu vrei decât să afli mai mult. Niciunul dintre personaje nu este conturat corespunzător, poveștile sunt trunchiate și prezentate fără niciun comentariu sau analiză. Celelalte capitole reprezintă încercarea de a descrie fenomenul din diferite unghiuri sociale, de la relațiile economice ale peluzei la relațiile cu jandarmii sau organizarea efectivă pentru mersul la meci. Fragmente etnografice se îmbină aici cu tot felul de explorări teoretice, nici unele explicate convingător, câteva de-a dreptul bizare. De exemplu, discuția despre relațiile economice ale grupurilor de suporterii mobilizează argumentele lui Mauss despre potlach astfel: „Ca și în cazul triburilor nord-americane, la ultrasii prin coregrafia-potlatch se măsoară prosperitatea și puterea simbolică a grupului în acel moment raportat la rivalii importanți”. Poftim? Atunci când autorul vrea să descrie relațiile de „patronaj, neofeudalism și rețele” care structurează relațiile din galerie, precum în societatea postcomunistă, Guțu ne povestește filmul *Aferim!* (ca parabolă pentru ce se întâmplă la SNSPA), continuând apoi cu o anecdotă din Republica Moldova. E un mod ingenios, ce-i drept, de-a sări peste rafturile de bibliotecă care s-au scris pe subiectul acesta în ultimii 25 de ani. Mai mult, nu e clar nici ce relevanță specială are acest aspect pentru membrii peluzei, dat fiind că este un fenomen social general.

Preferințele teoretice ale lui Guțu sunt bizare nu doar pentru că ele nu au vreo legătură cu subiectul pe care astfel nici nu reușesc să-l explice, dar și datorită faptului că sunt, în cel mai bun caz, datate. Interacționismul simbolic dezvoltat de Goffman e o teorie respectabilă, dar a fost totuși elaborată la mijlocul anilor '50. Studiile culturii populare făcute sub sigla cccs au fost realizate la mijlocul anilor '70 în contextul foarte particular al Angliei pre-Thatcher. Analiza în termeni de subculturi și contraculturi

dezvoltată de această școală a fost criticată și abandonată acum un sfert de secol. Scrierile lui Herzsfeld, una dintre cele mai interesante asocieri în raport cu suporterii – dar care, de asemenea, rămâne nedezvoltată –, nu doar că au trei decenii, dar nici nu mai pot fi separate de discuțiile critice pe care le-au suscitât în antropologie. În tot acest eclectism teoretic, lucrări în mod evident esențiale subiectului discutat lipsesc; de exemplu, istoriile sociale ale lui David Goldblatt, care l-ar fi scutit pe autor cel puțin de repetarea clișeului ce separă fotbalul între „*good old days*” ale sportului autentic și fotbalul contemporan inundat de bani și mallificat. Relația strânsă dintre capitalism și fotbal e fundamentală, întrebarea elocventă fiind de ce fotbalul continuă să fie atât de popular chiar și după dispariția clasei muncitoare în forma sa industrială clasică.

Există și un punct important în cartea lui Guțu, anume faptul că deschide o discuție despre masculinitate pornind de la etnografia sa dominată de bărbați de diferite vârste care fac tot felul de lucruri împreună. Dacă textul s-ar fi concentrat strict pe această imbricare, ar fi fost poate unul de referință. În forma în care se prezintă acum, nu putem decât să observăm că autorul a preferat o scurtătură între drumul de la teză la carte. Rezultatul este un autogol, chiar dacă unul nu total lipsit de măiestrie.

Florin POENARU

ÉRIC HAZAN

LQR. La propagande du quotidien

Paris, Raison d'Agir, 2006

Primul studiu al unei limbi care luptă să rămână necunoscută. Autorul franco-palestinian își pune la bătaie competențele de scriitor și editor pentru a examina modificările limbii puterii din anii '60 până în zilele noastre. În ciuda referinței franceze, LQR însemnând *Lingua Quintae Republicae*, limba celei de a cincea republici, cea întemeiată pe Constituția gaullistă din 1958, eseul surprinde impunerea unei limbi universale a neoliberalismului global. Ea poate fi franceză, rusă, engleză sau română, esența ei fiind de a-și șterge particularitățile locale în numele unui jargon savant al specialiștilor. Specialiști în ce? Fără specializare particulară, noile elite politico-mediatice preiau o terminologie creată de comunicatele economiștilor și tehnicile publicitare. E un limbaj născut

spontan din guvernabilitatea liberală care, celebrând libertatea mărfii, vrea mereu să-și facă uitat caracterul oprimant. Titlul volumului face trimitere la *LT*. *Carnetul unui filolog*, observațiile strânse între 1933 și 1945 de Victor Klemperer asupra transformărilor limbii germane sub presiunea totalitară a celui de-al Treilea Reich, de unde acronimul din titlu, *Lingua Tertii Imperii*. În afara ambițiilor de critică socială incisivă, analizele nu se îndepărtează nici măcar cu un pas de la cărările deja bătute ale deplângerii abrutizării mediatice în lumea postdemocratică europeană sau a aplatizării expresivității limbii administrative și politice atunci când dă seama de conflicte sociale sau internaționale. *LQR* rămâne o colecție de anecdotică jurnalistică acolo unde cititorul ar aștepta o antropologie a limbajului în maniera lui Karl Kraus sau o critică flaubertiană a locurilor comune.

Claudiu GAIU

SREČKO HORVAT și SLAVOJ ŽIŽEK

Ce vrea Europa? Uniunea și necazurile cu ea

traducere de Alex Moldovan și Adrian T. Sîrbu

Cluj, Idea Design & Print, 2014

Îată un *estern cevapcici-tzatziki*, *remake* intelectual și politic al celebrului *Spaghetti western Il buono, il brutto, il cattivo!* – E gândul ce te poate vizita la lectura discuției finale dintre Slavoj Žižek, Alexis Tsipras și Srečko Horvat. Analogia e perfectă. Filmul lui Sergio Leone se termina cu un celebru „duel în trei”, Clint Eastwood, Eli Wallach și Lee Van Cleef disputându-și într-un cimitir comoara îngropată sub crucea unui necunoscut. La fel, filosofii ex-iugoslavi Slavoj Žižek și Srečko Horvat, un sloven și un croat, și politicianul grec Alexis Tsipras par a se întâlni între ruinele UE pentru a descoperi mesajul noii stângi, rătăcit în protestele fără cap de tip *Occupy*, rămase la stadiul de indignare lipsită de program. Îl vom distribui în rolul celui bun pe Tsipras, pentru că el dă formă politică și reprezentativitate electorală mișcării europene a Indignaților. În intenția nerostită dar vizibilă a cărții, el ar încarna, cel puțin până apare altcineva, un „și mai bunul”, figura așteptată de Žižek, un/o Margaret Thatcher a stângii care, datorită carismei sale, să reînsuflă trupul Europei sociale prin reactualizarea ideii de egalitate radicală. El este prezentat și se prezintă ca „omul serios”,

gata să se apuce de guvernare și să dea un chip uman politicilor europene post-austeritate. *Urâtul* din *eastern*-ului nostru este Slavoj Žižek. Și nu doar pentru că, asemeni personajului Tucu Ramirez, are în filmografia sa o scenă în cada de baie înspumată. Însă el ne joacă împreună cu Tsipras un renghi, la fel cum Blondie (Clint Eastwood) și banditul mexican (Eli Wallach) joacă peste tot scena justițiarului care-l predă pe răufăcător, pentru a-l salva din frânghia spânzurătorii după încasarea răscumpărării. Critica lor se rezumă la „capitalismul neoliberal” care a pus Grecia pe butuci și nu găsim nicăieri vreun denunț al imperialismului UE. Or, câtă vreme cei doi se mărginesc să promită o imposibilă reformare dinspre Sud a Europei în numele unui straniu realism, opus „utopiștilor” – pe cine se bazează în constituirea acestui Front Meridional: pe Italia lui Renzi?, pe Spania lui Rajoi?, pe Franța lui Hollande? –, e limpede că discursurile lor nu fac decât să prelungească agonia structurilor de protecție socială a statelor Europei, întreținând iluzia unei alternative atlantiste și a unui capitalism bun. Evident, filmul stă pe spatele personajului negativ: Sentenza (Angel Eye, în versiunea engleză) e un ucigaș plătit, însă unul care ține la conștiința lui profesională. Pentru el, angajamentele sunt sfinte, chiar și când victima plătește dublu pentru eliminarea comanditarului crimei. Asta înseamnă două contracte ferme! Își face treaba pe față, în opoziție cu mascarada celorlalți doi. Același spirit de consecință îl dovedește și Srećko Horvat, care vede cât de bine se potrivesc generalii naționaliști croați în UE, toate discursurile lor sforăitoare despre eroismul slavilor catolici reducându-se la strategii de îmbogățire și delapidare a avuțiilor naționale în beneficiul propriu și al unor „parteneri” occidentali. Periferia greacă sau croată este pentru el oglinda veridică a Europei, cu ascensiunea mișcărilor locale de extremă dreaptă, încurajată de politicile de austeritate, iar nu discursurile sforăitoare despre armonie ținute la Bruxelles. Pistolul ironiei lui Horvat nu ratează ținta când ciuruiește ipocrizia umanismului occidental ce vede criza iugoslavă prin ochiadele pățimaș ademenitoare ale Angelinei Jolie, sau privirea bulbucată visătoare a lui Bernard-Henri Lévy ca pe o luptă de triburi barbare și naționalisme iraționale, fără niciun substrat social. Dar orice *remake* are slăbiciunile sale față de original, iar Srećko Horvat renunță prea des la poziția lui de *pistolero* mândru de independența sa pentru a-i servi drept scutier maestrului Žižek.

Claudiu GAIU

MIHAI IOVĂNEL

Roman polițist

Cluj, Tact, 2015

Carte a lui Mihai Iovănel este un *must* pentru împătimitii de romane polițiste și detectiviste, practic un tur de forță prin literatura clasică a genului și prin exegeza academică a acesteia. Din păcate, cartea este doar un aperitiv, un *teaser* a ceea ce ar fi putut fi cu adevărat. Eserile deschid câteva piste de analiză: primul capitol stabilește o legătură organică între literatura detectivistă și cea de aventuri, de căutare a unei comori sau de descifrare a unui mister; al doilea capitol argumentează că *Poem* al lui Mircea Ivănescu are structura unui roman polițist; cel de-al treilea – de departe cel mai fascinant capitol din carte – este o mostră de detectivistică a autorului, care rezolvă în chip surprinzător, dar extrem de convingător, misterul multă vreme trecut neobservat din piesa *Două loturi* de I. L. Caragiale; următorul capitol prezintă o scurtă istorie a romanului polițist autohton, atât a traducerilor cât și a autorilor locali; penultimul capitol prezintă o nouă deschidere, de data aceasta spre romanul de aventuri, cel care de cele mai multe ori are la bază descifrarea unui mister, a unei enigme; în fine, ultimul capitol reprezintă o meditație scurtă despre începutul și finalul unui roman polițist, mai ales în ceea ce privește găsirea soluția enigmei.

După cum se vede, cartea e o sumă de fragmente, de deschideri, de tatonări, toate realizate cu maximă erudiție pe subiect – o erudiție ce uneori devine copleșitoare, mai ales prin numărul consistent al notelor de subsol și al celor explicative. (Cu toate acestea, tocmai pe fundalul acestei erudiții, apare ciudată lipsa de angajare a operei lui Carlo Ginzburg, autor care a scris în mod explicit despre legătura dintre munca de istoric și cea de detectiv, trasând totodată paralele importante între activitatea detectivistă a lui Sherlock Holmes și explorările subconștientului făcute de Freud.) Cele mai închegate texte sunt cele despre Ivănescu și despre *Două loturi*, unde se observă foarte clar faptul că autorul citește toată literatura și chiar realitatea în general precum un detectiv. Iovănel pare mereu ca și cum ar fi cu o lupă în mână, atent la toate detaliile, conexiunile, urmele, inventariind explicațiile comune doar pentru a le respinge, mereu alert. Textul despre *Două loturi* este el însuși o mostră de *whodunnit* complex, bazat pe niște conexiuni istorice fantastice, care te ține cu sufletul la gură până la final.

La sfârșitul lecturii frustrarea vine din faptul că deși misterul este conturat și căutarea detectivistă abia acum ar trebui să înceapă, carte se încheie. Totuși, chiar cheia acestei opțiuni se află expusă în carte. Merită descoperită.

Florin POENARU

GABRIEL JDERU

Cultura motocicletelor. Studii de sociologia moto-mobilității
București, Tritonic, 2014

Gabriel Jderu adună în acest volum trei studii despre cultura motocicletelor, subiect la care lucrează de mai mult timp. Primul studiu prezintă o istorie a motocicletei din perioada comunistă până astăzi, punctând mai ales modificările sociale pe care le-a suferit (de la mijloc de locomoție postbelic, la asocierea sa cu masculinitatea marginală și mai apoi cu o subcultură aparte), următorul descrie modul în care sofisticarea tehnologiei înstrăinează și abstractizează experiența față de motocicletă, iar ultimul text analizează modurile de formare a identității de motociclist și practicile sociale în care acestea se nasc. Cele trei studii sunt deschideri către un subiect mai amplu, pe care autorul nu caută nici să-l sistematizeze, nici să-l prezinte în mod exhaustiv. Metodologic, studiile sunt bazate pe cercetări de teren și lecturi ale unei arhive ad-hoc realizată de autor, dar ceea ce răzbate în principal este chiar pasiunea autorului pentru motociclism. Deopotrivă etnograf și subiect, textele lui Jderu sunt la jumătatea distanței dintre cercetare și autodiegeză, fapt ce reiese și din bibliografia cărții, unde referințele academice se împletesc cu romanele ficționale.

Această perspectivă *light* este asumată din chiar argumentul cărții, autorul fiind explicit în dorința sa de a explora un subiect care nu se încadrează în subiectele standard ale disciplinei. Pe urmele sociologului-pop Jean-Claude Kaufmann, Jderu este în căutarea unui subiect fără mize politice și care să nu trebuiască să-l angajeze ideologic pe cercetător. Studiul motocicletelor îi apare ca fiind un astfel de subiect. La Kaufmann, însă, ironia implicită era desigur faptul că sânnii goi studiați de el se dovedeau a fi până la urmă un subiect cu mize politice imense și extrem de ideologice. Acest punct lipsește din cartea lui Jderu. Autorul se ține

departe de aceste subiecte, evitând atât discuția despre ideologie, pe care o înlocuiește cu variate referințe culturale (de la cele istorice, la cele cinematografice), cât și despre clasă, pe care o înlocuiește cu o discuție destul de abstractă despre socializare și automobilitate.

Dar limitările cărții nu decurg din această lipsă, ci din caracterul hibrid al acesteia. Este evident că Jderu vrea să spună o poveste mult mai personală și mult mai detașată de rigorile academice, însă presiunile inerente producției academice (granturi, prezentări la conferințe, carte etc.) îl împiedică să facă acest lucru. Practic, avem un material empiric în căutarea unor ancore teoretice sau măcar a unor cârlige în literatura academică actuală. Cum o dovedește capitolul despre tehnologie, rezultatele apar în cel mai bun caz forțate. Mai mult, modul în care motocicletele sunt tratate strict ca obiecte (și nu ca materializare a unor relații sociale), face ca abordarea să fie una semiotică, în care se inventariză sensuri și modurile în care ele sunt create în discurs. Analiza culturii materiale devine astfel un act de hermeneutică, nu de investigație sociologică.

Autorul trebuie să elibereze într-un viitor volum materialul empiric acumulat, precum și pasiunea personală pentru subiect din aceste chingi. Asta și pentru că demersul lui de a face acest tip de sociologie publică, cu potențială priză la un public mai larg și nespecialist, este mai mult decât binevenit. Sociologia publică este aproape inexistentă în spațiul local, asta dacă nu avem indulgența de a numi sociologie publică intervențiile televizate ale unor membri mai mult sau mai puțin notorii ai profesiei. Genul propus de Gabriel Jderu poate da o nouă dimensiune și o nouă relevanță sociologiei locale.

Florin POENARU

CLAUDE KARNOOUIH

Raport asupra postcomunismului și alte eseuri incorecte politic

traducere de Teodora Dumitru

Suceava, Alexandria Publishing House, 2014

O colecție de texte scrise de autor în perioada 2009-2013 și publicate în diferite reviste, precum *Cultura*, *CriticAtac* sau *Argumente și fapte*. Textele sunt grupate în patru secțiuni, cea care predomină fiind prima, „Capitalism și modernitate tardivă”. O secțiune se ocupă de

postcomunismul românesc, o alta de artă, iar ultima adună câteva texte cu caracter autobiografic.

Chiar și pentru cineva care a urmărit producția publicistică a lui Claude Karnoouh și a citit textele atunci când au fost publicate prima dată, ceea ce este uimitor e numărul de texte pe care acesta le-a scris despre realitatea imediată. Adunate în volum, ele compun o adevărată radiografie a vieții de zi cu zi. Astfel că se pot citi texte despre alegerea lui Obama, comentarii la rezultatul alegerilor europarlamentare din 2009, opinii caustice despre rezultatul alegerilor din Franța, ecouri despre scufundarea unui vas cu emigranți sau știrile despre expulzarea romilor din Franța și Italia, impresii despre mișcările de protest legate de Roșia Montana. În ciuda acestei diversități de teme și știri intercalate de pe mapamond, subiectul principal al cărții, cel care este mereu fie în fundal, fie în prim planul istoriei, este însă capitalul. Este principalul merit al cărții de față: acela că pune mereu lupa pe dinamica globală a capitalismului contemporan. De aceea o serie de texte sunt dedicate crizei financiare izbucnită în 2008 și a efectelor sale în periferia Europei.

Această centralitate a capitalului este de apreciat chiar și în condițiile în care poți să nu achiezezi deloc la conceptualizarea pe care autorul o face acestui concept sau la interpretarea pe care o dă dinamicii sale. Mereu descris în jargon heideggerian, capitalul apare cu diferite forme și titulaturi în scrierile lui Claude Karnoouh, fie ca formă totalizatoare, fie ca marfă, fie ca subiect al istoriei, fie ca modernitate tehnico-științifică ajunsă la apogeu. Uneori capitalismul este descris ca având trei faze succesive (mercantil, industrial și cel contemporan, hipercapitalism sau capitalism financiar-bancar), alteori acesta se suprapune cu modernitatea și nu apare decât ca un continuum al alienării tehnico-științifice, al permanentei accelerări a acesteia, modernitatea tardivă nefiind decât o continuare logică a celei de început. O cauză a acestei permanente tatonări este și renunțarea destul de evidentă la marxism – din care autorul mai păstrează doar câteva analize punctuale. Principalul element eliminat este teoria politică dezvoltată în marxism.

Postulând capitalul drept agent al istoriei, nu mai există niciun loc pentru proletari. Autorul notează prefacerile prin care această categorie a trecut de la finalul secolului al XIX-lea până astăzi (de la o forță relativ omogenă la lumpenproletarizarea și slumificarea de azi) și observă că nu există nicio șansă ca aceasta să se organizeze politic într-o forță cu

adevărat anticapitalistă. Puterea de fragmentare a capitalului este mult prea mare, la fel și capacitatea lui de a genera în oameni mai degrabă dorința confortului și consumului mic-burghez decât aceea a revoluției și echității. Protestele din suburbiile orașelor vest-europene din anii tre-cuți, dar și frenezia anticomunistă din Estul postsocialist sunt explicate în această cheie.

Dacă nu le dă nicio șansă proletarilor și posibilității acțiunii lor directe prin subiectivare politică, Claude Karnoouh este și mai necruțator cu teoreticienii, în special cei academici de stânga, care pentru Karnoouh sunt deopotrivă inutili și vânduți deja sistemului capitalist care îi stipendiază și transformă în marfă producțiile lor. Žižek sau Badiou sunt țintele predilecte ale tiradelor autorului, dar și studenții în general, prinși în malaxorul fabricilor de diplome post-Bologna. Pentru autor, teoria revoluționară trebuie să urmeze practicii revoluționare proletare (o idee eronată, pentru care oamenii erau dați afară din partidul comunist pe vremuri), însă, așa cum am văzut, practica revoluționară proletară are șanse nule de a se naște.

Astfel, critica nemiloasă (și în multe cazuri abstractă sau chiar superficială) a tot ceea ce e, precum și ontologizarea capitalului, dezistoricizarea sa, aduc lucrurile în acest punct cinic-apocaliptic: totul e pierdut, totul e deșertăciune, doar apocalipsa ne mai poate scoate din malaxorul dinamicii capitalului și al modernității tehnice.

Un alt element care frapează la lecturarea acestor text disparate în bloc sunt numeroasele elementele culturale de stânga pe care autorul le mobilizează, de la filme până la romane, piese de teatru și muzică. Pasiunea autorului pentru scrierile lui Mike Davis (pe care o împărtășesc) s-a materializat într-o cronică cuprinzătoare a acestora. Desigur, Claude Karnoouh este *at his best* atunci când denunță imposturile intelectualilor autohtoni, mai ales pretențiile de mari dizidenți anticomuniști postfactum. Câteva reportaje din carte aduc aminte de profesiunea sa de bază (antropologia), dar denotă și atenția pe care a acordat-o în ultimii ani spațiului bucureștean: de la întâlniri cu membri PAS la cronici ale pieselor de teatru GAP sau ale evenimentelor artiștilor tineri. Incorectitudinea politică pe care autorul și-o asumă explicit pare mai degrabă un gest de frondă (chiar dacă insistența pe acest subiect îi întunecă uneori analizele), mult mai problematică fiind după mine maniera contradictorie prin care autorul alege să rezolve unele dispute: fie prin invocarea unui autor clasic care

„deja a scris despre asta”, fie prin susținerea punctului de vedere opus că „nu ai nevoie de carte pentru a înțelege asta”.

După mine, cele mai bune pagini ale lui Claude Karnoouh sunt acelea în care, fără jargonul heideggerian și fără perspectiva sa caustică, descrie ceea ce el numește „eșecul românesc în postcomunism”: anularea beneficiilor modernității comuniste, frânarea ascensiunii sociale a săracilor, distrugerea satelor, pauperizarea unor segmente întregi de populație, decăderea orașelor concomitent cu transformarea lor în marfă; pe scurt, întreaga dramă socială provocată de tranziție, care de cele mai multe ori este ascunsă sub preș. Din acest punct de vedere, scrierile lui Claude Karnoouh sunt foarte actuale. Traducerea exemplară realizată de Teodora Dumitru a contribuit în mod substanțial la acest lucru.

Florin POENARU

ERNESTO LACLAU

The Rhetorical Foundations of Society

Londra și New York, Verso, 2014

Ultimul volum al lui Ernesto Laclau, apărut la câteva săptămâni după moartea autorului, cuprinde o serie de articole răsfirate din ultimii 20 ani, dar a căror distanță temporală nu le știrbește deloc coerența – dimpotrivă, o ridică la nivel de monomanie. S-ar zice că postmarxismul a murit mult mai devreme decât purtătorul său de drapel, sau că cel puțin dizolvarea teoriei sociale într-un fel de retorică transcendentă s-a încheiat cu mult înainte ca Laclau să pună pixul jos. Această împotmolire a gândului în formalism lingvistic e cu atât mai deprimantă cu cât contrastează puternic cu promițătorul volum de debut din 1977, *Politics and Ideology in Marxist Theory*. Acolo, Laclau lua poziție (și una întotdeauna corectă) în cele mai importante debateri ale vremii (Gunder Frank – Brenner, Milliband – Poulantzas), iar noțiunile incipiente de postmarxism erau introduse, testate și puse la lucru în vecinătatea imediată a obiectului social. În volumul de caput, în schimb, odată stabilită natura cvasitranscendentă a operațiilor retoricii, aceste concepte (articulare, echivalență, metaforă, metonimie etc.) devin cu totul independente de vreo realitate istorică, veritabilă ontologie generală a socialului din care socialul a fost de fapt evacuat. Din această perspectivă, critica recurentă, obsesivă a

lui Laclau la adresa lui Marx își dezvăluie adevărata sa miză: din Marx, Laclau nu și-l amintește decât pe Hegel, și încă un Hegel foarte grosier: proletariatul *qua* clasă universală, istoria ca teleologie, plus, desigur, infama „Introducere” la *Critica economiei politice* (povestea cu baza bate suprastructura). Marxismul de care se tot desparte Laclau nu are nicio tangență cu materialismul istoric. E doar un idealism rudimentar, rigid, care trebuie înlocuit cu un idealism mai suplu, mai modern, mai ferit de prezumții de certitudine și mai atent la amenințarea coagulării sensului. Doar astfel, democrația liberală – și natura apodictică a formalismului său pluralist – poate fi reîntemeiată „critic” acolo unde ne-am fi așteptat la alternativa ei.

Alex CISTELECAN

SERGE LATOUCHE

Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance

Paris, Mille et une nuits, 2011

Mișcarea ecologistă a de-creșterii – *décroissance* (fr.), *degrowth* (eng.) – pornește de la o intuiție simplă și pătrunzătoare: atât capitalismul, cât și socialismul de stat împărtășesc fără rezerve paradigma creșterii economice obligatorii. Din această perspectivă, socialismele (atât cele înregistrate istoric în Europa de Est și aiurea, cât și cele neverificate și rămase la stadiul de teorie), deși chestionează și modifică fundamental multe dintre presuposițiile de bază ale economiei politice capitaliste, rămân totuși fidele aceluiași principiu suprem: imperativul absolut al creșterii economice. De aceea, pentru mișcarea de-creșterii, punctul arhimedic din care se poate opera o schimbare radicală de paradigmă este tocmai acest imperativ de la sine înțeles în ambele sisteme economice pe care le-a oferit modernitatea. Abia abandonând presuposiția necesității creșterii economice vom putea face un pas dincolo de contradicțiile și pericolele care pândesc socialismul și capitalismul deopotrivă.

Pe cât e de simplă și pătrunzătoare este această intuiție de pornire a mișcării de-creșterii, pe atât este ea de expusă posibilelor detournări și neînțelegeri. De-creșterea presupune oare o abandonare a modernității în favoarea unei utopii arhaizante? Înseamnă ea cumva că trebuie să lăsăm

baltă tehnica și știința pentru a reveni la o abordare pășunistă a lumii? Nu presupune ea o viziune malthusiană care s-ar traduce în imperativul depopulării urgente și necesare a globului? Nu cumva această de-cresștere riscă să taie orice posibilitate de progres și „*catching up*” din partea țărilor din Sud? În fine, oare de-cresșterea nu este cumva incompatibilă cu însăși democrația modernă? Ultima carte a lui Serge Latouche – *Vers une société d'abondance frugale* – își propune tocmai să răspundă la aceste posibile neînțelegeri, contrasensuri și controverse care planează asupra mișcării ecologice a de-cresșterii.

Și, în mare parte, trebuie să recunoaștem că reușește să răspundă în mod destul de convingător. În primul rând, spune Latouche, ar trebui înlăturată poate cea mai explicabilă confuzie, cea care vede în ideea de-cresșterii simpla creștere negativă sau creștere zero. Diferența dintre cele două e cât se poate de limpede, trasând deja direcția în care alternativa de-cresșterii a lui Latouche pare să se deplaseze: în vreme ce creșterea negativă sau zero rămâne fundamental în aceeași paradigmă economică condusă de imperativul creșterii economice, schimbând doar câteva cifre din PIB, de-cresșterea lui Latouche presupune intrarea într-un „univers antieconomic” și, practic, îmbrățișarea unei altfel de idei de civilizație și societate. Asupra acestei dimensiuni fundamental morale a de-cresșterii voi reveni mai jos. Deocamdată să fixăm care e mai exact problema cu imperativul creșterii economice nestăvilite. După cum bine observă Latouche, creșterea susținută nu este doar un imperativ economic al actualului sistem, ingredientul necesar reproducerii sale; această creștere este, în același timp, și un element cu semnificații politice, în măsura în care, conform logicii acestui sistem, abia creșterea economică permite îndulcirea inegalităților și nedreptăților sale specifice – celebra redistribuire după modelul „*trickle down*”. Și-atunci se impune firesc întrebarea: abandonând acest imperativ al creșterii, nu riscăm să pierdem din mână singurul resort de justiție socială pe care-l mai avem? Răspunde Latouche: „Dacă rămânem în parametrii sistemului și considerăm că societatea creșterii este un dat intangibil, atunci suntem prinși între două tragedii: aceea a unei societăți de creștere dar fără creștere, cu cortegiul său de șomaj și mizerie; și aceea a unei distrugerii a planetei produsă chiar de această logică”. Altfel spus, problema cu imperativul creșterii economice e dublă: în primul rând, e o problemă obiectivă, legată de caracterul limitat al resurselor naturale; în al doilea rând, e o problemă

istorică și/sau internă a sistemului economic actual, dată de faptul că *deja* creșterea economică nu mai poate și nu mai este satisfăcută, din motive ce țin de logica internă a modului de producție actual – un ecou, aici, al celebrei tendințe de scădere a ratei profitului. Astfel stând lucrurile, ne confruntăm astăzi cu cea mai rea dintre variantele posibile: o societate a creșterii economice dar fără creștere economică, un sistem economic care, în condițiile în care și-a atins deja limitele istorice și obiective, încearcă să depășească aceste limite fără însă a-și schimba logica internă, nefăcând astfel decât să expună și să ascută tot mai mult aceste contradicții interne și limite externe.

Or, de-creșterea încearcă să schimbe nu doar niște biete cifre din PIB (precum creșterea zero sau negativă), ci tocmai această logică internă a creșterii nelimitate, specifică nu doar capitalismului, ci modernității în ansamblul său. Însă, ne previne Latouche, „depășirea modernității” pe care o presupune de-creșterea nu este neapărat o revenire la premodernitate. După calculele lui Latouche, o întoarcere la parametri de producție și consum ai anilor '60 – 1960 – ar fi deja suficientă. De asemenea, reprivilegierea comunităților și a localului pentru care militează mișcarea de-creșterii (producție locală și consum local, în defavoarea sistemului de producție, distribuție și consum deteritorializant) nu înseamnă abandonarea ideii moderne de individ, ci doar a derapajelor consumiste și neoliberale ale acestei idei. Așadar, un fel de recalibrare morală a ideii de individ. În același fel, de-creșterea nu presupune o simplă respingere a științei și tehnicii moderne, ci doar a acelei științe „prometeice” pentru care natura e un simplu suport pasiv ce trebuie modelat și exploatat în mod optim. Din nou, așadar, o recalibrare morală a științei și tehnicii. În mod similar, de-creșterea nu reprezintă un fel de malthusianism ecologic, pentru care principala problemă cu care ne confruntăm ar fi suprapopularea planetei. Redescoperind critica lui Marx la adresa lui Malthus, Latouche argumentează că nu există o lege naturală a populației, că, altfel spus, împărțirea acesteia în populație sustenabilă și suprapopulație depinde, în fond, de sistemul economic și politic de reproducere și organizare al respectivei societăți. Pe scurt, susține Latouche, „suntem suprapopulați doar dacă rămânem în logica actuală a consumului”. În fine, obiecția că de-creșterea ar duce implicit la un șomaj generalizat este, și ea, parată în mod corect de teoreticianul francez: de-creșterea presupune o abandonare

a cultului muncii, odată cu cultul productivității și al creșterii nelimitate. Departe de a conduce la șomaj generalizat, reducerea masivă a orelor de muncă într-o societate a de-creșterii ar face posibilă o distribuire mult mai echitabilă și mai generală a acestor surse de venit.

Ca viziune ecologistă declarat de stânga și anticapitalistă, teza lui Latouche conține și numeroase propuneri cu care nu pot fi decât de acord: impozite directe progresive, fixarea unui venit maximal, taxarea dură a averilor și a patrimoniului, renegocierea și reducerea controlată a datoriilor publice, reducerea – deja menționată – a timpului de lucru pentru a asigura o distribuție mai justă a locurilor de muncă și, în general, ideea polanyiană a sfârșitului autonomiei economicului și a reancorării sale necesare în societate. Problema cu aceste propuneri e însă că ele nu au, ca atare, mai nimic de-a face cu de-creșterea, nu țin de logica inherentă acesteia, ci se regăsesc în orice program politic de stânga demn de acest titlu.

Ceea ce ne aduce la principalul defect pe care-l văd în alternativa de-creșterii propusă de Latouche și alții. Cea ce are în plus teza de-creșterii față de aceste abordări și revendicări clasice ale stângii are, de fapt, în minus. Critica sistemului economic actual și mai ales ipoteza societății de-creșterii sunt articulate de pe poziții fundamental moraliste. Atunci când Marx și descendenții săi criticau modul de producție capitalist și imaginau depășirea acestuia, ei se bazau pe dinamica internă a acestui sistem economic și pe manifestarea concretă a unor tendințe și posibilități postcapitaliste în chiar interiorul realității acestuia – așa numita „transcendență istorică” a cărei dispariție o deplângea Marcuse. În schimb, atunci când Latouche critică modernitatea capitalistă (sau socialistă) și imaginează posibila ei depășire, principalul resort al acestei transformări pare să fie o schimbare radicală și de dorit a atitudinii și comportamentului individului contemporan. Ieșirea din sistemul economic actual se face aici prin culoarul întunecat reprezentat de conștiința fiecăruia, printr-o sinceră, bruscă și nesperată reevaluare a valorilor personale. Or, această separare a conștiinței individuale – inevitabil nefericite, tocmai din cauza acestei separări – de lumea pe care o judecă aspru din exterior și o condamnă fără a-i recunoaște logica internă și fără a-și recunoaște propria ancorare obiectivă în structurile realității exterioare, toate acestea definesc, la Hegel, exact poziția definitorie a moralistului.

Această lipsă a oricărei ancorări în evoluția și logica socială efectivă face ca demersul lui Latouche să nu se susțină decât pe o armată ineputabilă de „trebuie”: „Trebuie să luăm în calcul alte forme de bogăție decât bogăția materială. Trebuie să revizuiam valorile în care credem. Sărăcia materială, o anumită sobrietate au fost, secole de-a rândul, niște valori pozitive (...). Viața noastră poate fi cu atât mai bogată cu cât vom ști să ne limităm nevoile”. Dacă lumea ar fi putut fi radical schimbată prin simpla răzgândire a fiecăruia dintre noi, s-ar fi întâmplat deja. Cum așa ceva nu are loc, demersul lui Latouche rămâne să oscileze între un utopism înălțător și un moralism neputincios.

Alex CISTELECAN

BRUNO LATOUR

Nu am fost niciodată moderni. Eseu de antropologie simetrică
traducere de Bogdan Ghiu, Cluj, Tact, 2015

Bruno Latour face parte din grupul dinstins de intelectuali francezi ce-și deplâng oropsirea sub luminile mass-media. Ca și Alain Finkielkraut, Bernard-Henri Lévy sau Michel Houellebecq, el beneficiază de cei mai buni editori, de platourile televiziunilor, de emisiuni de radio și de tribune în principalele cotidiane scrise. Asemeni celui dintâi, deține o catedră prestigioasă. Precum ceilalți doi, se simte un „inamic public”. Toți patru se cred prigonți și neînțeleși, deși sunt traduși în numeroase idiomuri și invitați cam peste tot pe unde există aeroport internațional și universitate demnă de acest nume. Prezentul volum reprezintă evadarea lui Latour din țarcul îngust al „antropologiei științelor” pentru a deveni guru al ecologiei, brahman al non-modernității și părinte spiritual al ecologiei filo-business. Experiență pe care a dorit să o împartă și cu confracții săi savanți, devenind susținător al reformelor universitare de sub prezidenția lui Nicolas Sarkozy și apoi François Hollande. În editorialele sale din *Le Monde*, Latour vine în sprijinul Ministerului Educației pentru a cere, în numele mobilității între câmpurile existenței, abandonarea autonomiei cercetării și deschiderea față de mediul de afaceri.

Bruno Latour e filosoful prin excelență al noului socialism francez care renunță la lupta socială pentru măsuri ecologice decorative, care distruge Libia sub bombardamente, dar acordă recunoaștere animalelor

ca „ființe vii dotate cu sensibilitate”. Exact aici începe cartea. Sau ținând cont de data apariției prezentului eseu (1991) și de votul asupra statutului dobitoacelor (2015), abia acum viața parlamentară din Hexagon se aseamănă cu viziunile latouriene, descrise pe larg în *Cercetare asupra modurilor de existență* (2012). Traducerea acestei ultime cărți – aflăm din postfață – se află în pregătire. Criza pe care o constată volumul ar fi tocmai acest amestec de politică, știință, tehnică ce domină presa și preocupările guvernamentale atunci când vine vorba de rețele energetice, organisme modificate genetic sau schimbări climatice. Însă, în opoziție cu abordarea pozitivă din *summa* asupra modurilor de existență, *Nu am fost niciodată moderni* e teologia negativă a autorului. Ea ne spune ceea ce nu am fost și nu avem cum să fim: niște moderni! Ce înseamnă modernitatea în acest caz? Separarea oficială dintre natură și societate și proliferarea pe ascuns a produselor mixte. Baza acestui răspuns merită o remarcă. Hannah Arendt și uneori Școala de la Frankfurt se referă la modernitate făcând apel la munca unor istorici faimoși ai științei sau ai civilizației. Martin Heidegger și uneori Școala de la Frankfurt tratează modernitatea prin referire la texte sau autori canonici: Descartes, Leibniz, Kant, Nietzsche etc. Michel Foucault tratează la rândul său subiectul întreprinzând o vastă reconstrucție istorică luată pe cont propriu. Care e metoda lui Bruno Latour? A trage spuza pe turta sa! Sau a clicii sale, cea a sociologilor cunoașterii savante. Se referă la lucrarea lui Steven Shapin și Simon Schaffer, *Leviatanul și pompa de aer* (1985), o cercetare asupra constituirii științei și politici moderne în Anglia celei de a doua jumătăți a secolului al XVII-lea. Volumul e declarat genial, apoi e corectat! Nu printr-o investigație personală asupra scrierilor lui Boyle și Hobbes. Patriarhul rețelelor nu face așa ceva: are o schemă conceptuală, ilustrată grafic, iar concluziile lui Shapin și Schaffer nu corespund întru totul cu ea. Făcând din știință o întreprindere umană, ei cad în partea hobbesiană, nesesizând calea de mijloc a constituirii comune a societății și naturii. Încă nu aveau uneltele ce descriu sistemul de producere separată și reciprocă a discursului politic și a celui științific. Latour le are. Dar nu din investigația istorică. Le are și gata!

Filosoful născut prin volumul de față, după ce a renunțat la costumul prea strâmt de istoric și sociolog al științei, ne îndeamnă să-i citim întreprinderea ca pe o reconsiderare a modernității asemănătoare schimbării de perspectivă pe care François Furet a propus-o asupra Revoluției Franceze.

Indicația nu-i rea. Într-adevăr, Latour face în cadrul istoriei ideilor, mișcarea revizionistă pe care au întreprins-o în special François Furet și Mona Ozouf în raport cu Revoluția din 1789. Ei au înscris Revoluția Franceză într-un ansamblu de mișcări responsabile de nașterea totalitarismelor, lectură la care au reacționat la timpul lor Eric Hobsbawm sau Sophie Wahnich. Bruno Latour lărgeste cadrul: totalitarismele politice ale modernității au ca pendant totalitarismele științifice ale dominării naturii. Ambele își cunosc sfârșitul în „miraculosul an 1989”. Căderea Zidului Berlinului, citită corect, ar fi suprimarea sistemelor de securitate ce despart tumultul parlamentar de liniștea laboratorului. Nu întâmplător, într-o lume dorită de Latour – și care seamănă izbitor cu lumea prezentă! – alegerea între conservarea stratului de ozon și dezvoltarea industriilor poluante ar face obiectul unei curse electorale. Cine sunt gardienii amintitei separații? Filosofii, cei care începând cu Immanuel Kant au despărțit subiectul de obiect și care, mai apoi, prin multiple stratageme de „șpagat” metafizic, precum dialectica hegeliană sau fenomenologia husserliană, au făcut uitată comunicarea continuă dintre cele două instanțe. Spațiul medierii invocat de autor cu orgoliul unui Columb e descoperirea apei calde: toate filosofiele pe care le caricaturizează în jumătate de capitol dau seama de ea. Dar investindu-se papă infailibil al mediologiei, Latour reduce orice diferență la aceeași schemă: Est/Vest, subiect/obiect, trecut/viitor, Occident/ceilalți sunt toate consecințele strabismului privirii moderne ce trebuie corectată prin ochelarii simetrici ai unei universale științe a comunicării.

Desigur, Bruno Latour e metafizicianul și starul incontestabil al școlilor de management de pe întreaga planetă!

Claudiu GAIU

ERNST LOHOFF și NORBERT TRENKLE

La grande dévalorisation. Pourquoi la spéculation et la dette de l'Etat ne sont pas les causes de la crise
f. l., Post-éditions, 2014

Cei doi economiști, membri ai grupului german Krisis, încearcă în acest volum să ofere o lectură a crizei economice actuale din perspectiva analizei formei-valoare, curent teoretic marxist avându-l drept înaintaș pe Isaac Rubin și care a fost revigorat în ultimii ani prin textele unora

ca Moishe Postone sau Hans-Georg Backhaus. O încercare ce dezvăluie avantajele, dar și limitele, dificultățile acestui curent de gândire: pe de o parte, un grad extrem de ridicat de abstractizare și speculație filosofică, ce-și ia drept punct unic de pornire prima secțiune din *Capitalul* și mai ales teoria fetișismului mărfii, și care – tocmai grație acestei înalte abstractizări – are avantajul unei aplicabilități practic nelimitate, pe orice subiect general sau particular. Dar totodată una care, pe de altă parte și din exact același motiv (abstractia maximă), riscă să întindă nucleul teoretic originar (bateria conceptuală valoare/muncă/marfă/bani) peste limitele plauzibilității și, în tentativa de a explica orice fenomen prin trimiterea la dinamica acestui arsenal categorial, să rateze astfel specificul subiectelor discutate. Măsura în care aceste două aspecte, pozitiv și negativ, sunt negociate ține până la urmă de abilitatea autorilor din cadrul acestui curent: la Rubin sau Postone, speculația filosofică succulentă și densitatea gândului aproape că fac inutilă aplicarea teoriei la fenomene particulare, contemporane. La Lohoff și Trenkle, stilul lemnos de economiști, precum și subiectul ales (criza actuală) fac ca în prim-plan să iasă mai degrabă dezavantajele acestei teorii. Astfel, încercarea de a citi criza economică declanșată în 2008 prin lentila analizei formei-valoare sfârșește practic în a postula – în ciuda voinței autorilor – două fire istorico-narative între care legăturile sunt tot mai greu de distins: pe de o parte, o dinamică automată a legii valorii, care face ca acest mecanism de bază al modului capitalist de producție să-și fi atins deja limitele acum aproape o jumătate de secol (anii '70). Pe de altă parte, o evoluție actuală a capitalismului care pare să fi devenit independentă de producția efectivă de valoare și care se susține doar pe infuzia de încredere și speranță prin care băncile centrale și statele încearcă să mențină intactă și în perpetuă expansiune bula capitalului fictiv. Problema nu e doar raportul de esență vs aparență pe care aceste două fire narative îl postulează; problema e încăpățânarea cu care capitalismul actual refuză să abandoneze iluzia acumulării fără valoare, recunoscând astfel sfârșitul logicii sale. Iar pentru un fenomen care, în ciuda naturalității pe care toată lumea i-o presupune, nu are decât trei-patru secole vechime, a explica jumătate de veac din evoluția sa doar în termenii întârzierii aparenței față de esență pare să sufere puțin la capitolul acuratețe istorică.

Alex CISTELECAN

FRÉDÉRIC LORDON

La société des affects. Pour un structuralisme des passions

Paris, Seuil, 2013

Și într-o bună zi muzica de fond a mass-mediilor dominante s-a întrerupt pentru o voce ce răspundea atât unor nemulțumiri populare, cât și exigențelor academice. Se întâmpla într-o dimineață pe postul de radio *France Culture*, în ajunul referendumului pentru Tratatul Constituțional European din 2005. Principalele partide, presa, vedetele, editocrații cereau un „DA”. Cei doi invitații permanenți, reprezentând sistemul bipartid *de facto* din Franța, și gazda lor au tăcut mâlc vreme de 30 de minute. Era timpul consacrat unei dezbateri cu invitatul lor, Frédéric Lordon, până atunci cunoscut ca specialist în chestiuni de politici economice și macroeconomie, cu ciudate interese în zona filosofiei științelor sociale. Articulația ideilor, dar mai ales verva polemică, nu e cazul să ne ferim de vorbe mari, demnă de tradiția unui Blaise Pascal sau Léon Blois, le-a închis gurile celor trei, care și-au reluat abia a doua zi liturghia lor perdanță. Succesul i-a adus lui Lordon un contract de cronicar cotidian în aceeași emisiune, refuzat de împrișinat sub pretextul că „era cel mai sigur mijloc să ajung un măgar de povară irecuperabil. Luați pe cineva extrem de inteligent, dați-i un post de editorialist și obțineți un cretin, e fatal!”.

În scris, autorul e nițel verbos, ceea ce nu-i neapărat un neajuns atunci când neofitului i se explică prin repetiții și exemple sofisticăriile economice contemporane, decriptate pe blogul cu titlu împrumutat din vocabularul lui Alfred Jarry: *la pompe à phynance*. Prezentul op se înscrie în partea de teorie filosofică a încercărilor lordoniene, *Sieur Frédéric* insistând să-și bazeze spusele pe o antropologie împrumutată din opera lui Spinoza. Scrierile metafizice și politice ale gânditorului din Amsterdamul secolului al XVII-lea sunt chemate să completeze materialismul lui Marx în *Capitalism, dorință și servitute* (2010) sau să critice școala franceză a sociologiei darului în *Interesul suveran* (2006). De data aceasta, avem de a face cu scrieri ocazionale, variate ca destinatar și inegale ca formulare, reunite de căutarea unei filosofii a afecțelor care să corespundă actualului stadiu al acumulării capitaliste. Pentru economistul nostru, ultimelor crize economice le corespunde și o criză a științelor sociale ce caută să iasă din blocajul lor constitutiv ca „științe de fapte” printr-o întoarcere la emotivitate. Sprijinul e cel mai adesea căutat în

neuroștiințe, ceea ce duce adesea către o capcană pe care fondatorii studiilor sociologice și istorice au încercat să o evite: psihologismul. Ar exista, spune Lordon, și altă cale: recuperarea unei teorii a pasiunilor nepsihologizantă, cea dezvoltată de Spinoza în cea de a III-a parte a *Eticii* sale (1677), cea dedicată afectelor. Restul filosofiei spinoziste, substanța unică și atributele ei, nu interesează aceste dezvoltări și va rămâne un sistem spectral ce va bântui sau nu construcțiile savante preconizate. Cu aceste arme, Frédéric Lordon schițează epocile afective ale dezvoltării capitaliste: (1) perioada inițială a afectelor triste, în care masa salariaală e mobilizată prin frica de mizerie; (2) perioada fordistă, în care o dezvoltare puternică și constantă înveselește atmosfera, mai ales prin perspectiva participării la bunăstarea consumeristă; (3) în fine, perioada neoliberală care împlinește o revoluție neașteptată, munca fiind acum prezentată ca împlinire, orele suplimentare ca realizare de sine, iar fericirea în viața profesională devine fericirea pur și simplu. Rafturi nesfârșite de cultură motivațională și psihologie managerială stau mărturie pentru această mutație.

O nouă teorie a afectelor și noi baze ale științei societății solicită și o investigare a instrumentelor de lucru, mai ales când ele sunt tocite de uzul zilnic al media-expertiilor. Între acestea, conceptul nechestionat de „criză”. Pentru teoria neoclasică, criza e fie o scădere a PIB-ului, fie, în versiune maximalistă, un „șoc exogen”, ceva venit dinafară, sistemul însuși necunoscând nici istorie, nici cutremurare. Keynesianismul nu aduce nimic nou teoretic, doar că fluctuația conjuncturală nu mai este lăsată în seama autoreglării, ci e tratată prin intervenția ciclică a unor instrumente de politică marcoeconomică. În fine, abia pe la sfârșitul anilor '70 apare teoria regulației, pentru a acoperi acest gol al explicației și al practicii: o scădere a productivității inexplicabilă prin dogma clasică și nereactivă la măsuri inspirate din rețetarul lui Keynes. Era vorba de o revenire la uneltele marxiste, pentru a înlocui legile eterne ale pieței cu o periodizare a capitalismului. În scrierile unor Michel Alietta și Alain Lipietz, în spațiul francophon, sau Bob Jessop și Jamie Peck, pentru limba engleză, criza înseamnă schimbarea periodizării istorice și a regimului acumulării. De unde și numele de „regulare” al teoriei susținute de aceștia: acomodare temporară a raporturilor sociale exprimate în forme instituționale. Noua criză, apasă Lordon pe urmele lor, este așadar sfârșitul fordismului și ea nu poate fi rezolvată cu instrumentarul acestuia. În

regimul de acumulare neoliberal, șomajul de masă, inegalitățile în creștere, precaritatea constantă nu sunt semne ale crizei, ci caracterele stabile ale acestei epoci, produsele coerenței sale. Aportul propriu al autorului, dincolo de limpezimea prezentării, e de a lua în considerare capitalismul zilelor noastre, cel al dereglementării cu dominație financiară, nu doar ca realitate socio-economică, dar și ca mutație a pasiunilor. Și o face mai întâi printr-o recompunere a reflecției asupra instituțiilor socialului plecând de la filosofia politică spinozistă. Dar excelează și în anchete asupra proliferării imaginarului neoliberal în mărturiile *dealerilor* de droguri, în jurnalismul feminist din *Elle*, *Cosmopolitan* ori *Femme actuelle*, sau chiar și în practici cooperativiste stângiste care, desconsiderând instituțiile, cheamă la schimbarea lumii prin exemplul personal. Toți participă la naturalizarea modelului neoliberal, formulat în versuri alexandrine de bancherul din piesa de teatru scrisă de Frédéric Lordon pentru a istorisi criza financiară din 2008. Cu multe șchiopătări, iată o mostră tâlmăcită:

Piața, din criză, ne iese întărită,
Căci de pățanii, sigur, ea nu-i scutită,
Ca toată firea ce crește și descrește
Lipsită de un jude care stă peste.
Țicnit e cel ce-i contra timpului re-ntors
Și-ar vrea să schimbe al aștrilor parcurs.

Claudiu GAIU

GEORG LUKÁCS

Istorie și conștiință de clasă. Studii despre dialectica marxistă

traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Cluj, Tact, 2014

O ricum ai lua-o, e puțin ciudat ca, după 45 de ani de dictatură comunistă (sic) și alți 25 de ani de civilizație europeană (sic), apariția în limba română a *Istoriei și conștiinței de clasă* a lui Georg Lukács să mai constituie o premieră absolută și un eveniment editorial. Aceasta nu este doar cea mai importantă lucrare a unuia dintre cei mai importanți teoreticieni ai tradiției marxiste. Este un punct de cotitură istorică și culturală majoră, în care ceea ce avea să devină marxismul occidental (și, pe linia influenței, teoria critică în sens larg) și realitatea socio-politică

din estul Europei (și, implicit, unica proiecție socială de durată a utopiei în istorie) se întâlnesc pentru o clipă, pentru a se despărți iremediabil după. Un text situat la intersecția a trei linii de fractură, care concentrează în el practica și teoria emancipatoare a secolului al XX-lea, distribuindu-le totodată liniile ulterioare de fugă: mai întâi, în propria traiectorie filosofică a lui Lukács, în care reprezintă expresia cea mai împlinită a revoluționarismului său de tinerețe, de care avea să se despartă ulterior într-un compromis tot mai tensionat cu rigorile stalinismului; apoi, ca țintă comună a tirului încrucișat provenit din ambele capete ale spectrului de stânga, denunțat deopotrivă de social-democrație și de Comintern; și, în fine, ca punct paradoxal de întâlnire al ambelor direcții ce aveau să marcheze, prin chiar scindarea lor ulterioară, istoria marxismului în secolul al XX-lea: pe de o parte, traducerea sa în practica revoluționară de către Lenin, și, de cealaltă parte, supraviețuirea sa ca simplă teorie în ceea ce avea să poarte numele de „marxism occidental”. Vom reveni cu analize detaliate, dezbateri, mese rotunde și congrese pe marginea acestei cărți. Pentru moment, să-i salutăm doar apariția și să precizăm că ea inaugurează colecția de „Clasici ai marxismului”, coordonată și impecabil îngrijită de Gabriel Chindea și Andrei State (primul dintre ei semnând și excelentul studiu introductiv al volumului), colecție ce va continua prin *Istoria Revoluției Ruse* a lui Lev Troțki. Să sperăm doar că, între timp, forțele de lectură locale se vor ridica la nivelul relațiilor de traducere și editare existente.

Alex CISTELECAN

ANCA MANOLESCU

Modelul Antim, modelul Păltiniș. Cercuri de studiu și prietenie spirituală

București, Humanitas, 2015

Titulul pare limpede, însă parcurgerea volumului nu ne ajută să-i depistăm exact subiectul. Dacă judecăm după numărul paginilor dedicate unei anume teme, am spune că e un eseu lipsit de originalitate asupra școlilor filosofice antice și mai ales asupra „cercurilor de studiu” creștine și neoplatoniciene din primele secole ale erei noastre. În ciuda intenției declarate, în construcția cărții, grupările intelectuale de la Antim din

anii '40-'50 și de la Păltiniș din anii '70-'80 sunt simple pretexte pentru a lansa diverse meditații asupra raportului dintre credință și cultură, ascensiunii intelectuale creștine și platoniciene spre Adevăr sau rolului maestrului în formarea spirituală. Autoarea nu se oprește nici asupra conținutului învățaturii acestor cercuri, nici asupra alcătuirii, istoriei și dispariției lor. Adoptând tacit ipoteza unei *philosophia perennis*, indiferență la schimbările veacului, Anca Manolescu presupune o rețetă comună în modul de articulare a convivialității savante și pioase în Atena epocii clasice, Alexandria secolului al II-lea și România socialismului real. De aici vin digresiunile antice întinse pe mai mult de jumătate din carte. Într-un singur loc are un început de tipologie a centrelor spiritualiste din a doua jumătate a secolului al XX-lea, longeviva Fundație Eranos și efemera Universitate a Sfântului Ioan de la Ierusalim, fondată de Henry Corbin în 1974, servind drept modele. Într-adevăr, preocupările lui André Scrima din grupul de la Antim sau ale lui Andrei Pleșu dintre cei prezenți la Păltiniș pot fi integrate unei căutări orientale a Sensului pierdut. Însă nimic din scrierile lui Constantin Noica și din pasiunea sa pentru filosofia clasică (greacă și germană) nu poate fi asimilat cercetării guénoniste sau corbiniste a Tradiției. O discuție care nu va avea loc, căci *distinguo* este o operațiune logică străină eseului Ancăi Manolescu, preocupată să pună totul laolaltă în oala cu aburi a *ușurătății prieteniei* studioase. Nu în sensul frivolității, Doamne păzește! Ci al desprinderii de greutatea lumeste. Așa și prezenta anchetă se debarasează întru duh de orice considerații istorice sau sociale ce ar diferenția epocile avute în vedere.

Când se apropie de fenomenele amintite cu o smerenie ce interzice orice distanță critică, face apel la „memoria creativă” a participanților, excluzând orice notă discordantă ce ar putea tulbura plictisul cititorului. Așa de pildă, distanțele tardive față de Sandu Tudor și emulii săi de la Antim, exprimate mai târziu de Antonie Plămădeală, sunt puse pe seama „calității umane” îndoielnice a ierarhului ortodox. Reacțiile adverse la gruparea intelectuală însuflețită de Constantin Noica îi provoacă remarcă acide contra „postmodernilor” și „antielitistilor” cu argumente din intervențiile lui Mircea Cărtărescu și Andrei Cornea. Spre deosebire de paginile dedicate de ultimul polemicii legate de școala de la Păltiniș, Manolescu menționează acești adversari fără a-i numi și-i desființează fără a-i cita. Întrucât cel viclean are multe nume și multe înfățișări!

Claudiu GAIU

ODO MARQUARD

Dificultăți cu filosofia istoriei. Eseuri

traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Cluj, Tact, 2014

Anul acesta, pe 9 mai, s-a stins Odo Marquard, vocea erudită, dar multă a filosofiei germane din a doua jumătate a veacului trecut. Un Diogene părăsind butoiul antic pentru o catedră de filosofie la Giessen. Născut în 1928, formarea sa se află răspântia dintre politizările radicale ale perioadei interbelice și cele postbelice ale anilor '60, înscriindu-se în „generația sceptică”, studiată și botezată astfel de sociologul Helmut Schelsky. Pentru Marquard însă, scepticismul este mai ales o cercetare personală și o opțiune filosofică încă de la prima sa scriere, *Metoda sceptică în viziunea lui Kant* (1957), reformulată și rechestionată, chiar și jumătate de secol mai târziu, în *Scepticismul în modernitate* (2007).

Singurul său volum transpus de curând în română e o colecție de conferințe din anii '60-'70. Despre ce e vorba acolo? De la cruciați la oengști, de la misionari creștini la dronele de atac, diversele intervenții occidentale s-au justificat printr-un destin civilizator. E timpul, spune Marquard, în felurite registre, să fim cruțați de aceste argumente sistematizate de idealismul german sub numele de filosofia istoriei. Tradus în caragialiană: „a se scuti!”. Marquard se prezintă ca specialistul acestei scutiri. E cel care constată scadența filosofiei istoriei odată cu victoriile teoriei critice în spațiul intelectual apusean. Pironian prin destin și afinitate intelectuală, el se va situa în răspărul succesului teoriei critice pe care, în câteva pagini autobiografice, îl consideră ca simptom al unei „dezobediențe amânate” față de dictatura nazistă. E o răzvrătire tardivă înfăptuită în comoditatea materială a Germaniei federale reconstruite, o revoltă fără riscuri considerabile. În notele explicative de la finalul cărții – aproape jumătate din lucrare – găsim portrete acide ale revoluționarismului academic șaișoptist, la fel de fals ca și mioritica „rezistență prin cultură”. Reprezențații săi ar fi suferit o „conversiune de la Odin la Mao”, de la mitologia wagneriană la orientalismul sinologic stângist, petrecută în „cuiburile de rezistență, produse ca niște construcții din prefabricate, în stilul cartierelor cu case înseriate, cu grădinițele de zarzavat ale criticii”. Peisajul este animat de „locuitorii lor, gânditorii pensionari ce se plimbă – smulgând câte-o roză la (răs)crucea prezentului ca o buruiună – pe drumurile îngrijite ale minimei rezistențe (...), cu activitatea de conservare aferentă”.

Însă Odo Marquard nu e un gânditor al resemnării acrite. Zeflemeaua aruncată asupra revoluționarilor de campus e consecința unei gândiri istorice și grave asupra revoluției. Cum anume? Prin relectura lui Hegel, văzut, nu așa cum ni-l redau manualele și introducerile în idealismul german, ca Ideologul Stării de Fapt și al imobilismului social prusac, ci ca producător al unei hermeneutici revoluționare în care lumea nu este doar ceea ce este, ci și ceea ce trebuie să devină în vederea libertății și a autonomiei umanului. Or, emulii Școlii de la Frankfurt aderă la ultima amăgire metafizică – sfârșit al unei întregi istorii a înstrăinării redată de prezentele eseuri sub formula „arta de a nu fi fost eu acela”.

– Și cine a fost, atunci?

– Dumnezeu, Eul transcendențial, Spiritul Lumii, Clasa și, în principiu, ceilalți. Ivirea și construirea unei instanțe, Natura, care mă scutește de responsabilitatea devenirii e analizată pe rând în estetica romantică, în psihanaliză, în tipologia istorică și sociologică sau în succesul antropologiei. Însă toți acești dușmani ai filosofiei istoriei și ai unei gândiri emancipatoare indică dificultățile unei gândiri a reaproprierii.

Claudiu GAIU

JONATHAN MARTINEAU (coordonator)

Marxisme anglo-saxon. Figures contemporaines.

De Perry Anderson à David McNally

Montreal, Lux, 2013

Oarecum contraintuitiv, cultura franceză contemporană nu pare să fie foarte racordată la teoria critică internațională din ultimele decenii. Din motive de suveranism cultural, de relativă izolare a câmpului universitar, de inerție editorială sau de repliere conservatoare generală în ultimele decenii, traducerile sunt adesea sporadice și târzii, chiar și atunci când e vorba de clasici, iar gândirea critică franceză rămâne permeată superficial de dezbaterele teoretice internaționale, chiar și atunci când se desfășoară în medii intelectuale foarte la îndemână, cum e cel anglo-saxon sau german.

Introducerea (!) în curentele marxiste anglo-saxone din ultimele decenii, apărută la sfârșitul lui 2013 ca un volum colectiv la interesanta editură canadiană (!) Lux, încearcă să recupereze puțin din această

întârziere provincială și să prezinte succint proiectele teoretice și contextul intelectual care a modelat apariția scrierilor a nouă autori considerați centrali în acest tablou al marxismului de limbă engleză: Perry Anderson, Edward Palmer Thompson, David Harvey, Moishe Postone, Derek Sayer, Simon Clarke, Robert Brenner, Ellen Meiksins Wood și David McNally.

Gustul antiștiințific indus de *French Theory* e bulversat puțin aici de ocazia de-a discuta despre o reîntoarcere la un materialism istoric regândit antieconomist și antideterminist (printr-o tradiție veche, cu rădăcini deopotrivă în Althusser și în scrierile celor din grupul istoricilor britanici marxiști), ostil față de teleologie și față de istoria gândită dogmatic ca succesiune necesară de etape, dar și despre dorința de regândire a științelor sociale, conștiente, de data asta, de încastrarea lor socială și istorică și de necesitatea de-a se constitui ca științe materialiste.

Istorici, sociologic, geografi, filosofi, istorici ai ideilor. Dezbateră despre tranziția la capitalism, marxismul politic, teoria valorii, moștenirile teoriei critice germane, recunoașterea importanței pentru marxism a istoriei ideilor și a formelor culturale, cu funcția lor de reproducere sau, dimpotrivă, de subversiune socială, toate teme care se întreta în deajuns de satisfăcător în acest volum pentru a compensa puțin decupajul clasic pe autori. (Din care, dacă tot e să procedăm canonic, lipsesc totuși figuri esențiale și ireductibile ca Eric Hobsbawm, Immanuel Wallerstein, Mike Davis sau Fredric Jameson, ca să nu mai spunem de câmpul vast și imposibil de inclus aici al autorilor academici de științe sociale.) Per ansamblu, o colecție bună de micromonografii, în care chiar și cei care s-au născut recitând din Meiksins Wood sau din David Harvey vor avea ocazia să facă niște descoperiri, fiind recomandabilă îndeosebi celor care au citit dezechilibrant de mult poststructuralism francez.

Veronica LAZĂR

MARA MĂRGINEAN

Ferestre spre furnalul roșu. Urbanism și cotidian în Hunedoara și Călan (1945-1968)

Iași, Polirom, 2015

Deși apare într-o colecție cunoscută a anticomunismului românesc, cartea Marei Mărginean nu este un volum standard din acest punct de

vedere. Având la bază doctoratul în istoriei al autoarei, cartea reprezintă una dintre cele mai ample cercetări despre urbanizarea socialistă din România realizată de un cercetător local. Mărginean urmărește procesul de urbanizare a zonei Hunedoara-Călan în perioada 1945-1968 în tandem cu procesul de industrializare ce are loc concomitent. Studiul are două părți: prima parte analizează stagiile de configurare a spațiului urban – un proces sinuos, fragmentat, supus diverselor presiuni – deopotrivă locale, naționale și regionale – și subordonat în mod direct fluctuațiilor politice, toate ducând la configurarea unui spațiu urban pe măsură; a doua parte urmărește viața de zi cu zi a zonei urbane, viața muncitorilor în arealul creat.

Cercetarea este remarcabilă din punct de vedere al materialului de arhivă mobilizat, dar și pentru capacitatea autoarei de a reda în mod expresiv vicisitudinile construirii unui areal urban-industrial prin decizie politică. La nivel mai general însă, studiul se încadrează abordărilor liberale *mainstream* despre Estul postcomunist elaborate în mediul universitar anglo-american. Din perspectivă teoretică, studiul lui Mărginean este modelat pe o schemă de inspirație foucauldiană – la modă acum 10 ani, când autoarea și-a început cercetarea – ce opune planurile politice ale puterii centrale practicii efective de la fața locului, decizia politică vieții de zi cu zi și, în termeni mai generali, structura politică a puterii oamenilor ce acționează. Autoarea își plasează discuția despre formarea orașului Hunedoara după 1945 în tensiunea și contradicțiile care se nasc între aceste planuri. Mai mult însă, pe aceste fundamente foucauldiene Mărginean adaugă critica lui James C. Scott, care, în cartea sa *Seeing like a State (În numele statului*, cum sună traducerea în limba română), a criticat sub numele de *high modernism* (ultra-modernism) încercările istorice de a modela societatea umană prin decizii politice centralizate, luate în baza unei rațiuni științifice și istorice superioare. Pentru Scott, această încercare este mereu sortită eșecului, tocmai pentru că o astfel de pretenție universală și generalizantă nu ține seama de contextul local, particular și de cunoașterea specifică acestuia, pe care o numește „metisare”. Întotdeauna va exista o prăpastie, o falie, între pretențiile ultra-modernismului de cunoaștere universală și metisarea, ce se va regăsi în toate proiectele ultra-moderniste, inclusiv comunismul de stat inaugurat de regimul condus de Lenin.

Această construcție teoretică – ea însăși dezvoltată pe baza unei lecturi foucauldienne simplificate a opoziției structură/acțiune – reprezintă versiunea *soft* a anticomunismului dezvoltat de paradigma totalitarismului (folosită și de anticomuniștii locali). Puterea dictatorială care strivește cetățenii este înlocuită acum de o putere centrală și centralizată, care are o viziune totală și totalizantă asupra realității, numai că, spre deosebire de primul caz, aceasta nu își poate impune în totalitate dorința. Întotdeauna vor exista fisuri, *cracks*, rezultate neașteptate și neprevăzute, dar mai ales rezistențe (de diferite feluri) din partea oamenilor. Aceștia nu mai suferă în mod direct și pasiv efectele puterii, ci sunt dotați cu capacitate de acțiune și de rezistență, reușind să distorsioneze acțiunile puterii în practicile de zi cu zi. Aici se poate observa caracterul liberal (spre deosebire de cel conservator al paradigmei totalitariste) al acestei perspective, care face loc societății civile (spre deosebire de cealaltă, care vorbește numai de dizidenți).

Problema principală (sunt mai multe!) cu acest tip de construcție este însă exact idealismul ei. Doar o viziune profund idealistă se poate mira atunci când identifică o diferență, o contradicție între plan și realitate, de parcă planul, odată formulat, ar trebui să se materializeze imediat și întocmai în realitate, fără nicio mediere. Idealismul este această credință că ideile pot schimba întocmai și nemediat realitatea – o idee nu doar absentă, dar profund respinsă de proiectele ultra-moderniste, cu atât mai mult de cele zis comuniste. Comunismul presupunea, într-adevăr, încrederea într-o rațiune superioară și o politică centralizată, pe baza și prin intermediul căreia se putea schimba realitatea, dar această încredere nu nega sub nicio formă puterea inerțială a ceea ce deja există, adică a relațiilor sociale și materiale deja existente. Iluzia cum că comuniștii au făcut tabula rasa și au construit o nouă realitate din capul lor este doar una dintre iluziile anticomunismului.

Această iluzie este perfect ilustrată de studiul Marei Mărginean. Pornind să identifice contradicțiile dintre planurile ultra-moderniste ale regimului și implementarea (sau neimplementarea) lor locală, autoarea – ce surpriză! – chiar le găsește, ignorând însă alte elemente, pe care chiar materialul pe care lucrează le indică.

Orașul conturat pe hârtie de comuniști nu corespunde deloc cu cel din realitate, datorită numeroaselor presiuni ce apar la niveluri diferite:

la nivel central, unde relațiile politice și tradițiile arhitectonice mobilizate de acestea sunt într-o permanentă schimbare în contextul volatil al anilor '50, inclusiv pe fondul evoluției relațiilor cu URSS; la nivel local, unde executarea efectivă a planurilor se lovește de structura birocratică a partidului, de realitatea economică deficitară, de rezistența muncitorilor, de natura mediului și de incompetența, reaua-voință sau interesele divergente ale executanților; la nivel național și regional, diferențele de industrializare, urbanizare și investiție de capital după război au creat o anumită dinamică a formării și mobilității forței de muncă cu urmări directe în modul de recrutare și mobilizare a forței de muncă la Hunedoara. Practic, nu este deloc vorba de o simplă implementare a unui plan care eșuează, ci de un proces de extrem de complex (urbanizarea), la rândul-i prins într-o concatenare profundă cu alte fenomene la fel de complexe (industrializare etc.). E greu de spus, prin urmare, ce reprezintă un succes sau un eșec în aceste contexte, sau dacă aceste categorii au în genere vreun sens.

Mai mult, constatând această fractură între plan și implementare, devine clar că aceasta nu este deloc un apanaj al modernizării comuniste (sau al proiectelor ultramoderniste), așa cum lasă să se înțeleagă în subtext cei care folosesc această unghi teoretic, ci este apanajul oricărei activități umane. Niciodată planul nu va corespunde în proporție de 100% cu realizarea sa. Abia așteptarea ca lucrurile să stea așa este utopie curată.

Din cauza acestei perspective teoretice, precum și a presupuzițiilor ideologice pe care aceasta se bazează, Mărginean nu reușește să exploateze corespunzător materialul complex pe care îl scoate la iveală, reușind totodată să ignore o serie de implicații importante pentru urbanizarea comunistă. De exemplu, autoarea observă că una dintre soluțiile imaginate de autoritățile comuniste ca răspuns la criza urbanizării din Hunedoara este tocmai accelerarea descentralizării. Nivelul local primește mai multe sarcini și responsabilități, precum și un cuvânt mai important de spus în elaborarea și implementarea planurilor. Or, tocmai această decizie pare că îngreunează și mai mult procesul, creând totodată noi tensiuni. Birocrația locală (șefi de șantiere, de întreprinderi, de construcții, arhitectul-șef etc.) capătă imediat mai multă putere atât în raport cu muncitorii din oraș, cât și cu liderii locali de partid, fiind acum capabili să discute direct cu șefii din ministere sau de partid de la nivel național. Ei devin principalii

actori ai procesului de urbanizare și industrializare, fiind practic eliberați de încorsetarea politică directă. Numai că această observație nu se mai potrivește deloc schemei inițiale de opoziție între puterea centrală și rezistența locală. Mai mult, Mărginean observă foarte bine că proiectul de urbanizare al României de după război (ca și proiectul social în sine) este prins între presiunile și planurile URSS și realitatea locală anterioară interbelică, care se impune cu forța unei *path dependency*. Iar această observație, care ar fi pus în scenă o opoziție mult mai concretă decât cea dintre plan și realitate, este la rându-i doar enunțată și apoi repede abandonată.

Tot datorită opțiunii teoretice, autoarea dovedește o neînțelegere a conceptului de clasă, pe care o consideră o simplă etichetă. Pentru Mărginean, categoriile sociale sunt de fapt categorii discursive. În acest fel, ea ratează înțelegerea procesului de formare de clasă ce se produce prin migrarea masivă din mediul rural către cel industrial (pe care autoarea îl consideră rezultatul unui gest individual, al unei opțiuni personale de carieră), precum și modul în care acest proces, structurat și accelerat de sus în jos, a marcat în mod particular trăsăturile de urbanizare în Estul comunist. Toate disfuncționalitățile și tensiunile de viață cotidiană urbană pe care aceasta le documentează în partea a doua a cărții devin astfel parte a unui proces de constituire de clasă, nu doar al unei simple povești locale de eșec a urbanizării. Acest fapt este evident chiar în ceea ce notează autoarea: anume că unul dintre rezultatele procesului de urbanizare a fost chiar diferențierea socială în cadrul orașului. Altfel spus, tensiunile între clase și fragmente de clasă pe care industrializarea socialistă le-a creat s-au spațializat în mod vizibil la nivelul orașului. Însă acest fapt rămâne invizibil până la urmă în istoria lui Mărginean, observațiile acestea fiind expediate în câteva fraze de la finalul cărții. Mai mult, nici măcar nu se poate spune că a fost un efect neașteptat al politicilor comuniste, în condițiile în care politica explicită a Partidului a fost crearea de diferențiere socială – așa cum de fapt observă și Mărginean notând diferențele de salarii și condiții de trai între muncitori și inteligenția tehnică de la nivelul orașului.

În concluzie, cartea oferă o istorie utilă a unuia dintre proiectele emblematice de urbanizare ale României comuniste, într-o cheie în care modernitatea de tip comunist este acceptată ca de la sine înțeleasă,

folosind totodată (un lucru foarte rar) literatură sociologică locală produsă chiar în timpul regimului comunist. Abordarea teoretică însă reușește să submineze întregul demers, pe alocuri cartea fiind o simplă punere în contrast a planurilor autorităților și a realității de pe teren, contrast reconstituit pe baza unor arhive elaborate în cea mai mare parte ca urmare a preocupării și încercărilor amelioriste ale regimului însuși.

Mărginean afirmă în mod clar că modernitatea de tip comunist a eșuat, exemplul Hunedoara fiind elocvent în acest sens. Perspectiva teoretică a lui Scott pe care studiul se bazează afirmă că însăși modernitatea este un eșec până la urmă. Însă nu e clar în niciunul dintre cazuri cum ar arăta un succes al localului, al metisului.

Florin POENARU

QUENTIN MEILLASSOUX

Le nombre et la sirène. Un déchiffrement du „Coup de dès” de Mallarmé
Paris, Fayard, 2011

Bingo! Numărul câștigător e 707.

Se împlinește un secol de când Mallarmé publica în *La Nouvelle Revue française* versiunea definitivă a poemului său *Aruncarea zarurilor*. Quentin Meillassoux, noul copil minune al filosofiei franceze, după dispariția unui Deleuze sau Derrida, dacă e să ne luăm după mulțimea traducerilor și mai ales a receptării americane, își propune nici mai mult nici mai puțin decât să dezlege misterul cuprins în cele 12 file ale celebrului poem în proză. Pasiune a lingviștilor și mai rar a criticilor literari, numerologia este repusă în drepturi, după încercările infructuoase ale chomskyenei Mitsou Ronat de a dezlega taina poeziei în numărul de silabe din versul alexandrin clasic, reproduse de versului liber din *Un coup de dès*. Meillassoux preferă să numere literele. Astfel, fila din mijloc a poemului începe și se termină cu locuțiunea „COMME SI”, iar socoteala slovelor este egală cu suma păcatelor capitale sau, dacă preferați, cu cea a harurilor Sfântului Duh.

„COMME SI” ... „COMME SI” = 7-0-7.

Comod în alegerea unui cod numeric pentru interpretarea literară e că odată ce ne-am oprit asupra lui, îl regăsim peste tot.

Deci nu e o poezie cu cod? Greu de spus, pasionante rămân însă rândurile junelui filosof când încetează numărătoarea și-și continuă meditația originală despre hazard, începută în eseul său *După finitudine*. Pentru el, Stéphane Mallarmé este mesagerul unei modernități izbutite, acolo unde au eșuat Lamartine și Nerval în poezie, Michelet și Quinet în istorie, Hegel și Comte în filosofie, Hugo și Zola în roman, precum și, în fine, Marx într-un gen inclasabil al teoriei și practicii. În *Aruncarea zarurilor*, poetul ermetic reușește întemeierea unei religii civile lipsite de partea dogmatică și a unei politici emancipatoare care nu se aseamănă cu povestea mântuirii. El devine părintele ascuns al unei metafizici viitoare pe care o nouă epocă și-ar întemeia cunoașterea și organizarea socială. Mallarmé este astfel geamănul și opusul lui Hegel, un filosof al totalității, al infinitului, care însă nu mai e, ca la maestrul german, un proces al Spiritului ce se dezvăluie și se cuprinde pe sine, chiar și atunci când aparent se neagă. Infinitul mallarmean ar fi mișcarea Neantului, a absenței Sensului, care determină chiar și ceea ce pare să-i scape. Condiția poeziei în evul modern e trăirea absenței transcendenței ca nimicire fecundă și nu ca doliu nesfârșit. Celălalt *frère ennemi* al autorului francez este Richard Wagner. Amândoi vor să facă din artă o nouă religie, însă opera wagneriană nu e decât muzică atașată legendelor Nordului, iar nu sinteză completă a vieții și ficțiunii. Muzicianul revoluționar nu a înțeles că trebuie să rupă cu reprezentarea pentru a depăși creștinismul. Pentru Stéphane Mallarmé, arta totală nu își poate găsi inspirația printr-o întoarcere la tragedia greacă (soluția lui Nietzsche), deoarece Elada nu este decât o falsă origine. Creștinismul însuși a căzut în această capcană construind liturghia pe o moștenire filosofică elină: (re)prezentarea Ideii. Or, în centrul ceremonialului poetic și sacru al lui Mallarmé va fi non-reprezentabilul: ezitarea din aruncarea zarului decisiv, tremurul dinaintea unui naufragiu posibil. „Numărul unic care nu poate fi altul” despre care vorbește poemul este infinitul contingenței cuprins în momentul căderii zarului.

Chiar dacă nu întru totul convingătoare, interpretarea lui Meillasoux are meritul de a ne reaminti că dacă primii filosofi francezi au numit filosofia „poezie sofisticată”, nu-i mai puțin adevărat că poezia marilor moderni e filosofie rafinată.

Claudiu GAIU

CHARLES MELMAN

Omul fără gravitate. A juisa cu orice preț

traducere de Dan Radu, Horațiu Trif și Virgil Cioמוש

Cluj, Eikon, 2012

Dacă omul nou al socialismului real nu a existat decât ca *logo* al propagandei prosovietice, imagine recuperată de birocrăția culturală anticomunistă sub forma monstrului apatrid (eventual evreu) și torționar (eventual incult), capitalismul liberal a reușit o transformare radicală a umanității: omul egalității și toleranței culturale, clona perfect adaptabilă cerințelor economiei de piață. O discuție între doi psihanalști, Charles Melman răspunzând întrebărilor lui Jean-Pierre Lebrun, sau psihanaliza descotorosită de jargonul ei de specialitate pentru a da seama de nevoile epocii: noua economie psihică instituită de cel mai recent capitalism. Acest elev a lui Lacan riscă și un pronostic: evoluția societății spre un „fascism voluntar” chemat de confuzia unei comunități în care toate dorințele de juisare devin exigențe politice emancipatoare. Discuția asupra imaginii psihanalizei, ce face azi figură „reacționară” prin limbajul său despre autoritate, lege sau diferență sexuală, se întinde asupra riscurilor destinului uman.

Claudiu GAIU

WALTER MIGNOLO

Dezobediința epistemică. Retorica modernității și gramatica decolonialității

traducere de Ovidiu Țichindeleanu, Cluj, Idea Design & Print, 2015

Luptele anticoloniale, tiermondismul, teoriile dependenței, mișcarea Țărilor nealiniat, creșterea importanței țărilor BRICS, revendicările țărănești autonomiste, primăverile arabe sau revoltele studențești din America Latină sunt evenimente care ar cere construcția teoretică „decolonială”. E întreprinderea pe care Walter Mignolo o prezintă atât în nume propriu, cât și în cel al unui grup de studiu, „Modernitate/Colonialitate”, constituit în universități nord-americane și cu ramificații spre sudul continentului. Ambiția sa este de a rescrie, ba chiar de a radicaliza, teoria critică plecând de la noțiunile de „gen”, „rasă”, „natură”

și a-i pune pe colonizați în locul proletariatului alienat. Este remarcabil proiectul Acțiunii Paralele la care se înhamă Mignolo: a construi o istorie intelectuală și politică a lumii din punctul de vedere al colonizaților. *Omului fără însușiri* al lui Robert Musil lucra la promovarea unui imperiu în declin, Austro-Ungaria, oglindă ștearsă a Germaniei, în vreme ce paralelismul clădit de Walter Mignolo anunță sfârșitul concurentului dominant, al eurocentrismului, doctrina unei Kakanii ce s-a visat eternă capitală globală. Începuturile acestei cronologii sunt căutate în scrierile lui Guamán Poma de Ayala, nobil quechua și autor al unei *Noi prime cronici și bună guvernare*, redactată spre sfârșitul secolului al XVI-lea și rămasă rătăcită prin bibliotecile daneze până la începutul secolului al XIX-lea. Insistența lui Guamán Poma asupra menținerii și întăririi vechilor sisteme sociale și economice andine în viceregalitatea peruană l-au făcut azi un reper pentru zapatisti și alte mișcări de eliberare mai mult sau mai puțin indigeniste. Mai puțin comentat, dar la fel de important este Ottobah Cugoano, sclav capturat în Africa occidentală și autor al unor *Reflecții asupra traficului rău și ticălos al sclaviei și comerțului cu speciiile umane* (Londra, 1787). Acțiunile politice legate de această istorie sunt rebeliunea indiană a lui Túpac Amaru II și revoluția haitiană. Firul este reluat odată cu scrierile literar-politice și luptele duse de Aimé Césaire și Frantz Fanon. Autorii cei mai comentați sunt însă apropiații proiectului intelectual reprezentat de Mignolo, sociologul peruan Aníbal Quijano sau filosoful argentin-mexican Enrique Dussel. Primul este invocat în legătură cu schița unei decolonizări la nivelul „ființei și cunoașterii”, a raporturilor cu ceilalți și cu lumea, celălalt pentru „teoria liberării”, înțeleasă ca program ce ar depăși reținuta „emancipare” iluminist-burgheză.

Când vine vorba de a-și contura propria poziție teoretică, Mignolo recurge la simetrii nu mereu inspirate. Poziției neocoloniale a istoricului britanic conservator Niall Ferguson îi contrapune observațiile asupra suferinței colonizaților dezvoltate de antropologul cubanez Fernando Ortiz sau ale omului politic trinidadian Eric Williams. Reluare a naționalismelor eliberatoare din anii 1940-1970? Alteori cade în anacronisme, contrapunând absolutismul hegelian al cunoașterii Spiritului sociogenezei corporal-psiho-logice dezvoltate de Frantz Fanon un secol și jumătate mai târziu. Ele pot fi opuse, dar se poate stabili și o filiație a lor: ambele operații hermeneutice au însă nevoie de medieri absente în text. Apoi, Walter Mignolo preia un pasaj din *Manifestul pentru filosofie* al lui Alain

Badiou, care enunță incapacitatea filosofiei de a gândi Holocaustul și așteptarea unei alte ordini a gândii menită să o facă. Dar autorul nostru are un răspuns de-a gata la anxietățile intelectualului european: viziunea *feministo-lesbiană chicana* a Gloriei Anzaldúa. Așa, de nicăieri, de niciunde.

În general, abandonând conceptul de „clasă” ca iluzie eurocentrică și dizolvând lupta claselor în geopolitică, „dezobediința epistemică” pare mereu tentată să adopte particularisme etnice sau de gen. De pildă, pentru a explica neînțelegerea lui Ioan Paul al II-lea în fața teologiei liberării îi e de ajuns să spună că e polonez, iar geografia sa spirituală și corpul său fizic îi interzic înțelegerea altor continente. Iar acest argument imbatabil se aplică și lui Bartolomé Las Casas, și lui Karl Marx, și lui Immanuel Wallerstein, și lui Reinhart Koselleck, precum și multor altora, fie că au, fie că nu au de a face cu problema colonială. Particularismul fiind o armă cu două tăișuri, o folosim și noi în încheiere: broșura de față e bogată în sugestii și repere, dar dezvoltările sale sunt mereu perturbate de probleme reduse la activismul campusurilor universitare nord-americane pe care le locuiește autorul.

Claudiu GAIU

VINTILĂ MIHĂILESCU

Fascinația diferenței. Anii de ucenicie ai unui antropolog

București, Trei, 2014

Vintilă Mihăilescu dă dovadă de ceva curaj republicând materiale scrise acum mai bine de un sfert de secol, cartea fiind o reeditare a primei ediții din 1998, care la rândul-i conținea texte publicate anterior. Volumul are o valoare documentară: povestește nu atât formarea ca antropolog a autorului, cum sugerează subtitlul, ci mai degrabă originile antropologiei românești ca disciplină autonomă înainte și după 1989. Aceasta apare la intersecția dintre psihologie socială și psihologie experimentală, la care se adaugă, inevitabil, fascinația protocronistă de la mijlocul anilor '70 pentru mitologie și analiza formală a acesteia. Așadar, Piaget și Jung, Caillois și Eliade se află în preistoria antropologiei autohtone. E drept că o astfel de genealogie rupe antropologia de cercetarea folclorică și culegerea de proverbe (care devin apanajul studenților la litere), dar o împinge într-o zonă foarte alunecoasă, aceea a realizării de profiluri psihologice (prin

administrarea unor baterii de teste) unor populații în vederea comparării acestora. Cum remarcă autorul că i s-a întâmplat, acuzațiile de rasism sunt mereu doar la un pas distanță.

Mihăilescu concluzionează această ediție a cărții cu observația că acest capitol de cercetare este deplin încheiat în viața sa. Cartea e un mesaj în sticlă. Întrebarea care rămâne e însă următoarea: în ce măsură antropologia autohtonă contemporană a reușit să lase în urmă moștenirea instituționalizării sale ca disciplină? Aici răspunsul e mai ambiguu: ceva din școala *culture and personality* pare încă să mai supraviețuiască în cercetările antropologice *mainstream*; la fel și un individualism metodologic (*methodological individualism*) evident. De asemenea, căutarea de înțeles, sens (*meaning*) e intactă. Istoria pe care ne-o prezintă această carte, deși nu foarte cunoscută, mai are încă reverberații ce merită cunoscute. Din acest punct de vedere, cartea poate fi o lectură utilă.

Florin POENARU

EVGENY MOROZOV

To Save Everything Click Here. The Folly of Technological Solutionism
New York, Public Affairs, 2013

Intelectual preocupat de problemele social-politice ridicate de noile media, Evgeny Morozov a părăsit de ani buni Bielorusia natală pe filierele apusene ale burselor și fundațiilor menite să dea noi lideri pentru Europa răsăriteană. Critica vehementă și documentată a iluziilor legate de cyber-utopiile inspirate de noile tehnologi sau a folosirii acestora din urmă în promovarea neoliberalismului și autoritarismului au făcut din el un star academic greu de prins între două avioane ce-l duc de la o conferință internațională la un târg de carte. Înaintea lui ajung intervențiile sale în presa americană, traduse uneori aproape simultan în portugheză, germană, spaniolă, franceză sau italiană. Măcar un merit necontestat au aceste scrieri: cei care mai cred că Mark Zuckerberg e un sfânt Francisc al libertăților civile și al revendicărilor populare, iar Steve Jobs un Galileo al creativității pot merge la congrese de vrăjitoare sau la spirale MISA de salvare a Planetei.

Cea mai recentă carte a sa – ca și cea precedentă, *The Net Delusion* (2011) – excelează în zona jurnalismului erudit și a eseisticii informate.

Bestsellers, dar și cărți recente sau fundamentale în istoria tehnologiei, rapoarte internaționale, dar și o întreagă încrengătură de site-uri electronice și bloguri a căror cunoaștere alcătuiesc traseele și distincțiile unei întregi *geek culture*, sunt parcurse, criticate, evocate de Morozov. Dacă acum 50 de ani, în uniformă militară și cu o mână în buzunar, Che Guevara proclama de la tribuna ONU discursul *Patria o Muerte*, azi, în costum sau în *jeans & T-shirt*, investitorii din Silicon Valley evoluează încet de la *Innovate or Die* la *Ameliorate or Die*: sloganuri devenite pe nesimțite modele ale vieții personale și ale guvernării societății. Aceste direcții, urmate de toți în numele triumfului umanismului și al pieței libere a ideilor, au pentru Morozov două caracteristici: soluționismul și internet-centrismul. Primul termen desemnează dorința și capacitatea de a oferi soluții până și acolo unde nu sunt cerute și chiar de a inventa probleme de dragul algoritmilor prestabiliți ai unor răspunsuri anticipabile. Cel de al doilea este tendința de a lega totul de „internet”, un termen-umbrelă sub care sunt înghesuite chestiuni legate de imprimarea în 3D, libertatea de expresie, neuroștiințe, macroeconomie etc. Cele două trăsături definitorii se amestecă într-o ideologie a pasivității agitate. E cam puțin? Da, având în vedere materialul adunat și efortul stilistic de prezentare zglobie și serioasă. Însă Evgeny Morozov nu e un conceptual, iar când are nevoie de instrumente teoretice se complace într-o discuție stearpă cu recomandările bătrâncioase ale conservatorului Michael Oakeshott sau preia ca motto vreo platitudine scornită de degenerescența filosofiei franceze reprezentată de Bruno Latour.

Claudiu GAIU

CATEL MULLER și JOSÉ-LOUIS BOCQUET

Olympe de Gouges

Bruxelles, Casterman, 2012

La vremea când Olympe de Gouges redacta *Declarația drepturilor femeii și cetățenei* (1791), ca o reacție la recenta *Declarație a drepturilor omului și cetățeanului*, dedicată de fapt doar unei jumătăți din umanitate, și o adresa Mariei Antoaneta, femeile din clasele superioare franceze se bucurau de mai multă educație (desigur domestică, în afara instituțiilor publice) și de mai mult consum cultural ca niciodată în Europa de până

atunci. Ba ele chiar scriau, publicau, studiau, comentau cu autoritate poezie și teatru și dictau reguli ale mondenității sociale și culturale – fără ca toate acestea să le amelioreze în vreun fel drepturile politice ori sociale.

Voluminosul roman grafic, în alb și negru, pe care i-l dedică lui Olympe de Gouges desenatorul Catel Mullet și scenaristul José-Louis Bocquet e o biografie angajată a unei pioniere a feminismului, urmărită de la naștere la eșafod, de la mediul burghez în care și-a petrecut prima copilărie la ultimele lupte și polemici purtate în timpul Revoluției Franceze și la pozițiile antiacobine pentru care și-a pierdut și capul. Soție, mamă, apoi văduvă la o vârstă foarte fragedă, dar ajungând repede să-și câștige un renume libertin, autoare de piese de teatru politic cu un succes imens, polemistă, agitatoare și militantă, îndeosebi pentru abolirea sclaviei, devenind și ea, după izbucnirea Revoluției, asemeni altor reformatori adepți ai unei monarhii constituționale, o republicană înflăcărată, Olympe ajunge, de asemenea, în ultimii săi ani de viață, o voce îndrăzneată ce reclamă ca inegalitatea între sexe, la fel de nedreaptă și de plină de consecințe ca inegalitatea politică și civilă, să fie și ea abolită, laolaltă cu stările.

Pe lângă *Declarația drepturilor femeii*, revendicativă și compensatoare, pe care o compune în 1791, Olympe solicită, în timpul Revoluției, niște măsuri care ar fi părut tuturor, cu numai câțiva ani în urmă, cu totul extraterestre: dreptul femeilor la divorț, renunțarea la căsătoria religioasă în favoarea unui contract civil, recunoașterea copiilor nelegitimi, înființarea unui sistem public de asistență financiară a mamelor, crearea de maternități, de creșe, de cămine pentru cerșetori și de ateliere manufacturiere care să asigure slujbe șomerilor. Ce-i drept, nici Revoluția nu avea să-i împlinească decât prima din aceste solicitări, fiindcă, recunoscând pentru prima oară egalitate civilă a femeilor și accesul lor la educația publică (precum și dreptul de-a urca pe eșafod), ea le refuza totodată egalitatea politică. (Un progres real, dar limitat, ce nu va supraviețui oricum foarte conservatorului *Cod civil* napoleonian, care avea să legalizeze iarăși inegalitatea de gen și să suprimă toate drepturile femeilor, cu excepția celui de-a fi înțemnițată și de-a plăti impozite.)

Olympe de Gouges vorbește și scrie tocmai despre decalajul imens dintre îndatoririle și participarea activă a femeilor la diviziunea socială a muncii și drepturile care le sunt refuzate. Despre greutatea absurdă a discursului naturalist, care justifică dominația asupra femeilor printr-o pretinsă inegalitate naturală a fizicului și a minții. Participarea activă

a femeilor la primele faze ale Revoluției face și mai izbitoare, pentru Olympe, felul în care sunt ele tratate, chiar printre revoluționari, ca un monstru colectiv, neomenesc, o hidră pasională și feroce. De altfel, cetățenele vor fi în curând excluse de la deliberări, întruniri publice, comitete revoluționare și asociații politice, iar Convenția va interzice de-a dreptul cluburile și societățile de femei, intrarea lor în tribunele unde se lua cuvântul și, desigur, adunarea lor în grupurile mai mari; chiar înainte ca votul să revină la o formulă restrictivă cenșitară, accesul la alegeri – ca alegătoare sau candidate – le va fi interzis și el, ca și servitorilor și personalului domestic.

O textură istorică densă într-un foileton grafic plin de personaje celebre și, mai ales – pe lângă cronologia detaliată și fișa de personaje istorice reale de la final –, într-un tablou de moravuri privit politic, nu doar anecdotic.

Veronica LAZĂR

ALINA MUNGIU-PIPPIDI în dialog cu VARTAN ARACHELIAN

Tranziția. Primii 25 de ani

Iași, Polirom, 2014

Carterea este *vintage* AMP, care vorbește la plural despre ea însăși și descrie întreaga istorie a tranziției românești ca pe un act de voință proprie. Tot ce s-a făcut în tranziția românească i se datorează. Acum, sătulă de acest efort demiurgic, AMP a ales să se retragă la Berlin, de unde mai intervine în treburile locale doar așa, pentru a nu arunca peste bord ultimii săi 25 de ani din viață, după cum singură mărturisește.

Pe de altă parte, istoria tranziției pe care o prezintă este destul de convențională: tranziția postcomunistă a fost o luptă cu moștenitorii Partidului Comunist. Tema anticorupției (inventată, v-ați prins, de AMP) a fost chintesența acestui proces. Politicienii corupți pe de o parte, societatea civilă pe de alta – acesta e antagonismul tranziției identificat de AMP. Restul populației este evacuată ca inutilă, tarată de mentalitatea comunistă și incapabilă să aleagă corect la urne forțele progresiste. E de remarcat totuși că, spre final, AMP pare a fi mai conciliantă decât apostolii publici ai anticorupției (Monica Macovei, de exemplu): pentru că nu toți politicienii pot fi băgați la pușcărie, AMP concede totuși că trebuie

imaginată o zonă a politicianului, a luptei politice ca atare care să ia locul confruntării actuale dintre politic și justiție.

Convenționalitatea istoriei tranziției este contrabalansată de micile dezvăluiri ale interviewatei. Practic, AMP recunoaște în diferite locuri că a făcut trafic de influență, că a șantajat, că a folosit canale informale de presiune, că a mințit (atunci când a promis un nou statut al minorităților în România în cadrul unor negocieri), că primit foloase necuvenite (când a primit o casă de la Stelian Tănase pentru a veni de la Iași la București, casă luată de la primărie), că a favorizat anumiți politicieni în acțiuni civice etc. Totul justificabil, desigur, în numele democrației, transparenței, construirii de instituții formale și întăririi statului de drept, cum altfel. Asta poate și pentru că, pentru AMP, România în ansamblul său este populată numai de oameni fără experiență, needucați și tarați de comunism. Nu e de mirare atunci că și obișnuitul rasism social și islamofobia marca AMP sunt prezente fără probleme, la pachet cu disprețul profund cam pentru tot ce este autohton. Te și întrebi, ca cititor, la ce bun aceste eforturi de salvare a unui spațiu pe care autoarea îl disprețuiește în mod evident.

Însă pe acest fundal, genialitatea interviewatei apare la cote înfricoșătoare. Nu e de ajuns doar grandomania personajului – și interviewerul, Vartan Arachelian, se comportă exact ca un personaj din dialogurile platoniciene. Adică e capabil fie doar de observații banale, menite a ridica mînea la fileu maestrei, fie de simple interjecții (formidabil!, așa e!, incredibil! etc.) ce exprimă perplexitatea în fața geniului pur. Însă megalomania Alinei Mungiu-Pippidi ar putea fi relativ amuzantă, dacă nu ar exprima o patologie socială locală mai amplă. Există o galerie întreagă de figuri publice românești care le știu pe toate, le-au făcut pe toate, cărora nimic nu le scapă și care, evident, fiind atât de geniale, nu sunt înțelese de poporul prost și nerecunoscător. În termenii lui AMP, istoria acestei patologii e atât de lungă, încât te miri de ce nu există încă un doctorat pe subiect. AMP e doar cea mai recentă încarnare a acestui proces.

Zăbovind totuși în acest orizont al megalomaniei, ar merita făcută o mică speculație psihanalitică. Pentru Freud, megalomania era un obstacol în calea curei psihanalitice, un element de care trebuia să treci pentru a ajunge la cauze. În alte interpretări însă, megalomania este în sine un simptom: un mecanism defensiv și de compensare. Întrebarea care se pune atunci este asta: în raport cu ce anume megalomania Alinei Mungiu-Pippidi funcționează ca un mecanism defensiv? Răspunsul imediat, cel

feminist, este deja prezent în carte, dat chiar de AMP: aceasta povestește câteva episoade în care, ca femeie tânără, a trebuit să țină piept presiunii unor grupuri de bărbați mai în vârstă și în poziții de putere (această observație fiind însoțită totodată și de un comentariu autoironic despre lipsa atributelor feminine standard ce sunt așteptate de la o femeie într-o societate patriarhală). Deci megalomania este justificată aici ca un mecanism necesar de a răzbi într-o lume a bărbaților – o interpretare ce mi se pare plauzibilă.

Pe de altă parte însă, această megalomanie pare că ascunde un eșec. Cartea e interesantă până la urmă, pentru că documentează cariera unuia dintre primii ONG-iști locali post-1989. Împreună cu Monica Macovei, Renate Weber, Cristian Preda, Mircea Toma, Cristian Pîrvulescu și alții, AMP este un produs tipic al tranziției postcomuniste. Prea tineri pentru a se putea bucura de prestigiul intelectualilor umaniști formați în comunism (celebrul grup de la Păltiniș, dar nu numai), acești ONG-iști și-au construit reputația ca agenți ai schimbării postcomuniste. Legitimându-se prin competențe tehnice, de experți (dobândite din mers, în practica tranziției), ei au avut atât instrumentele, cât și dorința de a se implica în reorganizarea instituțională a societății într-un mod în care „boierii minții” nici nu puteau, nici nu doreau să o facă: au devenit ONG-iști, figurile principale ale „societății civile”. Din această postură au reușit să obțină o semnificativă influență politică locală (unii fiind apoi recrutați în rândul politicienilor, precum Macovei, Weber sau Preda), dar și o anumită legitimitate morală, ei fiind văzuți și drept garanți, și drept arbitri ai transformărilor democratice. Acest dublu rol (de participant la schimbările tranziției și de evaluator al acestora) a dus la accesarea unor fonduri semnificative (în special în perioada de preaderare la UE), precum și la câștigarea unei anumite staturi internaționale, ei reprezentând cureaua de transmisie între situația locală și instituțiile internaționale. Deopotrivă interni și externi procesului de transformare, nici nu au putut fi trași la răspundere pentru eșecul social al tranziției, dar nici nu au putut să își asume – altfel decât frizând megalomania – realizările acesteia. După 25 de ani, acestei generații de ONG-iști – la nivel individual foarte realizată – pare că i s-a epuizat rolul istoric pe care îl avea de jucat. Mai mult, însăși traiectoria membrilor săi pare a fi o tranziție perpetuă între aspirație și realizare, între status academic și putere politică, între prestigiu și bani, între funcții politice relevante și slujbe de experți bine

plătite. AMP este un personaj simptomatic în acest sens, poate cel mai vocal și mai reprezentativ.

O ultimă observație: în toată cartea, AMP vorbește despre cât de prost se fac lucrurile în România și despre cum, spre deosebire de alte locuri, în România nu există specialiști și profesioniști. Modul în care este realizată cartea este un exemplu în acest sens: plină de greșeli de redactare, prost îngrijită, tipărită aiurea, fără nicio lectură profesionistă înainte de a fi trimisă la tipar – exact caracteristicile lucrului românesc prost făcut. AMP nu prea pare deranjată de acest fapt, de moment ce nici măcar nu pare să mai fi trecut odată prin propriul text pentru a îndrepta greșeli de redactare evidente. De unde se vede că disprețul față de situația locală nu poate funcționa decât printr-un dublu standard.

Florin POENARU

JEAN-LUC NANCY

Banalité de Heidegger

Paris, Galilée, 2015

Garda moare dar nu se predă. Publicarea recentă a *Caietelor negre* i-a convocat pe heideggerienii din toată lumea – nu și de la noi însă, unde (re)descoperirea fascismului heideggerian nu pare să constituie o surpriză sau o sursă de stânjeneală pentru discipolii săi – la o mare și dureroasă problemă: cum să mai salvezi onorabilitatea gândirii maestrului din Pădurea Neagră, când ultimele manuscrise ne-o dezvăluie ca fiind, chiar și în momentele ei cele mai sincere, dedicate, adică, exclusiv intimității sertarului propriu, atât de impregnată de antisemitism și mustind de reacționarism? Ei bine, încă se poate. Sau cel puțin se încearcă. Strategia nu e nouă, și ea merge în continuare pe schema de manual a denegării: *je sais bien, mais quand même*. Și chiar dacă linia frontului a fost sensibil deplasată în ultimii ani, chiar dacă vechi redate ale acceptabilității heideggeriene au fost iremediabil pierdute, bătălia e câștigată totuși atâta timp cât în mijlocul acestui vast câmp de ruine, de foste cetăți ale Gândirii demascate și, implicit, abandonate drept cazemate ale fascismului, mai putem salva fie și-un petic de-obraz filosofic și mai putem înfige în el drapelul pur al lui *quand même*: și totuși, Heidegger a fost mai mult dect un simplu textier al fascismului, un veritabil gânditor profund și original.

Iar dacă tot am reușit să decupăm acest petic de imunitate, de ce să nu clamăm și victoria: ba mai mult, Heidegger a fost chiar gânditorul care ne furnizează armele prin care putem înțelege – și în felul acesta putem combate –, la adevăratul său nivel, al istorialității ființei, nazismul și grozăviile-i aferente. Ceea ce face Jean-Luc Nancy în *Banalité de Heidegger*.

Pe de o parte, deci, *on sait bien*: știm deja mult prea bine că Heidegger era antisemit, iar *Caielele negre* ne-o reconfirmă dincolo de orice posibile dubii. Este, desigur, ceva ce ține de „banalitatea doxei antisemitismului așa cum circula în Europa anilor 1920-1940”, și care l-a contaminat, din păcate, până și pe Heidegger. Însă acest antisemitism banal – cu atât mai grav prin banalitatea sa – este supus, la Heidegger, unui proces de sublimare. Literalmente: „*il recueille l'ordure banale à des fins supérieurs. Ce qui veut dire qu'il reconnaît une vérité supérieure de l'antisémitisme, (...) à ce point supérieure qu'elle ne peut même pas être publiée sans être associée aux critiques du nazisme...*”. I.e.: ca urmare a operației de sublimare filosofico-ontologică, antisemitismul lui Heidegger devine atât de sublim, încât, în comparație cu el, naziștii în carne și oase sunt niște simplii vulgarizatori, iar Heidegger devine practic, în raport cu ei, un veritabil disident. Strategia e ingenioasă, dar nu lipsită de riscuri. Căci această sublimare filosofică a antisemitismului banal are și efectul opus, pe care Nancy nu are cum să nu-l recunoască: tocmai acea perspectivă filosofică prin care simplul antisemitism rasial, „vulgar materialist” devine „arhifascism original” și „antisemitism istorial”, riscă acum să devină impregnată, contaminată, în chiar principiile și conceptele ei de bază, de antisemitism. Dacă adâncimea filosofică e cea care salvează fascismul heideggerian de banalitate și îl ridică la nivele istorial-ontologice, partea proastă, efectul advers e că toată teoria istoriei ființei, întregul mecanism intim al gândirii heideggeriene riscă să ruleze pe bază de fascism. În speță, figura „evreimii mondiale” devine un concept-cheie, fundamental în toată teoria heideggeriană a istorialității și apusului lumii occidentale. „*Il fallait donc que se détruise l'agent de la destruction occidentale. Tel est l'aboutissement de la logique historico-destinale...*”. În fața acestei înrădăcinări atât de profunde a antisemitismului în chiar miezul filosofiei istorice a lui Heidegger, până și un curator atât de devotat ca Nancy mărturisește că „*on reste sans voix*”.

Dar totuși. Totuși mai putem scoate cămașa. Și Jean-Luc Nancy încearcă în cel puțin trei feluri – cu cât mai alunecoase și inutil sofisticate, cu

atât mai bine, pentru că, așa cum spuneam, atâta timp cât nu e categoric, indubitabil pierdută, bătaia pentru onorabilitatea obrazului heideggerian e câștigată. Prima strategie e aceea a ricoșeului: de a arăta, altfel spus, că antisemitismul lui Heidegger era ceva atât de banal, încât îl putem găsi peste tot, de la Marx la istoria creștinismului și a modernității occidentale, trecând prin vecinii imediați de catedră și de colibă ai gânditorului. A doua cale de ieșire constă în a arăta cum, „*par un tour paradoxal qui ne manque ni de piquant ni, surtout, d'amertume*”, tocmai prin Heidegger s-a impus în filosofie, ulterior, o gândire (de la Levinas la Deleuze și Derrida) reverențioasă față de Celălalt, precum și, nu mai puțin, o concepție a evreității drept o alteritate chiar mai seducătoare decât plictisul paradigmei noastre grecești. (Ceea ce-i adevărat, doar că nu neapărat îl salvează retroactiv pe Heidegger, cât aruncă o lumină problematică tocmai pe turnura alteritară a acestor filosofii.) În fine, ultima strategie și ultimul cuvânt al cărții: salvarea intenției originare a gândirii lui Heidegger de realizarea ei, ceea ce coincide cu salvarea unei filosofii cu adevărat antifasciste din chiar ruinele aparentului fascism heideggerian. Și asta pentru că, în fond, nazismul nu este decât ultima întruchipare a metafizicii, a *Gestell*-ului și a modernității occidentale, iar Heidegger e, în esența lui, în intențiile lui din păcate trădate atât de adesea de punerea lor în practică, chiar cel care ne-a așezat, de la bun început, pe acest drum nesfârșit dar necesar al destrucției ontologiei și al depășirii metafizicii. Deci victorie. Cu promisiunea de „la revedere”.

Poate că aici – în această victorie fulgerătoare, în care salvarea e scoasă din mânecă la capătul unui șir presărat doar cu înfrângeri, cedări și retrageri strategice – atingem o limită obiectivă a acestui gen de abordare direct politică a textelor heideggeriene și ni se dezvăluie, în schimb, necesitatea unei abordări propriu-zis filosofice: pentru că mai gravă chiar decât banalitatea remarcilor sale naziste este, din punct de vedere filosofic, tocmai pompoasa, emfatica banalitate a invocațiilor și incantațiilor heideggeriene care, pentru Nancy, au exact rolul opus, de a salva prin profunzimea lor nemărginită onoarea filosofică a marelui mic antisemit: „al doilea început ce nu poate începe până nu se termină primul început”, „deplierea Occidentului în starea sa prezentă de dezrădăcinare”, „obiectul-mașinal care orbește omul modern până în punctul în care ființarea, adevărul și ființa îi sunt refuzate” etc. Desigur că Heidegger nu era neapărat extraordinar de original în fascismul său,

practicând mai curând, ca tot vecinul, un antisemitism de duzină, prins și îmbibat de banalitatea timpului său. Problema e însă că nici ca filosof al „modernității”, „istoriei destinale” și „apusului Occidentului” nu e mult mai îndepărtat de pluton. Iar între cele două aspecte – banalitatea antisemitismului și „originalitatea” gândirii sale –, oricât ar încerca ultimii curatori ai muzeului Heidegger să le țină separate, există o legătură ireductibilă, aproape logică: cine discută istoria în termeni de „evreime mondială”, cine acuză „derasializarea și autoalienarea popoarelor într-o unitate indistinctă [privată de] spațiul de decizie în vederea ființei” și proclamă, implicit, „necesitatea unui popor pentru a pune în operă întreaga dispunere decisivă a istoriei-destin”, nu are cum să surprindă ceva relevant din „istorialitatea” și „destinalitatea” – *i.e.* materialismul istoric al – lumii occidentale, epocii moderne sau ființei umane în general. Unii își confecționează apăsătoarea și dificil risipibila „stare de ascundere” a lumii chiar cu mâna conceptelor lor.

Alex CISTELECAN

PETRU NEGURĂ

Nici eroi, nici trădători. Scriitorii moldoveni și puterea sovietică în epoca stalinistă

traducere de Gabriela Șiclovă, Chișinău, Cartier, 2014

Studiul lui Petru Negură reprezintă o analiză bourdieusiană a formării și funcționării câmpului literar moldovenesc în timpul stalinismului, precum și a transformărilor lui ulterioare. La bază o lucrare academică, volumul este bine documentat, folosind date de arhivă din România, Republica Moldova și Rusia, lucru mai rar accesibil pentru cercetători. Cartea explorează impunerea realismului socialist în Moldova, dar totodată, prin acesta și uneori împotriva sa, crearea unei identități sovieto-moldovenești prin intermediul literaturii. Analiza lui Negură se concentrează asupra traiectoriilor istorice și biografice ale principalilor autori, dar oferă și o analiză a conținutului operei acestora. Capitolul V („O interpretare a literaturii moldovenești din perspectivă discursivă”) – care pe urmele Katerinei Clark (*The Soviet Novel. History as Ritual*) oferă o analiză detaliată a principalilor tropi ai realismului socialist moldovenesc – este și cel mai reușit.

Chiar titlul volumului indică însă obiecția ce se poate ridica studiului detaliat al lui Negură. *Nici eroi, nici trădători* exprimă încercarea autorului de a muta discuția din zona maniheistă privind responsabilitatea autorilor din perioada comunistă în raport cu puterea politică. În versiunea postcomunistă (și anticomunistă) a istoriei, scriitorii au fost fie colaboratori, fie dizidenți, fără cale de mijloc, operele lor fiind complet lipsite de valoare poetică, având doar încărcătură politică. Răspunsul lui Negură la această dihotomie este de (re)integrare a operelor realismului socialist (și a autorii lor) într-un câmp social mai amplu, care cuprinde atât comanditarii politici, cât și consumatorii (publicul larg, elevii prin intermediul manualelor școlare etc.), această fandare teoretică având rolul de a dedramatiza relația scriitorilor cu puterea politică. Însă recursul la sociologia literaturii (salutar pentru a ieși din eternele lupte culturale ale anticomunismului) nu poate escamota cu totul discuția despre relația literaturii cu puterea politică. Identificând o autonomie foarte limitată a câmpului literar în raport cu cel politic (care pare că reușește să își subordoneze toate sferele vieții), Negură rămâne în orizontul interpretărilor totalitare despre stalinism și comunism în general. *Nici eroi, nici trădători*, în stalinism scriitorii – precum toată lumea – nu pot fi decât niște victime.

Florin POENARU

PETRE PANDREA

Memoriile mandarinului valah: Jurnal (Volumul I)

București, Vremea, 2011

În comparație cu majoritatea contemporanilor săi din cultura și politica românească a primei jumătăți de secol XX, Petre Pandrea (1904-1968) ar putea părea azi una dintre figurile luminoase ale epocii. Fiu de târgoveți olteni, face Liceul Militar de la Mănăstirea Dealu (liceu de elită al vremii, care-l avea director de studii pe Nae Ionescu). După o licență în drept la București (1926), urmează studii doctorale în drept și filosofie la Berlin, Paris, Roma, Viena, Praga și Budapesta. Simpatizant al Revoluției Ruse încă de la început (cititor asiduă al ziarului pro-bolșevic *Arena*), Pandrea și-a consolidat vederile de stânga în anii petrecuți prin marile capitale europene – la Berlin se împrietenește, bunăoară, cu Lucrețiu Pătrășcanu (cu a cărui soră avea să se căsătorească ulterior) și cu Gheorghe

Dimitrov (pe care avea să-l apere în 1933 în procesul legat de incendiarea Reichstagului).

Deși – spre deosebire de frații săi, Iancu și Tudor – n-a devenit niciodată comunist, a rămas consistent un democrat de stânga într-o perioadă de mari transformări politice profund ostile stângii democratice, atât înainte cât și după 1945. Vederile sale politice s-au manifestat explicit în dubla sa calitate de ziarist și avocat. Ca ziarist, a scris pentru principalele publicații de stânga din perioada interbelică: *Adevărul*, *Dimineața*, *Dreptatea*, *Viitorul social* ori *Stânga* (pe care l-a înființat în 1932 împreună cu Alexandru Sahia și Petre Țuțea și al cărei tiraj atinsese la un moment dat 80.000 de exemplare!). Mai mult, într-un climat intelectual tot mai fascizant, în 1933 publică la Editura Adevărul un inedit volum de pamflete antinaziste – *Germania hitleristă (Trei luni la Berlin. Documente – Idei – Oamenii)*. Ca avocat – autoproclamat „medic de leproși penali” – apără între 1933 și 1944 cele mai indezirabile categorii de oameni din România acelor ani: pe evrei și pe comuniști. Pandrea menționează, bunăoară, salvarea de la moarte a unui lot de 300 de comuniști și evrei într-un proces la Curtea Marțială de la Craiova (anul nu e precizat), unde ar fi beneficiat de ajutorul eroicomic al profesorilor locali, „care au chemat pe soțiile judecătorilor, amenințându-le că le lasă copiii corijenți sau repetenți dacă soții lor vor dezonoara Craiova transformând-o într-un nou Katyn” (p. 121).

După 1945, Pandrea a început să apere membri PNT, ceea ce, foarte probabil, i-a și atras prima întemnițare în pușcăriile staliniste, în 1948. Deși s-a încercat plasarea lui în „lotul Pătrășcanu” condamnat în același an, Pandrea nu a fost niciun moment anchetat și judecat, însă a petrecut patru ani la Aiud, Ocnele Mari (unde a prezidat „Academia de sub pământ”), Uranus, Jilava, Malmaison și Pitești. Odată eliberat în 1952, refuză să pactizeze cu regimul stalinist, ceea ce-i aduce marginalizarea socială și profesională. Continuă totuși să pledeze intermitent, fiind suspendat din barou și repus în drepturi în repetate rânduri. Apără îndeosebi persecutați religioși (neoprotestanți, pravoslavnici, ordine călugărești), ceea ce evocă dacă nu o convertire (nu a fost niciodată un credincios propriu-zis), cel puțin o reorientare interioară – reflectată din plin și în paginile volumului de față – dinspre politic spre spiritual, dinspre public spre privat, dar și dinspre stânga spre dreapta, după cum vom vedea

mai jos. Destinul tragic al lui Pandrea continuă cu o nouă înțemnițare, de șase ani, pe temeiurile nefondate specifice epocii („uneltire contra ordinii sociale”, „agitație contrarevoluționară”, „defăimarea organelor de stat” etc.). Eliberat în 1964 în urma amnistiei generale, moare patru ani mai târziu pe un pat de spital din București.

Acest volum de memorii/jurnal, scris în libertate între 1954 și 1956, are două dimensiuni distincte: una biografică și monografică, iar alta reflexivă, cu tente moraliste și cvasifilosofice. Ușor de intuit care e mai interesantă. Relatările lui personale și bârfele culese de pe la alții redau un tablou bogat și greu de digerat al lumii intelectuale și politice din România deceniilor patru, cinci și șase ale veacului trecut. Caustic când nu de-a dreptul grobian, de un sever subiectivism (resentimentul față de Mihail Ralea devine monoton de la un punct încolo), Pandrea schițează portretele mai tuturor numelor sonore din epocă și mai toate sunt târâte prin noroi. O listă selectivă: Regele Ferdinand „trăia cu țișcările aduse în iatacul lui de generalul Enache Nicoleanu, prefectul Poliției Capitalei, sau cu actrițe la modă” (p. 95), în vreme ce Regina Maria „se distra cu Barbu Știrbey și cu ofițerii francezi, în compania Cellei Delavrancea, pe la spitalul de la Coțofenești, incendiat de ofițeri români geloși pe cei francezi, fiindcă au zărit, noaptea, pe regină goală, suită pe Cella Delavrancea” (p. 95-96); înainte de abdicare, Carol al II-lea „avea intenția să mai lanseze câteva împrumuturi, ca să-și consolideze finanțele în străinătate, fiindcă făcea depozite masive” (p. 354), iar succesorul său, Regele Mihai, era „un fonf, un găngav și un nărod” (p. 323); dacă Mihail Ralea și Camil Petrescu erau niște oportuniști dornici „să participe la viața celor 300 de familii oligarhice ale fiecărui regim” (p. 49), atunci Tudor Arghezi „joacă pokerul politic, așa cum este obligat să joace orice artist sau măscărici, dar el joacă cu o scârbă vizibilă” (p. 79); comuniștii Herbert „Belu” Silber și N. D. Cocea „erau în solda tuturor Serviciilor Secrete și publice, lucrând în acord, cu bucata sau cu toptanul” (p. 100); Virgil Madgearu „a trecut și el cu arme și bagaje la Horia Sima și elabora un plan de redresare financiară pentru legionari, în momentul când a fost ucis de foștii săi elevi, deveniți legionari și neștiutori de marea politică” (p. 107); Mihail Manoilescu era „semidoct din punct de vedere filosofic” (p. 141) și o „eternă divă, dornică să joace un rol de prim rang, chiar de rang secund, dar să joace mereu la rampă” (p. 146); Zaharia Stancu era și

el „un pokerist politic, un cafegiu de Turnu Măgurele” (p. 175), care „s-a repezit după 45 de ani în arta romanului, unde a adus moșcicia ziaristului încult și loviturile omului de teatru” (p. 316); Petre Țuțea, cândva de stânga, „este pentru sterilizarea țiganilor și a jidanilor sau alungarea lor în India sau Palestina” (p. 268), în vreme ce Mihail Sebastian era „agent al Serviciului Secret al lui Moruzov și al lui Eugen Cristescu” (p. 349); Ion Barbu, „ca să se facă din conferențiar, profesor universitar plin, a scris un articol nărod politic intitulat «Slavă ție, Führer!»” (p. 217), iar Mihail Sadoveanu, care „strigase «trăiască Mareșalul valah al lui Hitler», acum striga «trăiască aghiotanta lui Stalin»” (p. 380); în sfârșit, Ana Pauker „își acumula devize în depozite din străinătate, dovedind astfel că nu are încredere în stabilitatea regimului stalinist” (p. 244). Mai puțini șifonați – deși nu imuni la criticile lui Pandrea – ies Lucrețiu Pătrășcanu („hotărât, cu fond delicat și ferm”, p. 44), Geo Bogza („singurul scriitor la ceasul de față în RPR”, p. 69) și Miron Radu Paraschivescu („poet subtil”, p. 309) dinspre stânga, dar și Nae Ionescu („un voios, un afirmator al vieții”, p. 348), Mircea Vulcănescu („de o suavă puritate”, p. 229) și Constantin Noica („un spirit proaspăt, efervescent”, p. 333) dinspre dreapta.

Per ansamblu însă, tabloul e destul de sinistru. Pe de-o parte, pentru că resentimentul colosal al lui Pandrea (parțial de înțeles, dat fiind destinul său postbelic) cuplat cu un temperament evident coleric se exprimă în tușe prea groase, atacuri adesea grobiene și falsuri în toată regula (de pildă, îl face agent secret și comunist pe Sebastian, care n-a fost nici una, nici alta). Pe de altă parte, pentru că – dincolo de umorile și antipatiile personale ale autorului – din aceste portrete reiese totuși un „fir roșu” – coroborat cu alte mărturii din epocă – care, cu unele excepții, pare să străbată de la dreapta la stânga elitele intelectuale și politice ale României primei jumătăți de secol XX – *un oportunism cronic în fața transformărilor istorice*. Această duplicitate funciară, „blestemul cel mare al vieții noastre publice” (p. 177), e perfect ilustrată într-un paragraf despre momentul 23 August: „După Stalingrad, universitarii care premăriseră masacrul au făcut o suplică pentru ieșirea din război și au rămas la catedră. (...) După 23 August 1944, intelectualitatea ar fi pactizat dintru început cu Armata Roșie și comuniștii dacă n-ar fi fost confuzia guvernării cvadripartite” (p. 255). Același oportunism reiese, încă mai concis, din butada atribuită lui Arghezi: „La 23 August 1944, gazetele, revistele și cărțile scrise de intelectualii valahi purtau două versiuni: una cu «trăiască Hitler» și alta cu

«trăiască Stalin»” (p. 379). Din păcate, povestea elitelor românești mereu gata să-i slujească pe puternicii zilei continuă până azi: docile pe timpul comunismului, anticomuniste în plin capitalism neoliberal.

A doua dimensiune a cărții, în care Pandrea își expune viziunea moral-politică despre lume, este, în ciuda condeiului bine șlefuit, profund dezamăgitoare: nu doar naivă („Din analiza *Eului*, nu poate ieși ca orientare morală decât egoismul”, p. 378), ci de-a dreptul reacționară, chiar dacă inconsistent reacționară. În unele locuri, cosmopolit în buna tradiție a stângii: „eram român get-beget și mă simțeam cosmopolit, democrat planetar, xenofil și iubitor de evrei” (p. 289) și „ca european, n-am dreptul de a face discriminări de rase și de nații” (p. 400). În alte locuri, sensibil mai numeroase, multe dintre ingredientele de bază ale extremei drepte românești – *naționalism*: „Poporul valah este un popor plin de vitalități și de sămânță. (...) Dacă sămânța noastră s-a întins până la Salonic, foarte bine a făcut. Macedonia este promontoriul cel mai înaintat al nației noastre și trebuie să rămână așa” (p. 415); *sămănătorism biologist*: „avem, în special, o etică rurală, de o neasemuită frumusețe, în conformitate cu biologia, fuzionată organic cu câteva climate de morală creștină, de un realism fără pustiire materialistă, de o onorabilitate de gentilomi, de o puritate a florilor de crin. (...) Eu îmi ridic paharul pentru menținerea acestei morale țărănești (ospitalitate, toleranță, rezervă, măsură, autolimitare, voieșie, ironie, cultul străbunilor, pomană, bravură civico-militară)” (p. 183); *xenofobie*: „Această legiune străină, conducătoare în Bucureștii veacului meu (...) uzurpează puterea rând pe rând, dansând vals, rumba, polca, tiroleza sau cazaciocul, imaginându-și că ne-au câștigat inimile, fericindu-ne cu doctrinele lor fățarnice și planificările lor economico-financiare, furându-ne bogățiile solului și subsolului, violentându-ne stilul de viață, amestecându-se în viața intimă ca îndrumători. (...) Faptele lor le iertăm, fiindcă le înțelegem: sunt bieți emigranți febrili și obraznici” (p. 107-108); *patriarhalism sexist*: „Femeile contemporane, la mare modă, sunt eunuche voluntar. În loc să facă plozi, se ocupă cu fleacuri profesionale și politice sau chiar de moda adolescentelor” (p. 188); chiar mai mult: „Femeile n-au nici adâncime sufletească și nici altitudine mintală” (p. 336).

Cât au fost aceste vederi profund reacționare produsul vremii, cât au fost expresia unei culturi și a unor elite românești în genere reacționare (ieri ca și azi) și cât au fost rezultatul resentimentului acumulat în anii de pușcărie față de un regim comunist impus, nu-i așa?, de „străini” și

condus pentru o vreme de o femeie (Ana Pauker e poate cel mai denigrat personaj din carte după Mihail Ralea) e greu de stabilit acum. Însă reacționarismul lui Pandrea este incontestabil, venind în contradicție cu imaginea sa de erou apărător al persecutaților din interbelic. Dar chiar și aceasta din urmă e substanțial exagerată. În primul rând, Pandrea omite în mod sistematic faptul că nu a apărut comuniști de unul singur – în multe dintre procesele politice ale epocii, mai cu seamă în cele mediatizate, cum erau cele ale comuniștilor, apărarea avea mai mulți avocați. Bunăoară, în procesul profesorului Petre Constantinescu-Iași din 1936 de la Craiova, principalii avocați ai inculpatului au fost Grigore Iunian și Ion Gheorghe Maurer, secondai, printre alții, de Pandrea, dar și de Lucrețiu Pătrășcanu, Dem I. Dobrescu, Stelian Nițulescu, Osvald Teodoreanu, Ionel Teodoreanu etc. În al doilea rând, nu am găsit nicio referință pe internet la procesul pomenit la început, în care Pandrea ar fi salvat de la moarte 300 de comuniști și evrei; asta nu înseamnă neapărat că e o invenție, însă e destul de probabil ca Pandrea să fi mistificat și acest episod.

Așadar, Pandrea doar *pare* azi una dintre figurile luminoase ale epocii: luciditatea, curajul, integritatea și chiar progresismul său relativ la contextul interbelic sunt inevitabil eclipsate de vederile profund reacționare, fiind o vanitate mistificatoare de-a dreptul agasantă. Pandrea a fost mai degrabă, la fel ca mulți contemporani, un tip contradictoriu – progresist și reacționar, generos și narcisist. Tocmai de aceea azi el poate fi recuperat convenabil de dreapta, fiind un exemplu clasic de om de stânga care și-a spulberat „iluziile stângiste” după ce a trăit pe propria piele „implicațiile practice” ale acestora. Asta nu doar „reconfirmă” vechiul clișeu despre stânga ca apanaj al tinerilor naivi, care apoi se „deșteaptă” la maturitate și devin de dreapta, ci și consolidează echivalarea comunismului stalinist cu stânga (*reductio ad stalinum*): niciodată simplă ignoranță politică, ci unealtă ideologică de mare efect. În România contemporană încă trebuie să te dezici din start de Stalin și Coreea de Nord dacă vrei să critici capitalismul. Totuși, ce e de recuperat la Pandrea dinspre stânga? Desigur, activitatea de „medic de leproși penali”, ce rămâne complet admirabilă în ciuda mistificărilor, dar, poate și mai mult, opera sa publicistică antifascistă, inclusiv volumul împotriva Hitler din 1933, care ar merita din plin reeditat în vremurile tulburi de acum.

Vladimir BORTUN

GEORGIOS PAPADOPOULOS

Notes Towards a Critique of Money

Maastricht, Jan van Eyck Academie, 2011

De la mitropolitul Simion Ștefan încoace, ideea că am putea înțelege natura banilor după modelul limbajului (sau invers) i-a frământat pe mulți. Georgios Papadopoulos nu e decât ultimul din acest șir de martiri. Prin a sa *Notes Towards a Critique of Money*, ceea ce aduce nou tânărul grec în această tradiție nu este, așadar, o nouă schemă de analogie, ci mai degrabă o înțelegere diferită a limbajului. Pentru Papadopoulos, acesta trebuie înțeles pornind de la teoriile lui Lacan și Baudrillard. De pe aceste baze prestigioase (chiar dacă oarecum ireconciliabile), Papadopoulos își trasează o descendență nobilă și presimte un viitor glorios pentru proiectul său: „Critica marxistă a economiei politice a desfășurat mistificările formei marfă; critica baudrillardiană a economiei politice a semnelor a atacat forma semn; în timp ce analiza de față are sarcina de a *combina și duce mai departe* (s.m.) cele două critici ale semnificării și producției, concentrându-se în special asupra banilor, care sunt considerați ca fiind forma organizatoare a ordinii simbolice capitaliste”.

La prima vedere, Papadopoulos pare să-și fi făcut temele în materie de postmodernism. Preliminariile teoretice și inventarul conceptelor sale îi plasează demersul în linia unui constructivism social radical, în care discursul și ideologia (interșanjabile, la Papadopoulos) nu sunt reflecții ale realității, ci sunt cele care constituie realitatea. „Realitatea socială”, ne asigură autorul, „nu este ceva dat, independent de intenționalitatea umană, ci e construită în mod necesar și mediată de către discurs”. Dar chiar și aici, printre aceste intuiții de manual, cititorului îi sunt rezervate anumite surprize. Opoziția lacaniană dintre Real și Simbolic, de pildă, capătă la Papadopoulos aspecte extrem de *interesante*. Ea pare să corespundă distincției dintre natural și social: „Faptele naturale există independent de ființele umane și de atitudinea lor față de realitate, în timp ce lucruri ca banii, guvernele și corporațiile încetează să mai existe atunci când dispar oamenii (...). Tipurile distincte de existență ale naturalului și socialului și, implicit, imposibilitatea de a domestici naturalul prin social și Realul prin Simbolic sunt cele care animă și mențin antagonismul social”. Ceea ce e de două ori ciudat. În primul rând, distincția lui Papadopoulos dintre

natural și social pare mai degrabă o combinație între distincția kantiană dintre fenomene și lucruri în sine și distincția lui Dilthey dintre științele naturii și științele spiritului; în orice caz, ea nu prea are vreo legătură cu opoziția lacaniană dintre Real și Simbolic. Pentru Lacan, Realul e ceea ce există și se manifestă numai în imposibilitatea simbolicului de a-l reprezenta; or, naturalul, mai mult decât socialul, e poate chiar primul obiect de simbolizare și formalizare pentru om. Realul lui Lacan nu e mitologicul copac care se prăbușește în pădure fără să aibă vreun martor, așadar în afara oricărei experiențe umane; ci e ceva mai à la Escher, e, poate, pădurea care se prăbușește în copac. În al doilea rând, ideea că antagonismele sociale derivă din imposibilitatea de a domestici naturalul prin social și Realul prin simbolic are, la rândul său, două consecințe problematice: mai întâi, toate conflictele și antagonismele sociale devin probleme de reprezentare, fiind astfel interne discursului; și apoi, dată fiind necesitatea activității transcendente a discursului în constituirea realității, aceste conflicte devin anistorice, necesare și inevitabile. Teoria lui Papadopoulos ne permite, poate, să explicăm astfel crizele și conflictele recurente din societate; ceea ce devine însă inexplicabil sunt momentele de consens și stabilitate.

De asemenea, la același capitol de gafe de manual, lectura lui Papadopoulos a teoriei marxiste a ideologiei este și ea una – ca să spunem astfel – foarte interesantă. Papadopoulos îi reproșează lui Marx viziunea raționalistă asupra ideologiei, în care aceasta nu e decât o expresie distorsionată a realității și chiar „principalul obstacol în stabilirea unei relații corecte cu realitatea”. Papadopoulos îl plasează astfel pe Marx în categoria idealștilor doar pentru a-l critica de pe pozițiile unui idealism și mai înalt. Din această perspectivă, e clar că ideologia nu poate fi o expresie distorsionată a realității, de vreme ce nu există realitate care să nu fie deja constituită – în mod distorsionat, căci activ – prin discurs. Ideea lui Marx că „principalul obstacol” e nu ideologia, ci condițiile reale care fac această ideologie necesară devine, astfel, oarecum naivă și irelevantă. Care condiții reale?

Cum se raportează, atunci, această eșafodaj teoretic instabil la bani și economie? Foarte simplu: banii, prețurile și, în general, piața nu sunt decât avataarii economici ai mecanismului transcendental al limbajului și semnificării. „Logica prețului și logica semnificării aderă la aceeași formă structurală.” Banii atribuie un semnificant – preț – obiectului

real (fie-mi iertat acest nonsens) și astfel îl constituie, îi conferă o semnificație, în același fel în care limbajul, numind obiectele, le constituie în orizontul sensului. Această constituire simbolică a realității aduce cu sine, ca într-un fel de interpelare ideologică à la Althusser, și momentul identificării imaginare a subiectului. Conform lui Papadopoulos, se pare că-i revine neoliberalismului sarcina de a asigura această interpelare ideologică a subiectului, generând atașamentul afectiv al acestuia la structura simbolică a pieței.

Ce-i rău în asta? A priori, nu-i nimic rău aici, confirmă Papadopoulos. Problema cu discursul economic „nu este că e ideologic, ci că tinde să fie universalizat”. La urma urmei, conform teoriei postmoderniste pe care se bazează autorul, avem oricum nevoie de discurs și ideologie pentru a constitui realitatea și a permite, astfel, participarea noastră în ea. Din această perspectivă, „economismul capitalist este doar una, și probabil nu cea mai rea, dintre posibilele mitologii de care avem nevoie pentru a organiza și explica realitatea socială”. Problema apare numai atunci când această mitologie economică devine hegemonică și universală.

Dar aici apar problemele și pentru Papadopoulos. Trecem cu vederea faptul că, prin definiție, cam orice ideologie tinde să devină universală, hegemonică și să-și șteargă urmele ideologice. Rămâne faptul că, pentru a putea explica această evoluție istorică prin care ideologia economică devine hegemonică, Papadopoulos ar trebui să părăsească, măcar pentru o clipă, domeniul dinamicii interne a discursului și să caute un punct de ancorare în niște condiții istorice, materiale, reale. Pentru o clipă, într-adevăr, Papadopoulos flirtează cu această posibilitate: „Discursul economic pare să se fi emancipat de politică și cultură (...). Globalizarea, imperialismul, marșandizarea, alienarea, raționalizarea și birocratizarea sunt câteva manifestări ale intensificării integrării economice”. Dar asta-i tot, aceste șase cuvine, șase clișee (globalizarea ș.a.m.d.) sunt tot ceea ce Papadopoulos oferă ca explicație istorică. După care se refugiază din nou în a priori-ul discursului, căutând aici o explicație imanentă pentru hegemonia ideologiei economice. Aceasta se găsește, pare-se, în faptul că valoarea pe care o exprimă banii este vidă și goală. „Vacuitatea valorii economice, consecință a autoreferențialității valorii în general, face ca operația banilor să devină dominantă.” Dar asta e și mai problematic. În primul rând, Papadopoulos nu oferă niciun argument în sprijinul ideii că valoarea economică este una goală. Cu siguranță, nu așa stăteau lucrurile

la Marx: aici, valoarea ascunde și dezvăluie totodată o anumită relație socială. La Papadopoulos, singura tentativă de argument pare să fie una prin analogie: pentru că la Lacan semnificantul dominant este semnificantul fără semnificație, banii, atunci când devin dominanți, trebuie să fie și ei niște semnificanți goi, fără semnificație. Dar asta înseamnă să pui carul înaintea boilor: valoarea economică nu e dominantă pentru că e goală, ci e goală pentru că e dominantă. În cel mai bun caz, argumentul e circular. Dar problema e și mai groasă de-atât: spectrul istoriei vine din nou să bântuie argumentul a priori al autorului. Căci dacă explicația pentru hegemonia pieței rezidă în vacuitatea valorii economice, atunci discursul pieței ar fi trebuit să fie hegemonic de la bun început; dacă, în schimb, valoarea economică a devenit goală și, astfel, hegemonică doar în urma unui anumit accident istoric, atunci acest accident istoric, și nu logica internă a discursului economic, ar fi trebuit să fie principalul obiect al analizei.

Dar astea sunt probleme secundare pentru Papadopoulos. Preocuparea sa e mai degrabă să crească urgent miza teoriei critice. Ar trebui, spune el, să nu ne mai pierdem vremea cu asemenea chestiuni minore precum critica neoliberalismului și a capitalismului. „Adevărata problemă este de a sfida sistemul producției de sens într-o economie în care semnul și prețul colapsează unul în celălalt (...). Principiul structural e cel care e determinant; regulile de bifurcare și separare ale formei de conținut, dominația semnificantului asupra semnificatului. Putem demasca și înlătura mistificările sistemului socio-simbolic de producție doar dacă această separație este distrusă.” Altfel spus, problema nu este exploatarea sau lupta de clasă; problema e acest antagonism insuportabil dintre semnificant și semnificat, conflictul nesfârșit dintre formă și conținut – și principiul generării lor, care e mecanismul discursului însuși. Problema nu e decât vechea dramă biblică a căderii lumii în păcat și limbaj – și iată cum îl regăsim, din nou, pe anarhistul Papadopoulos în compania preasfințitului Simion Ștefan.

Ne-am putea întreba cum ar fi posibil să chestionăm și să distrugem acest sistem de producere a sensului, acest mecanism discursiv al tensiunii dintre semnificant și semnificat, formă și conținut, în condițiile în care această logică discursivă a fost postulată ca necesară și inevitabilă de la bun început. Papadopoulos preferă să nu abordeze această problemă – dacă nu din alt motiv, măcar pentru că lăsând-o neadresată –, putându-se

lansa în misiunea nobilă și sisifică a unei revoluții care e în același timp necesară și imposibilă. Această revoluție este juisarea totală, absolută, neînhibată de castrarea simbolică. „Singura doleanță revoluționară și, deci, politică, este juisarea (...). Juisarea totală presupune sfârșitul reprezentării simbolice, însă distrugerea codului semiotic este o sarcină imposibilă. Revoluția este imposibilă tocmai pentru că trebuie să sară peste propria-i umbră, pentru că trebuie să treacă dincolo de ordinea simbolică (...) și să transceadă chiar și limbajul.” Interesant, oricum, modul în care scepticismul baudriallardian – care era pus mereu la lucru atunci când era vorba de a dezamorsa încrederea în realitatea unor obiecte și mărfuri reale, cu valoare de întrebuințare și calitate inerentă, dincolo de semnificantul stabilit prin preț – este cu totul suspendat atunci când e vorba de posibilitatea unei juisări absolute de dincolo de limbaj. Cu tot scepticismul și postmodernismul radical al autorului, ideea că juisarea absolută și extralingvistică ar putea fi o simplă proiecție a limbajului nu i se pare demnă de a fi luată în seamă, deși același mecanism de scepticism radical fusese aplicat în mai tot restul cărții.

Din nefericire, după această desfășurare romantică și incendiară, postfața lui Yannis Stavrakakis vine ca dușul rece al unui examen de maturitate. Ni se reamintește aici că, pe lângă lacanianismul nerăbdător, imatur și periculos – pentru că potențial totalitar – al lui Papadopoulos, există și un lacanianism de treabă, matur, așezat, sceptic, într-un cuvânt: liberal. Un lacanianism bazat pe angajamentul reformist „de a recunoaște și explora posibilitățile noului în situații contingente”, și care urmărește nu o „juisare ideologică a închiderii”, ci o „juisare etică a deschiderii”. Ceea ce e, în sfârșit, adevărat: de îndată ce pornim de la ideea absolutului limbajului, putem spera fie într-o imposibilă juisare de dincolo de limbaj, fie într-un bricolaj fără iluzii, fără utopie, dar plin de speranță, în interiorul constrângerilor impuse de limbaj. Între nostalgia revoluției ca obiect *a*, ca obiect care există numai ca deja pierdut, sau reformismul liberal, plin de încredere în scepticismul său binevoitor. Dar ca să fim, măcar o dată, la fel de radicali ca Papadopoulos, poate că în loc să optăm pentru una dintre cele două variante, ar trebui să refuzăm chiar punctul lor de plecare, absolutul discursului. *It's (also) the economy, Einstein*. Realul luptei de clasă.

Alex CISTELECAN

RADU PARASCHIVESCU

România în 7 gesturi

București, Humanitas, 2015

Radu Paraschivescu este un traducător de literatură, fiind însă cunoscut public mai degrabă pentru volumele cu caracter umoristic *Ghidul nesimțitului* (2006) și antologiile de „perle ale tranziției”, precum și în postura de analist de fotbal atât în scris (*Fanionul roșu*, 2005), cât și la televizor. Să o spun direct: Paraschivescu mi s-a părut mereu o combinație între un Pleșu fără haz și un Traian Ungureanu fără talent. În orice caz, ambii figurează ca surse de inspirație și emulație pentru Paraschivescu.

Recenta sa carte reprezintă însă o maturizare față de celelalte, un moment de autonomizare a scriitorului. Glumițele și poantele sunt înlocuite de o perspectivă ceva mai atentă, chiar dacă critica de moravuri și a mentalităților românești – care l-au făcut atât de celebru pe autor – sunt, din păcate, încă foarte prezente.

Ceea ce diferențiază această carte este cu precădere subiectul. Paraschivescu analizează 7 gesturi din ultimii 25 de ani ce i se par definitorii atât pentru tranziția românească, cât și pentru societate în ansamblul său. Tipul acesta de generalizări este perdant din start, dar autorul are meritul că toate gesturile pe care le alege au un tâlc, o semnificație care nu este imediat evidentă. Gesturile au capacitatea de a comunica o realitate dincolo de încărcătura imediată a unui incident particular. Cele 7 gesturi discutate sunt: 1) palma pe care Tatulici i-o dă lui Nicu Ceaușescu în studioul TVR în ziua de 22 decembrie 1989; 2) gestul lui Cornelius Roșianu, crainic la TVR, de a bruia transmisă în direct de la Timișoara din martie 1990, în timpul citirii celebrei proclamații; 3) discursul lui Ion Iliescu de la Romexpo prin care a mulțumit minerilor pentru spiritul civic; 4) decizia unui reporter ProTV de a merge la locuința unui pilot mort în urma prăbușirii avionului și de a o înștiința în direct pe soția acestuia de tragicul eveniment; 5) pumnul tras de Mihai Stoica unui suporter în timpul unui meci de fotbal al Stelei; 6) gestul lui Ioan Becali de a-l scuipa în direct pe un moderator atunci când acesta i-a pus întrebări incomode legate de dosarul transferurilor (pentru care impresarul a și fost condamnat ulterior); 7) ieșirea nervoasă a lui Corneliu Vadim Tudor, care a înjurat-o și i-a aruncat un pahar de apă în față executoarei judecătorești venite să-l evacueze din sediul de partid.

După cum se vede, gesturile sunt foarte eclectice, din diferite zone sociale, perioade de timp și cu adâncimi variate. Modul în care acestea sunt abordate, precum și analiza oferită de Paraschivescu este, de asemenea, foarte inegală. Episodul Mineriadei, în mod cât se poate de previzibil, este tratat în cheia elitist-anticomunistă instituționalizată de rețeaua GDS-Humanitas, care-i înfierează pe Iliescu și pe mineri și deplânge victimele intelectuale din piață, fără nicio minimă încercare de chestionare a acestei dihotomii sau măcar de relativizare a istoriei oficiale transmise de anticomunism. Nimic foarte surprinzător aici, având în vedere *background*-ul autorului. E capitolul cel mai neinspirat din carte, autorul intrând pe un teritoriu pentru care nu este echipat decât cu ochelarii ideologici din dotarea anticomunistă obligatorie.

Episoadele despre pumnul lui MS și scuipatul lui Becali sunt similare, la fel și explicațiile: violența și grobianismul oamenilor din fotbal, sentimentul de impunitate al acestora la adăpostul banilor și bodyguarzilor, dar și complicitatea mass-mediei, care în loc să se solidarizeze cu colegii ultragiați, îi promovează pe agresori în vederea ratingului. În ambele cazuri, autorul încearcă și o schiță psihologică a celor doi bărbați, dar discuția despre tipul lor de masculinitate (și cel format în tranziția post-comunistă în zona fotbalului) se oprește înainte să înceapă. E de reținut, totuși, modul în care Paraschivescu ironizează cu umor pretențiile lui Ioan Becali de a fi un mafiot stilizat după personajele de film interpretate de actorii Robert de Niro sau Al Pacino, de unde și porecla asumată de Giovanni. Paraschivescu are dreptate când observă că Becali e de fapt doar Nelu.

O diatribă împotriva mediei, mai ales a stilului ultratabloidal inaugurat de ProTV este și capitolul despre avionul prăbușit. Paraschivescu reconstruiește foarte bine momentul întâmplării, precum și conținutul materialului prezentat de ProTV, astăzi inaccesibil, dar concluziile sunt sterile. Mass-media caută senzaționalismul și ratingul cu orice preț. Analiza este pregătită de o observație mai subtilă: moartea în România are darul de a transforma instantaneu oamenii obișnuiți în titani, în monștri sacri, demni de o statuie. Mai mult, pentru unii oameni ignorați (pe nedrept) în timpul vieții, moartea abia îi aduce vremelnice în centrul atenției publice, pe care ar fi meritat-o anterior. Problema e doar că această pistă de interpretare nu are nicio legătură și nicio continuitate cu gestul

analizat sau cu interpretarea ulterioară. Probabil că reacția publică la moartea lui Adrian Păunescu ar fi fost mai interesantă.

Capacitatea autorului de a percepe niște momente ce par banale, dar care sunt de fapt pline de sens e subminată în cele din urmă de interpretarea pe care o oferă. Din păcate, în ultimă instanță, pentru Paraschivescu, tot nesimțirea, mentalitățile și firea românilor, dacă nu a oamenilor în general, este explicația ultimă. Astfel, saltul de la un eveniment banal la o explicație de maximă universalitate e prea brutal pentru semnificațiile mai contingente ale gesturilor discutate. Când totul se reduce la natura umană, nu mai există criteriu de departajare între gesturi, oricare ar fi ele.

Cu toate acestea, discuția a trei gesturi din carte este remarcabilă și salvează întregul demers. Ea îl prezintă totodată pe Paraschivescu în postura unui scriitor capabil să facă saltul din genul minor spre un tip de intervenție livrescă ce pare a lipsi din România: o zonă intermediară între derizoriu și lucruri serioase, un tip de scriitură și de tematică accesibilă, dar nu vulgară.

Cazul lui Cornelius Roșianu este interesant nu atât pentru evenimentul în sine (bruierea transmisiei de la Timișoara în zilele tulburi de la începutul anilor '90), cât pentru un moment petrecut ulterior. Într-o emisiune televizată din 2011, acesta încerca să se disculpe pe sine (și pe colegii săi de la televiziunea publică) invocând faptul că ei și-au făcut doar treaba sub comunism și că nu credeau deloc în minciunile propagandistice ale partidului, pe care trebuiau să le recite sub formă de știri. Roșianu adaugă și că trecutul nu trebuie înfiereat, ci înțeles. O poziție care se poate discuta, firește, dar care, în ultimă instanță, este rezonabilă. Însă tocmai această poziție rezonabilă în raport cu trecutul comunist îl descalifică pe Roșianu, cel de la începutul anilor '90. Prin bruiatul făcut transmisiunii de la Timișoara, Roșianu arată că de fapt este gata să se pună în slujba *oricărui* regim, să-și facă treaba chiar și în condițiile în care nu există o constrângere de neevitat. Astfel, devine clar că atitudinea din timpul comunismului nu a fost una pur și simplu impusă de conjunctură, ci a fost manifestarea unei propensiuni. Din participant conjunctural la istoria comunistă, Roșianu și alții ca el apar drept ceea ce sunt: mercenari dornici de a se pune mereu în slujba oricui se întâmplă să fie la putere. Cazul Roșianu arată cum nu trecutul (comunist) determină traiectoria sa, ci modul în care el acționează în prezent schimbă raportarea la trecut. Lui

Paraschivescu îi scapă aceste lucruri, dar are meritul de a aduce aminte și de a pune în scenă foarte bine cazul. Ironia din final (FSN-ul pentru care Roșianu boicotase transmisia merge la negocieri cu Societatea Timișoara) adaugă o notă tragicomică întregii povești.

De departe cel mai interesant text din carte este povestea palmei date de Mihai Tatulici lui Nicu Ceaușescu. Farmecul povestirii și al substratului gestului nu merită stricat cu spoilere, de aceea voi menționa aici doar motivul pentru care Mihai Tatulici se afla la televiziune pe 22 decembrie 1989: în ziua respectivă era programat un film omagial despre Ceaușescu realizat chiar de Tatulici. În jurul prânzului istoria ia o altă turnură, iar cariera ulterioară a lui Tatulici ne va duce întâi la Cluj, în plin avânt al Caritasului, apoi prin diverse televiziuni.

În fine, în ultimul gest din carte îl vedem pe Vadim Tudor pierzând situația de sub control. Momentul poate fi găsit pe youtube, la fel ca mare parte din celelalte gesturi discutate în carte. Vadim Tudor, în stilul caracteristic nu atât pentru el, cât pentru societatea care i-a acceptat și chiar răsplătit astfel de ieșiri, o umilește pe executoarea judecătorească venită să-l evacueze conform prevederilor legale, apoi îi aruncă și un pahar de apă în față. Paraschivescu are dreptate să observe nu doar „nebunia” tribunului, ci mai ales modul execrabil în care acesta s-a comportat public față de femeia de-a lungul timpului – de la Rona Hartner la Oana Zăvoranu, se poate construi o întreagă istorie psihanalitică. Mai mult, această povestire avându-l pe Vadim în centru are un subtext delicios. Unul dintre ajutoarele sale în ziua evacuării este un domn politician trecut prin toate partidele, „cunoscut” însă pentru faptul că în timpul unei emisiuni televizate i-a trântit un pahar cu apă preopinentalului său, o doamnă dintr-un partid rival. Deja se configurează astfel o întreagă istorie politică de gen.

Paraschivescu reușește să indice un potențial mod de intervenție și comentariu, ce poate fi deopotrivă popular și deștept. Această volum e un semn încurajator în această direcție.

Florin POENARU

HORIA-ROMAN PATAPIEVICI

De ce nu avem o piață a ideilor

București, Humanitas, 2014

Se ia o premisă radical idealistă (ideile și schimbul de idei dintre profesioniști sunt cele care susțin și construiesc realitatea socială obiectivă) și se cuplează cu o observație empirică indiscutabilă: deși avem filosofi și cărți de filosofie românești (dovadă succesul de casă al știm noi cui), ele nu creează o școală, o direcție și o piață de idei. Concluzia imediată: atâta timp cât alde Sorin Lavric și alții nu se vor mobiliza să instituționalizeze ideile măștrilor într-o structură de continuitate, dând astfel substanță și fundament realității românești, riscăm ca mâine-poi-mâine să nu mai vedem nimic pe geam și să nu ne mai înțelegem om cu om. Ceea ce n-ar fi tocmai plăcut.

Dar mai există o soluție, pe care tocmai autorul – sau „editorul [său] exemplar” – o pune în practică în acest volum: se ia o carte de acum câțiva ani (*Despre idei & blocaje* [2007], care deja în sine era propria ei reeditare, mai bine de jumătate constând doar din reformulări, recapitulări și anexe), i se lipește o scurtă prefață de actualizare prin reconfirmare și se scoate la vânzare cu un cu totul alt titlu. După care ne întrebăm serios de ce nu avem o piață a ideilor.

Alex CISTELECAN

IOANA PÂRVULESCU (coordonatoare)

Și eu am trăit în comunism

București, Humanitas, 2015

Conform celor scrise de editoare în prefață, scopul volumului este dublu: pe de o parte, răspunde unei nevoi de a reaminti celor care nu au trăit comunismul (și pe care unii îl idealizează) cum a fost de fapt; pe de alta, este vorba de oameni care, întrucât au trăit bucăți semnificative ale vieții lor în comunism, se află la momentul rememorărilor. E poate una dintre ultimele șanse de reamintire. Volumul adună astfel o serie de fragmente de memorie și viniete din cotidianul comunist grupate în câteva teme clasice: statul la coadă, mâncatul, frigul, relațiile de muncă, cele intime, mersul în străinătate etc.

Paradoxal este că deși aceste amintiri sunt personale, în marea majoritate ele reproduc de fapt niște locuri comune despre trecutul comunist. Folclorul urban în care este învăluit de regulă comunismul este acum confirmat de aceste amintiri, care se inspiră din el și îl confirmă. Este evident că amintirile celor chemați să scrie la volum sunt de fapt filtrate și selectate prin grila oferită de această interpretare populară a comunismului. Astfel, și în volumul de față – precum în altele similare: vezi, de pildă, Călin-Andrei Mihăilescu (coordonator), *Cum era? Cam așa... Amintiri din anii comunismului românesc*, București, Curtea Veche, 2006 – amintirile personale nu fac decât să confirme memoria oficială despre comunism. Nu întâmplător, mai toate amintirile seamănă între ele până la detaliu.

Această omogenizare este și efectul poziției sociale a celor care scriu la volum. Fără excepție, participanții fac parte din inteligenția umanistă și tehnică a comunismului; ei vor constitui apoi clasa de mijloc postcomunistă. Evident, perspectiva acestora asupra comunismului – și, mai mult decât atât, practica în sine a rememorării – va fi una foarte particulară.

În ciuda intențiilor sale (de demitizare, de reamintire a ororilor comunismului, mai toate amintirile fiind negative sau în orice caz ironice la adresa trecutului), volumul lasă să se infiltreze totuși o formă de umor. Lucru inevitabil, pentru că amintirile, în ciuda sobrietății celor care își reamintesc și a seriozității cu care tratează subiectul, nu sunt așa de dramatice (cu câteva excepții, ce-i drept). Aventurile obținerii unui pașaport, piedicile publicării unui manuscris sau coada la ouă nu sunt tocmai cele mai teribile lucruri de pe lumea aceasta. E ceva inerent amuzant în lumea comunistă românească din anii '80, trăsătură ce este doar potențată de solemnitatea aproape tragică cu care acea lume este rememorată.

Umorul este pasul imediat premergător nostalgiei. E de așteptat ca următorul astfel de volum anticomunist să exprime o nostalgie nedisimulată pentru comunism ca lume iremediabil pierdută. Atașamentul fantasmatic al anticomunismului pentru comunism (care tot caută reîntoarcerea în trecutul pe care se presupune că-l urăște) va fi atunci total. Deja sunt câteva elemente în acest sens chiar în acest volum: lumea simplă a călătoriei, plăcerea lecturii sau miracolul voiajelor în străinătate sunt câteva exemple. E de așteptat ca lista să crească.

Punctul forte al volumului este materialul foto oferit de Emanuel Tânjală, unul dintre cei mai interesanți fotografi români (înainte de

emigrarea în SUA la începutul anilor '80, Tânjală făcea coperta revistei *Cinema*). El este și unul dintre scriitorii din volum. Contrastul dintre fotografii și texte este definitoriu. Fotografii surprind în ipostaze mult mai complexe, mai ambigue și chiar mai subversive viața cotidiană din comunism, într-un mod complet absent în cazul textelor. Astfel, deși fotografiile trebuiau să fie un simplu suport vizual al textului, ele reprezintă de fapt un contrapunct al acestora, o narațiune diferită: atât despre regimul comunist, cât mai ales despre amintirile livești despre el. Numai un volum anticomunist despre regimul comunist putea oferi atâta plăcere estetică nu prin conținutul său explicit, cât prin contradicția internă pe care se structurează.

Florin POENARU

THOMAS PIKETTY

Capitalul în secolul XXI

traducere de Irina Brateș și Lucia Popovici, București, Litera, 2015

O impresionantă sumă a cliometriei devenită bestseller și tradusă în peste 35 de limbi în numai doi ani. Prin cele o mie de pagini ce fac accesibile grafice și calcule, parțial prezentate în carte, parțial pe pagina electronică a autorului, Thomas Piketty se impune ca noua vedetă intelectuală a mass-mediei. Rămâne de explicat succesul planetar al unui catastif împovărat dedicat istoriei inegalităților economice din veacul al XVIII-lea până în zilele noastre, alături de bilanț figurând câteva recomandări de politici sociale mondiale.

Renumele i-a fost asigurat, fără îndoială, și de omonimia căutată cu lucrarea lui Karl Marx din 1867. Dar Piketty susține într-un interviu din presa anglo-saxonă că nu a citit un rând din *Capitalul* original. Probabil e doar o cochetărie voltairiană, căci un început de dialog este angajat în introducere în legătură cu profetismul apocaliptic al acumulării infinite, iar pe la mijlocul volumului economistul francez își exprimă rezervele în legătură cu capacitatea filosofului german de a înțelege și prelucra datele noii științe statistice apărute în secolul al XIX-lea. Apoi, în concluzie, autorul primului *Capital* e asociat totalitarismului opus libertății pieței, cerută, pare-se, de nevoile a „milioane de indivizi”. Dacă așa stau lucrurile în privința contabilității mizeriei reprezentate de Marx, se cuvin

măcar două vorbe despre mizeria contabilității încarnată de Piketty. Mai întâi, capitalul era la Karl Marx un mod de producție și de organizare socială, de unde amploarea consecințelor filosofice și sociologice ale considerațiilor sale economice. Pentru Thomas Piketty, capital înseamnă averea celor avuți, de unde îngustimea a vederilor sale: cunoașterea sa istorică e mobilizată în întemeierea unei *All Time Forbes Billionaires List*. Literații s-au simțit flatați de referințele „noului Marx” la operele lui Honoré de Balzac și Jane Austin. Însă trimerurile sale au strict rol de exemplu, ratând dimensiunea de „știință socială” pe care scriitura românească o implica în realism, veritabil concurent al unei sociologii aflate la început de drum. Curios pentru un om al calculelor, prin accentul pus pe dimensiunea patrimonială a capitalului, el neglijează aspectul său speculativ, considerat adesea ca un accident, o eroare în administrare, o excrescență cancerigenă controlabilă printr-o bună guvernare. Rolul central al „vieții spirituale” a capitalului era însă subliniat de „primul Marx” încă în *Manuscrisele din 1844*, fiind tema centrală a romanului *Banii* a lui Émile Zola (1891).

Pasiunea pentru cifre îl împinge pe Thomas Piketty spre aberații științifice ca „randamentul capitalului și rata de creștere la nivel mondial din Antichitate până în 2100” sau „randamentul capitalului (după impozite) și rata de creștere la nivel mondial din Antichitate până în 2200”. O minimă lecție marxistă (sau weberiană, dacă prima școală îi displace) – anume, conștientizarea caracterului istoric al relațiilor de producție – l-ar fi scutit de mobilizarea unor concepte care nu au sens pentru veacurile trecute.

Pentru cei încântați de progresismul propunerilor politico-economice ale *Capitalului* lui Piketty, să menționăm aprecierea sa pentru politica de salvare și susținere a sistemului financiar dusă de băncile centrale și guvernele europene în timpul crizei din 2008. Atâta doar că aceste politici au înfruntat voința populară exprimată de urnele islandeze sau grecești. Și au fost pretutindeni trambulina relansării politicilor austeritare.

În concluzie, salutăm pasiunea pentru istorie, rară la economiști, amendând-i limitele. E renașterea ironică a unui voluntarism leninist pus la costum keynesian, care și propune salvarea capitalismului și dominarea lui democratică prin bunăvoința oamenilor de bine.

Claudiu GAIU

ALEXANDRU POLGÁR

Diferența dintre conceptul de piață al lui Heidegger și cel al lui Granel

Cluj, Idea Design & Print, 2013

Oșlefuire a instrumentelor conceptuale pentru a gândi revoluția sub forma unei decizii (în sensul lui Kierkegaard, adâncit de Heidegger) de răsturnare a capitalismului, prezentată sub forma unui studiu subiectiv și academic despre un filosof major al epocii noastre, Gerard Granel (1930-2000). Radicalitatea gândirii e ceea ce rămâne după epuizarea experiențelor politice emancipatoare ale modernității, istovire camuflată tot mai puțin de competiția electoralistă. Ceea ce falsifică aparentele deosebiri politice între o falsă stângă și o falsă dreaptă e temeiul lor comun: Piața ca mod de manifestare al ființării. Piața ca esență a Ființei nu este anunțul unei noi epoci venită după lumea veche, Evul Mediu și modernitate, ci blocarea procesului de constituire a oricărei lumi, căci esența sa este de a refuza orice limitare în numele unei producții infinite. Odată cu marginile ce hotărau lumea, sunt măcinate și caracterele ce defineau cândva diversele tipuri istorice și geografice ale umanității. Cvasilumea noastră rămâne populată de stafiile indistincte a unor mărfuri-producători-consumatori. Granel aprofundează istoria citită de Heidegger sub forma unor noduri de gânduri metafizice în care Ființa se dă ascunzându-se, dar, în interpretarea sa, Ființa își pierde caracteristicile solare, întunecându-se, devenind sursa oricărei limitări ce face posibilă alcătuirea lucrurilor și ființelor. Se preschimbă în Diferență! Deschiderea faptului de a fi în lume, de la care pornea analiza existențială a lui Heidegger, se transformă în rană, buze ale rupturii, oferind uneltele de limbaj necesare pentru a înfrunta direct criza economică, catastrofa ecologică sau excluderea ca anomalii ce devin norma vremii noastre. Contemplarea diverselor sfârșituri ale Infinitului ce nu-și mai oprește re-producterea, sfârșind cu tot ce-i stă în cale!

Claudiu GAIU

TOADER POPESCU

Proiectul feroviar românesc (1842-1916)

București, Simetria, 2014

Cruzimea și obida din *Proștii* lui Rebreanu sau ironia și ridicolul din *Ziua solemnă* a lui Caragiale – un tren ratat și altul oprit – trimit către începuturile feroviare autohtone, cu violența și pasiunile inițiale, de care dă seama Toader Popescu în prezentul său op.

E un tratat despre spațializarea modernității pe meleaguri extracarpătine, studiul îngemănându-se, pentru cititorul amator, cu investigațiile în geografia umană a industrializării, de care se ocupa la sfârșitul anilor '90 Octavian Groza. Spre deosebire de geograf, arhitectul și urbanistul Toader Popescu e mai înclinat spre aspectul voluntarist al creării spațiului, adică mai spre Caragiale și spre descrierea, chiar și ironică, a acțiunii, dar și mai departe de Rebreanu și de analiza resimțirii obiectului modern. În plus, cum ne arată el, în periferia răsăriteană a Europei infrastructura feroviară a precedat uzina. Straturile geologice ale modernității pomenite de autor ar fi poșta, drumul de fier, iar apoi industriile. Dacă mai adăugăm târzia electrificare a țării, avem o cartografiere tehnică a teritoriului, de multe ori lăsată de o parte în favoarea analizei straturilor culturale ale construirii națiunii prin rețeaua de învățământ public și apoi prin radiodifuziune.

E o istorie intelectuală și faptică a căilor ferate române începând cu propunerea unui „drum de fier tras de cai”, înaintată de inginerul Marin din Cernăuți către domnul Moldovei Mihail Sturza (1842), până la monumentalitatea gării Suceava-Burdujeni (1898), expresie a unui război al reprezentativității angajat de autorități la frontiere, prelungire a conflictelor vamale cu Imperiul Austro-Ungar. O jumătate de secol de proiecte abandonate, înfăptuite sau modificate – ce schimbă hărțile și viețile oamenilor pe măsura avansării căii ferate – într-un amestec de voință centralizată guvernamentală, decizie economică a concesionarilor străini și inițiative locale sau interese private. Amalgamul acesta rămâne un discurs secund al cercetării, care privilegiază explicit proiectul unitar al decidentului politic. Slăbiciunea inițială a poziției specialistului a condus la privilegierea câștigului în dauna siguranței. Astfel, istoria feroviară română deține tristul record al celui mai grav accident mondial: Ciurea – 1917, peste 1000 de morți, soldați ruși și români, precum și

refugiați din calea ofensivei germane. Abia în 2004 și din pricina unui tsunami, statistica dezolantă a catastrofelor consemnează un dezastru și mai însemnat pe căile ferate srilankeze.

Vedem de-a lungul cărții decăderea unor capete de linie, ca Botoșani, viața nouă a unor localități odinioară izolate, ca Pașcani, nașterea din glasul roților de tren a turismului pe Valea Prahovei sau a agriculturii în Bărăgan. Avem cronica ivirii urbanismului românesc în cadrele unor comunități puse în fața unui obiect straniu – gara –, de la respingerea inițială până la bulevardele principale ce leagă centrul orășenesc de poarta feroviară a localității. În fine, posedăm o trecere în revistă a apariției „stilului arhitectural CFR” plecând de la reproducerea planurilor unor gări occidentale comandate de concesionari și imitate de băștinași, până la maturizarea unui caracter local datorat gândirii și realizărilor unor Elie Radu, Giulio Magni (proiectantul garilor filobizantine de la Curtea de Argeș și Comănești) sau Petre Antonescu (un gând pentru el în dreptul unor bucolice cantoane sau a actualei primării a Bucureștilor, fostul Palat al Lucrărilor Publice).

La capătul lecturii și a contemplării fotografiilor și planurilor de epocă ne putem întreba: ce rămâne în urmă azi? Închizând volumul și ridicând privirea, vom zări abandonul treptat al „proiectului feroviar”, reapariția concesionarilor, reprezentați lângă vechile clădiri și monumente *ceferiste* de micul chioșc de bilete al noilor exploatare ai căii ferate naționale. Și obsesia unei noi geografii, cea a autostrăzilor, mereu reîncepte și perpetuu celebrate.

Claudiu GAIU

ZOLTÁN ROSTÁS și ANTONIO MOMOC (coordonatori)

Bișnițari, descercăreți, supraviețuitori

București, Curtea Veche, 2013

„Tataie, cum a fost viața dumitale de când te-ai născut și până în ziua de azi?”

Palpitant, relevant și mai ales autentic, ca o călătorie cap-coadă cu Iași-Timișoara. Cam aceeași proporție și aceeași probabilitate să dai peste povești interesante, cu tâlc, utilizabile, sau, dimpotrivă, perorații, banalități și sforăieli interminabile. Tot acest ghiveci consistent de *chit-chat*

presărat cu informație istoriografică e ținut laolaltă, desigur, de pretextul și principiul – atât de venerat astăzi – al experienței directe, contactului imediat, într-un cuvânt: al autenticității. Problema cu genul acesta de experiență a autenticității, comprimată și directă ca-ntr-un compartiment cu ușile închise, este că totuși, la un moment dat, trebuie să mai ieși pe coridor, la aerisire. Munca istoricului sau a sociologului abia de-aici începe.

Alex CISTELECAN

ADRIANA SĂFTOIU

Cronică de Cotroceni

Iași, Polirom, 2015

Carte a fost promovată cu promisiunea că va dezvălui fațete nevăzute ale fostului președinte Traian Băsescu. În schimb, mustește de lucruri cunoscute și panseuri școlarești din Pleșu și Paler. Practic, așa cum reiese din carte, Săftoiu s-a despărțit de Băsescu pentru că acesta era cam nemanierat, cam antiintelectual și că avea o relație mult prea apropiată cu Elena Udrea, care devenise șefa de facto a consilierilor de la Cotroceni. Influența pe care Săftoiu, în calitate de purtător de cuvânt al președintelui, se aștepta să o aibă în Cămară a fost subminată de această blondă care își permitea să stea cu fundul pe biroul președintelui. Asta este marea revelație din carte, marea dezvăluire. Nu scene picante de sex pe la colțuri, nu povești spumoase, nu bârfe, nu dezvăluiri incendiare – doar disprețul superior-intelectual al autoarei față de președinte și față de noua lui companioană. Practic, Săftoiu nu face decât să speculeze în interes propriu mitologia populară cu privire la relația intimă dintre fostul președinte și Elena Udrea. Dar deși pretinde că ar ști mai mult, că ar fi ceva mai mult decât știe toată lumea, până la final Săftoiu dovedește că fie nici ea nu știe nimic, fie nu este nimic de știut. Acolo unde toți ne așteptam să existe o relație sexuală, nu e practic nimic.

În ciuda pretențiilor sale intelectuale repetate insistent pe parcursul cărții, volumul este imaginat pe coordonatele dezvăluirii unui secret bine ascuns, măcar și prin referința la „Caietul albastru”, care ar conține informații importante din vremea colaborării cu președintele Băsescu. Dar în loc de secrete, primim câteva bârfe despre președinte, mici picanterii inofensive. Însă problema cu Băsescu nu au fost ipostazele sale

intime – care pot fi și chiar sunt irelevante –, ci comportamentul public, acțiunile sale politice, nu cele private. Cu privire la acestea, Săftoiu nu are nimic de reproșat. Dimpotivă, din carte Bănescu iese chiar foarte bine: un lider politic care vrea să își exercite puterea câștigată la vot, învățând să navigheze între oportunitățile și limitele funcției, chiar dacă era cam meltean în privat.

Săftoiu, precum fostul ei soț, are cele mai mici șanse de a fi credibilă în rolul de dizidentă și contestatară a fostului președinte Bănescu. Ruptura de acesta nu a venit din motive principiale, ci mai degrabă ca urmare a unor resentimente.

E păcat că Adriana Săftoiu nu a putut ridica conținutul cărții la nivelul așteptărilor publice. Ai fi zis că o persoană obișnuită la un moment dat cu aerul rarefiat al revistelor de cancan ar fi ideală pentru un asemenea demers.

Florin POENARU

OSCAR SANCHEZ-SIBONY

Red Globalization. The Political Economy of the Soviet Cold War from Stalin to Khrushchev

New York, Cambridge University Press, 2014

O incursiune bine scrisă și serios documentată în economia politică a URSS-ului din perioada cea mai intensă a Războiului Rece, care pune radical în discuție imaginea încetățenită a unei lumi bipolare, cu un echilibru tensionat, mereu pe punctul de a exploda, între cele două superputeri și Blocuri geopolitice aferente. În realitate, arată Sanchez-Sibony, istoria schimburilor comerciale ale URSS și arhivele politicii sale economice ne demonstrează că vestita bipolaritate era mai degrabă un construct discursiv, ideologic, convenabil pentru ambii actori principali, dar care, la nivelul economiei cel puțin, ascunde o realitate mult diferită: o încercare constantă a liderilor sovietici de a integra URSS într-o economie mondială tot mai extinsă și mai integrată, profitând astfel de perspectivele de stabilitate și dezvoltare internaționale deschise de *pax americana*.

Odată cu acest mare clișeu – bipolaritatea – pe care revizionismul lui Sanchez-Sibony reușește să-l răstoarne, demersul său are un efect la fel de coroziv și asupra altor aspecte rămase nechestionate din evoluția

Războiului Rece. În primul rând, ideea aparent plauzibilă conform căreia deschiderea economică a URSS ar fi fost o strategie ulterioară, specifică dezghețului brejnevist sau perestroikăi lui Gorbaciov, dar niciodată caracteristică perioadei staliniste. Or, Sanchez-Sibony arată că acest efort de integrare și adaptare la economia mondială din partea URSS este valabil inclusiv pentru acea perioadă de aparentă autarhie a Blocului sovietic din anii '20 până în 1945. Și aici, închiderea și autosuficiența politicii sovietice este nu atât o strategie deliberată, cât efectul nedorit al eșecului strategiei sale de deschidere și cooperare cu marile puteri economice, eșec pentru care răspunzător e tocmai colapsul economic al lumii libere și la care URSS nu poate decât să se adapteze încercând să-l remedieze prin mijloace extrem de asemănătoare celor încercate în lumea occidentală (singurele mijloace permise, în fond, de existența etalonului aur): deflație, reducere drastică a importurilor, austeritate. În al doilea rând, raporturile de presupusă subordonare a sateliților din Estul Europei față de interesele economice ale URSS apar, în urma lecturii, într-o cu totul altă lumină. Nu doar că relațiile economice cu Estul european nu au constituit deloc unul din pilonii principali ai strategiei economice sovietice, dar – mai mult – cele care par să profite de pe urma acestor schimburi privilegiate rezultă a fi chiar țările est-europene, care-i vând Moscovei bunuri prelucrate la suprapreț și cumpără în schimb materii prime subvenționate. Ceea ce a făcut ca sateliții est-europeni să-și traseze strategia comercială în așa fel încât să maximizeze subvențiile comerciale ale URSS, și nu pentru a se specializa sau pentru a dezvolta avantajul lor comparativ. În al treilea rând, o redimensionare similară pare să afecteze și imaginea obișnuită a unui URSS care, în fața închiderii lumii occidentale, ar fi fost obligat să se concentreze pe relațiile economice cu Lumea a Treia și Sudul global. Din nou, în realitate deschiderea către Sudul global a fost mai degrabă inițiativa Sudului – și asta deoarece sovieticii erau o alternativă la presiunile și constrângerile Vestului, afișând o abordare strict pragmatică, care nu cerea sacrificii politice în schimbul ajutoarelor economice și, nu în ultimul rând, nu cerea monedă tare, ca occidentalii, ci admitea și posibilitatea trocului. Chiar și așa, aceste schimburi economice cu Sudul, începute și întrerupte de regulă din inițiativa acestuia, erau mult mai reduse ca volum în comparație cu relația economică a URSS cu Vestul, dar și mult mai neimportante în comparație cu obsesia principală a politicii economice a URSS, și anume normalizarea și dezvoltarea relațiilor cu Occidentul.

Cartea lui Sanchez-Sibony ne dezvăluie astfel un URSS cât se poate de pragmatic, urmărind în relațiile internaționale mai curând avantajele economice decât conformarea sau expansiunea ideologică, și a cărui politică economică se articulează după tiparul neschimbat al celui marginalizat și ostracizat care caută cu orice preț recunoașterea internațională și includerea în lumea în curs de globalizare. Toată această investigație în istoria economică a URSS, altfel riscant de tehnică, este însă fericit presărată cu numeroase anecdote și secvențe picante din memoriile sau minutele ședințelor de decizie ale autorităților economice sovietice. Unele sunt cât se poate de sugestive: de la exemplul tânărului anarhist spaniol, cu care debutează cartea, care încearcă degeaba să-i convingă pe liderii polonezi să întrerupă livrarea de cărbune Spaniei, livrare ce practic submina greva minerilor spanioli, până la revelația pe care Hrușciov o are în Burma, acolo unde, servit fiind cu o bere cehească, ajunge să admire abilitatea cehilor de a scoate profit și din piatră seacă – în speță, exportând alcool într-o țară budistă –, și trecând prin numeroasele exemple de proastă funcționare a produselor sovietice de export, ilustrată, de pildă, în bateria de opt avioane vândută Ghanei, dar care, din pricina defecțiunilor periodice, nu aduna laolaltă nici jumătate din timpul de zbor al singurului avion britanic de-aici.

Una peste alta, un actor economic aparte, stângaci în multe privințe, naiv în altele, neașteptat de franc în unele momente, vizibil neajutorat în altele, dar mai presus de orice, pragmatic în toate celea. O raționalitate economică generică pare astfel să subîntindă până și istoria atât de specifică și particulară a comunismului sovietic.

Alex CISTELECAN

JACQUES SAPIR

La Démondialisation

Paris, Seuil, 2011

Pentru economistul francez, secolul al XXI-lea este definit de refluxul globalizării economice, a reîntoarcerii statelor și a războaielor lor. E un manifest internațional chemând la o demondializare concertată menită să atenueze violențe schimbărilor deja începute. E totodată o solidă lecție de istorie economică contemporană, cu descrirea riguroasă

a celor două valuri ale globalizării și a distrugerilor lor: 1) globalizarea piețelor plasată sub egida liberului schimb; 2) globalizarea financiară a dereglementărilor produse sub egida Fondului Monetar Internațional, Băncii Mondiale și Comunității Europene. Consecințele lor: punerea în competiție și distrugerea sistemelor sociale (indemnizații de șomaj, sănătate, pensii), transformarea imediată a crizelor locale a marilor centre financiare în crize mondiale, austeritatea europeană ca produs al excedentelor comerciale germane. Dacă voluntarismul politic al lui Sapir ne poate lăsa sceptici, volumul e în schimb o documentată răsturnare a mitului încă vii al „bândului comerț”: azi, ca și ieri, nava de război a precedat corăbiile de negustori!

Claudiu GAIU

QUENTIN SKINNER

Forensic Shakespeare

Oxford, Oxford University Press, 2014

O impecabilă introducere în retorica clasică, dar nu una dintre lucrările fundamentale prin care Quentin Skinner a revoluționat istoria ideilor. E un mic capriciu tardiv, ce vine după tomurile sale despre fundamentele gândirii politice moderne (*The Foundations of Modern Political Thought* – două volume apărute în 1978, sau *Visions of Politics* – cele 3 volume de eseuri din 2002). Care putea fi viciul secret al unui intelectual britanic, în afară de deconspirarea sa ca „apostol” al societății secrete *Cambridge Conversazione Society*, leagănul mitic al elitelor intelectuale și funcționărești engleze? Bineînțeles, pasiunea pentru dramaturgia lui William Shakespeare!

Secolul al XVI-lea european este vârsta de aur și începutul declinului culturii retorice. Pe când *La Grande y Felicísima Armada* eșua în încercarea de invadare a Angliei, omul cultivat de la Londra sau Madrid citea scrierile lui Cicero sau Quintilian ca pe niște opere contemporane. În ciuda eforturilor pedagogice și a vastei influențe engleze a gânditorului protestant Petrus Ramus în încercările sale logico-retorice, clasicii latini dau calapodul frazării și reflecției orășenimii primei modernități britanice. Iar dacă ținem cont de caracterul popular al teatrului englez, în opoziție cu izmenile de curte din secolul următor ale lui Corneille sau Racine,

avem o investigație prețioasă asupra răspândirii formulelor juridice în societate. Ba mai mult, teatrul și tribunalul își mai arată odată secretele lor origini comune. Religiozitatea lor străveche e complet abandonată de modernitate, însă între ele apar noi legături discursive.

Chiar așa, de ce un *Shakespeare juridic (Forensic Shakespeare)*? Pentru că, ne explică profesorul Skinner, în comparație cu celelalte genuri clasice ale retoricii – cel demonstrativ, al laudei și denigrării, și cel deliberativ, folosit în adunări publice și caracteristic vieții parlamentare –, *genus iudiciale* rămâne cel mai important. Rezultatul este un manual clasic de retorică ilustrat cu exemple shakespeariene. Nu e vorba de rarele scene de judecată din opera bardului din Avon, ci de construirea discursurilor conform normelor retoricii juridice: vorbirea în fața unui public binevoitor sau în fața unui superior ostil, susținerea unei cauze bune sau a uneia necinstite, alegerea a ceea ce se spune și a ceea ce se lasă deoparte, argumentele folosite și ordonarea lor, gestică și vocea, utilizarea locurilor comune și a surprizei etc.

Limita asumată a volumului este refuzul „interpretării”, a deconstrucției și judecării textului, în favoarea „explicării” caracteristicilor istorice ale scriiturii dramatice. În același timp, comentatorul citește în îndoielile lui Hamlet, contemporane scepticismului lui Montaigne, semnele sfârșitului epocii retoricii, împlinită în scrierile lui Thomas Hobbes și René Descartes, pentru care căutarea adevărului era străină de vechea disciplină a discursurilor juridice. Ce nu găsim în recenta carte a istoricului britanic e conținutul reluărilor formulelor tribunalelor latine. Sau mai precis formulat, ce tip de civilitate și de subiectivitate transportă vechile turnări romane ale discursului? La fel cum protestatarii occidentali din '68 și-au formulat experiențele în limbajul croit de Marx sau de Mao, fără ca prin acesta să re trăiască realitățile istorice ale secolului al XIX-lea sau geografia revoluției chineze, la fel rămâne de căutat sensul actualizării retoricii ciceroniene în Anglia elisabetană. Cartea deschide și spre o meditație asupra raportului dintre retorică și logică sau, mai larg, dintre arta vorbirii și spiritul științific, victoria ultimelor odată cu Revoluția Științifică nefiind atât de clară cum o sugerează Quentin Skinner aici sau în lucrările sale precedente. În veacul antiretoric al lui Descartes și Hobbes, trăiau și creau Comenius sau Baltasar Gracián, renovatori și continuatori ai artei scrisului și vorbirii alese. De regulă, istoria filosofiei îi privește ca pe niște vietăți din altă eră geologică sau îi lasă în seama

„literaturii”. Dar scrierile lor conțin poate germenii viitorului. Nu întâmplător, odată cu epuizarea modelului scientist către sfârșitul veacului al XIX-lea, Schopenhauer și Nietzsche se întorc spre opera lui Gracián sau reconsideră moștenirea clasicismului renascentist. Considerată multă vreme o știință vetustă, retorica revine să adape capacitățile de interpretare ale unor științe umane puse în fața unei lumi pe care uneltele logico-matematice nu mai izbutesc să o descrie.

Claudiu GAIU

ARNAULT SKORNICKI și JÉRÔME TOURNADRE

La nouvelle histoire des idées politiques

Paris, La Découvertes, 2015

Cu impetuozitatea unui asalt de husari, formatul redus al colecției „Repères” o impune, Arnault Skornicki și Jérôme Tournadre întreprind o scurtă și folositoare incursiune în școlile de istoria ideilor politice care domină dezbaterile intelectuală occidentală a anilor 1970-2000. Tinerii pisari francezi își concep *razzia* intelectuală în teritoriile străine ale tradițiilor istoriografiei anglo-saxone, germane sau italiene ca o reconectare tonifiantă a dezbaterii hexagonale încă suferindă de trecerea prin pustie impusă analizei politicului de succesul școlii de la *Annales*.

Prima citadelă prăbușită sub potcoavele analitice este Cambridge – școala contextualismului gândirii politicului, ivită ca reacție la un idealism conservator trăind într-o Republică celestă a ideilor perene și neschimbate de la Aristotel la Raymond Aron, dar și la un marxism gata să uite de viața vorbelor în folosul explicitării oricărei suprastructuri ideatice prin baze economice. Dacă nu e loc pentru examinarea monografiilor lui J. Pocock despre Locke, a lui Q. Skinner despre Hobbes și ale amândurora despre Machiavelli, avem în schimb o densă punere în relație a presupuzițiilor lor intelectuale și a polemicilor filosofice prin care și-au format uneltele de lucru.

Urmează apoi încercuirea unui sistem de fortificații reunite de titlu „Noi abordări în istoria conceptelor politice”, a căror comandanți principali sunt Reinhart Koselleck și Michel Foucault. De partea germană, Arnault Skornicki arată cum dezbaterile istorico-juridico-filosofice la care au contribuit un Hans-Georg Gadamer sau un Carl Schmitt au dus

către marile dicționare ale școlii istoriei conceptuale, ce-și plasează perspectiva în diferența dintre viața trecută și noțiunile prin care cei vechi au resimțit-o și au croit-o în același timp. Același cercetător trece în revistă constituirea metodei genealogice foucauldienne plecând de la tradițiile epistemologiei franceze reprezentate prin *Cuvintele și lucrurile*, înaintând înspre practicile de putere în care sunt încastrate științele (*A supraveghea și a pedepsi*) și sfârșind cu istoria statului modern examinată sub noțiunea de *gubernamentalitate*.

Pentru atacul autorilor studiați până aici, Skornicki folosește artileria sociologiei: nici generalii de la Cambridge, nici geniștii istoriei conceptuale germane sau ai genealogiei începută de Foucault nu ar da seama pe deplin de dimensiunea sociologică pe care înțelegerea gândirii politice o presupune. În căutarea remediilor la acest neajuns, cei doi autori își adună laolaltă forțele pentru a repera pâlcurile răzlețe de scriitori subsumabili unei „Istorii sociale a ideilor politice”, unde-i găsim atât pe nord-americani Charles Camic și Neil Gross, care începând cu anii 2000 au mutat descrierea vieții universitare anglo-saxone din romanele lui David Lodge în monografiile savante despre Parson sau Rorty, cât și pe soții Wood, Neal și Ellen Meiksins, care redau tinerețe interpretărilor marxiste, în ciuda unei abordări canonice care se oprește asupra „marilor figuri” ale filosofiei politice, convenite de două veacuri deja de viață universitară; în fine, mai găsim grila „câmpurilor intelectuale” și a producerii de ideologii sau „*doxae*” dominante, prin care Bourdieu și emulii săi dau seama de figuri ca Martin Heidegger sau Anthony Giddens.

Rezultatul campaniei purtate de autorii prezentei cărțului: o prețioasă hartă, cartografia marilor direcții în mișcare în politica ideilor politice!

Claudiu GAIU

PETER SLOTERDIJK

Mânie și timp. Eseu politico-psihologic

traducere de Andrei Anastasescu, București, Art, 2014

Dacă Hegel a fost filosoful statului prusac în ascensiune, iar Carl Schmitt teoreticianul celui de-al Treilea Reich, Peter Sloterdijk are șanse să devină teologul Germaniei merkeliene și a dominației acesteia asupra Uniunii Europene. Eseul de față apare în chiar anul ascensiunii

Angelei Merkel la guvernare, 2006, în fruntea unei „mari coaliții” ce suspendă dualismul politic german dintre creștin-democrați și social-democrați, alianță întreruptă apoi de decăderea electorală a stângii și reluată în 2013.

Teza cărții e seducătoare: lumea actuală s-a erotizat, în urma eșecurilor revoluțiilor comuniste. Conform diviziunii platoniciene a sufletului, am scoborât la nivelul burții, al poftelor hrănirii și procreării. A fost uitată inima, locul mâniei, al curajului și al orgoliului, loc al politicii prin excelență și intermediind dominația intelectului asupra nevoilor pântecului. Eseul gânditorului german anchetează constituirea unei politici a mâniei, plecând de la monoteismul iudeo-creștin prin care Dumnezeu devine depozitul milenar de furie și resentiment al umiliților, exilaților și exploataților, alambicul unde este elaborată speranța mesianică a unei răzbunări viitoare. În termenii unei economii generale a existenței, propusă de Georges Bataille, creștinismul ar fi banca metafizică a mâniei, promițând deponenților credinței dobânda pedepsirii împilătorilor prin chinurile iadului. Secularizarea cămătăriei papale ne-ar aduce direct la acțiunea comunistă ce reunește actele artizanale ale teroriștilor anarhiști în uzina morții reprezentată de centralismul leninist. Eșecul experiențelor revoluționare încheie secolul al XX-lea și pune punct iluziilor occidentale într-o alternativă la capitalism. Ce rămâne în urmă este o social-democrație „erotică”, adică a apetitelor primare, perfect adaptată epocii, și un conservatorism care îndrăznește să pronunțe cuvintele excluderii: nu este destulă plăcere pentru toți! Sau în limba mai frustă a lui Nicolas Sarkozy, „cartierele trebuie curățate Karcher!”, după numele unei celebre mașini de presiune cu apă, insuficient cunoscute în România pentru a putea înțelege din prima subtilitatea și măsura gândirii fostului președinte francez. În Est, abandonarea politicii mâniei și căderea în apetit s-a manifestat prin scheme Ponzi de tip Caritas-Cluj, ce au dus la anarhie civilă în Albania, afaceri disprețuite în Occident, dar consubstanțiale cu ultimul capitalism speculativ global.

Lipsește ceva? Da, întreaga constituire a modernității, a colonizării și globalizării planetei și a alienării populațiilor devenite mase de producție. Într-o concepție istorică ce se încheie cu scolasticii și reîncepe cu marxismul, nu mai încap descrieri ale violenței alcătuirii capitalului modern. Astfel, Peter Sloterdijk se poate raporta cu seninătate la Andrew Carnegie și filosofia filantropismului burghez ca la o figură a „capitalismului

împlinit ca economie a generozității”. E complet lăsată deoparte sumbra istorie a afaceristului american în distrugerea mișcării sindicale de la sfârșitul secolului al XIX-lea, sau reprimarea sângeroasă a greviștilor oțelari din Pennsylvania. Cu aceste uitări, Sloterdijk poate reflecta senin, solo sau uneori în compania lui Alain Fienkielkraut, asupra normelor conviețuirii civilizate. Trist destin al moștenirii nietzscheene: urmașii lucrează la justificarea codurilor de bună purtare și maniere frumoase!

Claudiu GAIU

MARIUS STOIAN și BOGDAN GAVRILĂ (coordonatori)

România Noului Val

f. l., f. e., 2015

Ce au în comun Andrea Paul, Bobby Păunescu, Claudiu Crăciun, Cristi Danileț și Ina Leonte? Poate că în general nimic, dar împreună cu alți peste 70 de oameni sunt parte din Noul Val, o nouă generație menită să schimbe din temelii România. Manifestul acestui Nou Val a apărut sub forma unei cărți de aproape 600 de pagini, care se nu se găsește decât la evenimente ONG sau corporative, dar care poate fi comandată pe net, prin Bursa Binelui, începând de la 75 de lei bucata. Volumul este prefăcut de Solomon Marcus, iar postfața este scrisă de Daniel Dăianu. Între cei doi se află texte disparate (deși grupate pe 4 teme) în care practic fiecare dintre cei care participă la proiect spune câte ceva din propria experiență sau măcar din aria sa de pricepere. Cartea se încheie cu o biografie a participanților.

Primul lucru care sare în ochi este distanța foarte mare ce separă pretențiile volumului de conținutul efectiv al textelor: cele mai multe sunt superficiale, terne, pline de platitudini, scrise în noul limbaj de lemn ongistico-birocratico-corporato-hipsteresc. Ele repetă și astfel solidifică cele mai comune interpretări legate de trecutul comunist, tranziție, succes, dezvoltarea României, Europa, societate civilă. E drept că nici temele despre care autorii sunt chemați să se pronunțe nu sunt foarte ofertante (industriile creative, noua economie a cunoașterii etc.), fiind calchiate după gândirea șablonardă recentă despre *leadership*, implicare, economii emergente. Unele texte sunt complet infantile, altele ridicole de-a dreptul, cele mai multe autoreferențiale și mai toate strivite sub povara de a fi

originale. Conformismul social și intelectual al intervențiilor este dublat de un puternic elitism cultural menit a justifica distincția pe care și-o arogă autorii: desigur jazz, festivaluri *cool*, filme. Însă toate acestea nu reușesc să mascheze faptul că principalele valori care îi unesc pe cei mai mulți dintre contributory sunt naționalismul, religiozitatea ortodoxă (chiar dacă vag anticlericală), familia, interbelicul și, desigur, neoliberalismul fără perdea în care prevalează individul autonom, determinat, muncitor, întreprinzător, fără scrupule și puternic.

Există desigur și câteva texte interesante, ale unor oameni care chiar au muncit și sunt profesioniști în domeniile lor, care poate ar avea ceva substanțial de spus. Numai că aceștia sunt estompați de efectul general al volumului, de pretențiile proiectului ca atare. Nu e vorba de negara (invidioasă) a meritelor și realizărilor cuiva, nici de critica efectivă a dorinței de a schimba România, ci de codificarea acestora într-un proiect elitist care, deși puternic ancorat în elemente particulare, se vrea universal. Practic, aici este de fapt marea întrebare: care este proiectul pentru țară al acestui Nou Val, planurile și ideile sale, întrucât ele nu răzbat deloc din carte? Planul de schimbare este astfel redus la o operațiune biopolitică: să le dăm mână liberă acestor oameni și lucrurile se vor schimba de la sine. Dacă în anii '90 argumentul suprem era tinerețea, acum acesta este tinerețea dublată de realizări.

Nu este, de asemenea, deloc clar ce anume justifică participarea la acest proiect a celor selectați. Decalajele de pregătire, expertiză, experiență și anvergură sunt flagrante. În timp ce unii sunt profesioniști în domeniile lor, alții se pot lăuda că au terminat facultatea. Unii s-au consacrat în munca lor prin câteva rezultate concrete, alții se pot lăuda că au un loc de muncă într-un ONG (mare lucru și asta astăzi, e drept). În lipsa unor criterii clare, ceea ce pare că îi unește pe toți este interpelarea că formează elita, oamenii de succes, că reprezintă ceva special, o ruptură cu masele și oamenii obișnuiți. Ceea ce pare că îi diferențiază este chiar diferența.

Aici lucrurile însă se complică, dacă parcurgem cu atenție secțiunea biografică de la finalul volumului – o adevărată paradă porno de titluri, școli, diplome, realizări, funcții, instituții și acronime. Cu câteva excepții de traiectorii cu adevărat impresionante, cei mai mulți participanți au biografii cât se poate de neexcepționale pentru lumea în care trăim astăzi: studii universitare și postuniversitare, unele în universități vestice, apoi

urmate de o slujbă. E drept că o astfel de traiectorie nu mai este de la sine înțeleasă în contextul de astăzi, dar nu te poate recomanda ca fiind elită decât în cadrul unei fantezii proprii de diferențiere față așa-zisele mase. De aceea, zona biografică este și locul în care se exhibă cel mai clar provincialismul multora dintre participanți, reflexele de european estic de anii '90, pentru care o călătorie în Occident reprezenta întâlnirea cu civilizația însăși. Sincer, cât de excepțional mai este asăzi un master la Genk, o vacanță în Malaysia sau o bursă de trei luni la Paris sau în Statele Unite ale Americii?

Nu este mai puțin adevărat că această încredere în diplome și titluri, precum și distincția socială pe care trebuie să le ofere, sunt reflexul intelighenției tehnice formate în comunism, care, în lipsă de capital politic sau bănesc, nu putea acumula decât diplome și cunoaștere (opțiune ce s-a cuplat perfect cu principiile de bază ale neoliberalismului, cel puțin în versiunea sa ideologică prezentată în Est). Oamenii din Noul Val sunt produsul acestei concepții, care își clamează astfel dreptul și propria distincție. Trebuie să recunosc că într-un anumit fel rezonoz cu această atitudine și că în ultimă instanță sunt de acord ca titlurile și diplomele ar trebui să genereze ascensiune socială – aceasta reprezintă în definitiv raționalizarea propriei mele poziții de clasă. Pe de altă parte, sunt conștient că acest lucru nu mai funcționează și că toți suntem mai degrabă produsul unor fabrici de diplome care au menirea de a escamota șomajul structural. Aici mi se pare de fapt eșecul acestui proiect: prezentându-se (sau autoiluzionându-se) ca elite, participanții săi dau dovadă de maximă falsă conștiință, în condițiile în care mulți dintre ei fac munci sub pregătirea lor. Efectul acesta se realizează și prin originea de clasă diferită a participanților: de exemplu, Bobby Păunescu sau Andrea Paul cu greu pot fi subsumați unei traiectorii profesionale definită prin acumularea de diplome. Făcând abstracție de ei, Noul Val – în ciuda pretențiilor sale explicite – poate fi considerat și o formă depolitizată, culturalizată de luptă de clasă; sau, altfel spus, negarea acesteia ca încercare de afirmare personală.

Ideea de Nou Val, de nouă generație, de generație așteptată nu este nouă (ea a reapărut constant în modernitatea românească), dar sigur este una profund nedemocratică, inegalitară și individualistă – tot atâtea trăsături ale generației celor care alcătuiesc acest Nou Val. În acest demers se regăsesc ecouri ale mesianismului și fanatismului intelectualilor interbelici cu simpatii fasciste. Ideea de a face o nouă țară, de a construi

pe baze meritocratice societatea de sus în jos este discriminatorie și plină de încălcări naționaliste. Iubirea de țară care ar justifica transformarea ei elitară se transformă inevitabil în ura față de cei mulți care ar împiedica prin felul lor de a fi această schimbare. Textul lui Alex Giboi – directorul general al Agerpress – este relevant în acest sens: degeaba ai elite dacă prostimea își vede de ale ei și nu înțelege.

Și acest Nou Val va trece probabil, la fel ca și celelalte. Fondul social care le generează constant va continua însă. Până la urmă, unul dintre aceste valuri va răzbi. Totul e ca atunci să nu ne înecăm cu toții.

Florin POENARU

LEO STRAUSS și ALEXANDRE KOJÈVE

Despre tiranie

traducere de Ciprian Șiulea și Ovidiu Stanciu, Cluj, Tact, 2014

„Învățați greaca veche” – acesta ar fi fost îndemnul lui Alexandre „Kojève, când Rudi Dutschke, liderul mișcării libertar-socialiste a studenției germane de la sfârșitul anilor '60, i-a pus întrebarea leninistă „ce-i de făcut?”. Răspunsul său e cel mai bun și mai scurt rezumat al dosarul polemicii dintre misteriosul filosof ruso-francez, născut Alexandr Kojevnikov, suspectat de spionaj în favoarea KGB, dar cu siguranță agent secret hegelian, și Leo Strauss, soborul istoric al filosofiei politice, pe nedrept prezentat doar ca maestrul neconservatorilor din SUA. Ce e așadar cu această dispută dintre geniul ascuns al stalinismului filosofic și profesorul consilierilor liberticizi și bombardierofili ai lui George W. Bush? Cu astfel de recomandări, e normal ca sfada lor să se înceapă de la chestiunea tiraniei.

Leo Strauss se întoarce la știința clasică a grecilor și a urmașilor lor pentru a vorbi despre tiranie cu siguranța cu care medicii tratează excrescențele cancerigene. La greci, el găsește nu doar siguranța conceptuală, pierdută de „politologi” și alte specii academic mutante, ci și o reținere a sentimentelor, abandonată undeva la sfârșitul veacului al XVIII-lea, când literatura a apucat-o pe calea brutalității sentimentale, în dauna sfiei clasicilor. Așadar, potrivit profesorului Strauss, dacă cineva are o înclinație mai mare spre tensiunile janeausteniene din *Mândrie și prejudecată* sau *Rațiune și simțire* în defavoarea tulburărilor feodordostoievskiene din

Demonii și alți *Frați Karamazov*, el poate fi fericit. Are mai mari șanse să înțeleagă la prima lectură dialogul lui Xenophon despre tiranie, decât un modern după zece recitiri! Alături de Cicero, autorul grec este marele nedreptățit al preschimbării sufletelor și artei, care a exclus retorica dintre interesele intelectuale și estetice ale modernilor. De aceea, dialogul transpus în română și adnotat de Claudiu Sfirschi-Lăudat are nevoie de lunga expunere magistrală a lui Leo Strauss. Și traducerea și exegeza sunt menite să spargă bariera de neînțelegere, construită de cinci sau zece generații de literați cu simțirea delicată și cu vocații sufleștești ruinătoare.

Pierderea clasicismului datează de la ultimii săi reprezentanți, încă de la Niccoló Machiavelli, care a separat înțelepciunea de moderație și a înlocuit grăitoarele tăceri ale scriitorilor greci cu precepte și recomandări. De aceea, argumentele, falsele piste și elipsele discursului poetului Simonides în fața tiranului Hieron, cei doi eroi ai dialogului lui Xenophon, ar conține adevărata învățătură politică, a cărei puritate s-a pierdut în opera istorică și filosofică compusă de *il Segretario fiorentino*. Printre lucrurile pe jumătate tăcute de Xenophon și strigate în gura mare de Machiavelli ar fi și lecția ascunsă a tiraniei. Deși aproape imposibil de pus în practică, tirania ameliorată este orânduirea politică sinonimă bunăvoinței unui conducător virtuos și fericit. Performanțele unei astfel de cârmui sunt imposibil de atins sub domnia oarbă a legii, într-un stat de drept, cum se spune azi. Ca temă filosofică, tirania e singurul punct din care putem trata despre Lege din perspectiva alterității ei. Doar cel străin cetății poate aborda această temă, doar unul scăpat de constrângerile cetățenești, cum e Străinul din Elea în dialogul platonician *Legile* sau, în cazul de față, un poet itinerant. Tirania relevă natura politicii nesulimenită de culori constituționale. Bunătatea tiraniei rămâne pentru Xenophonul lui Leo Strauss un simplu exercițiu de gândire, guvernantul și filosoful-poet urmând să se despartă după această conversație, unul dedicându-se gloriei persoanei și poate și cetății sale, celălalt plăcerilor căutării înțelepciunii.

Prea bine – răspunde Alexandre Kojève, la turul de forță hermeneutic al lui Leo Strauss –, dar nu-i destul! Simonides ăsta rămâne un intelectual și nu corespunde exigențelor unui filosof sau ale unui înțelept. Adică e unul dintre cei care au o părere critică despre toate, fără dorința de a-și vedea puse în aplicare ideile abstracte. Or, înțeleptul sau filosoful – pentru Kojève e tot aia, în funcție de epoca lor istorică, una a căutării

sau a împlinirii înțelepciunii – e cel care vede situația concretă, dincolo de abstractizări intelectuale sau practice. E mai savant decât politicianul nu numai în teoria constituționalității, ci și în administrarea de zi cu zi a treburilor obștești. Apoi, tirania bună, rămasă utopică pentru antici, e o realitate banală în 1950, când cei doi eliniști se iau la trântă în dreaptă corespondență. Simonides cerea oare ca tiranul să împartă premii și titluri onorifice cetățenilor care excelează în domeniul lor de activitate? E vorba de stimularea emulației stahanoviste în agricultură și industrie. Poetul îi cere lui Hieron ca mercenarii să fie folosiți nu numai pentru paza personală, ci pentru apărarea tuturor cetățenilor de răufăcători și de dușmani externi? Fără îndoială, lucrul a fost dus la împlinire sub forma constituirii recente a unor poliții de stat și a unor forțe armate permanente, ce constituie nucleul mobilizării cetățenești în caz de pericol. Tirania bună există și nu avem decât să facem o vizită în Portugalia lui Salazar, subiect de admirație în anii '40-'50 pentru mulți intelectuali, între care Mircea Eliade.

– De acord cu dictatura luminată lusitană, va răspunde Leo Strauss, dar mărturisește-ne Kojève, adaugă el, când scrii „Salazar”, te gândești de fapt la Stalin?! Și dacă-ți spui gândul până la capăt, continuă el, dezvoltarea NKVD și folosirea lagărelor de muncă, mai sunt parte a bunei tiranii prezente?

Pentru Kojève, Simonides, Xenophon și Strauss ar dori să se retragă într-o grădină epicuriană unde filosofii își piaptână reciproc orgoliul în spiritul unei școli sectare sau într-o Republică a Literelor, unde periodice serbări ale relativismului fac uitate diferențele dintre curente și dogme în numele unor preocupări strict intelectuale ce ne purifică de mizeria politicului. Iată o formă de nebunie și azil autogospodărit! Pentru interpretul francez al operei lui Hegel, există doar Istoria ca unic dialectician ce nu se oprește la turniruri de argumente ca cele dintre Simonides și Hieron sau dintre Strauss și Kojève. Doar ea reglează jocul dintre ideile filosofului și faptele tiranului. Primul gândește în răspărul credințelor comune, celălalt caută să pună în practică primele principii ale metafizicii, adesea cu mijloace represive. Adevărații moștenitori ai doctrinei socratice nu sunt novicii din Academii platoniciene, Liceele aristoteliciene sau Universitățile tomiste sau humboldiene. Sunt Alexandru cel Mare, Cezar și Napoleon, îi numește Kojève! Sub aceste nume se gândește oare tot la

Stalin? Filosofia greacă ne-a lăsat conceptul universal al omului a cărui împlinire politică nu poate fi decât Statul Universal, susține autorul francez, numit în vechime Imperiu. Apoi, creștinismul ne-a dat ideea egalității oamenilor, dincolo de diviziunea antică între Stăpâni și Sclavi și a luptei lor pentru recunoaștere. Destinul comun al Filosofiei și al Tiraniei este de a căuta realizarea Statului Universal Omogen, deja virtual existent încă din vremea lui Hegel!

Avem azi ceva numit globalizare, ca împlinire a colonialismului modernizator și ștergere a diferențelor regionale, Imperiu al Capitalului și al Mărfii, ce nu mai are nevoie de aventurieri tiranici. E Statul Universal Omogen realizat sub forma unei tiranii difuz integrate. Nici măcar sectarismul noocratic al școlilor filosofice, preconizat de Leo Strauss ca formă de rezistență, nu-i mai poate scăpa. Kojève pare să fi avut dreptate. Ne mai rămâne să buchisim elinește!

Claudiu GAIU

WOLFGANG STREECK

Buying Time. The Delayed Crisis of Democratic Capitalism

Londra și New York, Verso, 2014

Există autori care zburdă și epatează în articole, dar care, odată confrunțați cu întinderea mult mai de necuprins a unei cărți, par oarecum istoviți, dezorientați. După seria de intervenții excelente din ultimele *New Left Review*, volumul *Buying Time* îl plasează pe Wolfgang Streeck în acest tipar auctorial. Ceea ce nu înseamnă că-i un volum slab. Dimpotrivă. Dar e totuși ceva mai puțin decât ne-am fi așteptat – și totul, în economia mondială ca și în economia lecturii, ține, în fond și cum vom vedea mai jos, de impactul imprevizibil și incontrollabil al așteptărilor.

Așa cum îi stă bine unui urmaș îndepărtat al Școlii de la Frankfurt, Streeck pornește în evaluarea situației actuale a capitalismului de la o reconsiderare a teoriilor pe care Habermas, Offe și O'Connor le propuneau în anii '70 sub titlul generic de „crize ale legitimării”. Ceea ce era specific acestor teorii – astăzi oarecum uitate, de nu chiar deliberat îngropate – era ideea că, odată ce statul a preluat frâiele capitalului (vezi deceniile de *welfare state* european postbelic), blocajele nu-și vor mai avea sursa în mecanismele obiective ale acumulării capitalului, ci în asigurarea

legitimității politice și sociale a acesteia. Ele vor fi „localizate în câmpul democrației mai degrabă decât în cel al economiei, al muncii mai degrabă decât al capitalului, al integrării sociale mai degrabă decât al integrării sistemice”. Pe scurt, „o criză nu a *producției*, ci a *legitimității*”. După cum se vede, „criza legitimității” constituie o versiune nici măcar foarte actualizată a tezei conflictului dintre capitalism și democrație, în care tocmai progresul celei dintâi și dezvoltarea forțelor de producție (grație cadrului asigurat de *welfare state*) generează așteptări și pretenții – de democrație, de bunăstare – tot mai mari ale acestora, ce nu mai pot încapa în aceleași relații de producție capitaliste. Motivele pentru care această teorie a fost abandonată între timp sunt destul de evidente: pe de o parte, răsturnarea trendului, care părea de la sine înțeles în anii '70, de încastrare a capitalului în societate, prin turnura neoliberală ulterioară; pe de altă parte, soluționarea crizei de legitimitate democratică a capitalismului pe calea neașteptată nu a democratizării, ci a consumerismului. Unde mai pui că această teorie a „crizei de legitimitate” a capitalismului târziu, lansată inițial la stânga, avea de la bun început o stranie rezonanță cu teoriile conservatoare avansate cam în același moment și tot mai insistent după aceea, și care plasau răspunderea pentru apusul civilizației occidentale și moartea ființei (*i.e.* scăderea ratei profitului) pe umerii individualismului, hedonismului și, în fond, așteptărilor nerușinate ale poporului postmodern.

În ciuda acestor neajunsuri, Streeck insistă să repună pe masă și în drepturi depline această teorie ca diagnostic al crizei actuale a capitalismului. Ceea ce avem în fața noastră și în buzunarul propriu astăzi, ne spune Streeck, nu e decât o criză similară de legitimitate, dar cumva răsturnată: un blocaj al compromisului dintre democrație și capitalism, dar care apare nu atât din pricina pretențiilor exagerate ale poporului democrat, ci din cauza așteptărilor tot mai nejustificate ale poporului capitalist. Pe scurt, nu democrația cere mai mult decât poate lăsa de la el capitalul, ca în anii '70, ci capitalul cere mai mult decât poate acomoda democrația – aceasta ar fi criza de legitimitate actuală conform lui Wolfgang Streeck. După cum se vede, adaosul conceptual ce-i permite economistului german să repună în funcțiune teoriile „crizei de legitimitate” și să le repropună astăzi cu semn schimbat este prezumția de *agency* pe care o acordă capitalului, și care le-ar fi scăpat profesorilor săi de la Institutul din Frankfurt. Dacă Habermas & Co. trataseră capitalul doar ca pe un mecanism, și încă unul domesticit, ajuns practic în mâinile

statului, Streeck ne propune să vedem capitalul ca *agency*. Căci, în fond, din anii '70 până astăzi, tocmai la acest potențial nebănuit de *agency* al capitalului asistăm gură cască, la influența covârșitoare, aproape destinală, pe care clasa capitaliștilor o are prin așteptările și pretențiile ei de profit. Asupra necesității teoretice a acestei versiuni de *agency* capitalist vom reveni mai jos. Să urmărim deocamdată unde-l conduce pe Streeck: la trasarea unei istorii concentrate a ultimelor patru decenii de capitalism european, pe care le descrie ca o succesiune de trei forme în care s-a încercat compromisul dintre democrație și capital: statul inflației – statul datoriei (și taxelor) – statul creditării private. Fiecare dintre aceste etape intermediare a durat cam zece ani, marcând un proces de altfel continuu de subminare a democrației de către capitalism – sau, mai exact, cum am văzut, de către capitaliști. Ultima formă – statul creditului sau poate statul pe credit – este și cea mai găunoasă din punct de vedere democratic, din moment ce *constituency*-ul popular și suveran este aici cu totul neutralizat de către *constituency*-ul transpolitic al creditorilor, poporul piețelor (*Marktvolk*). Ei bine, afirmă Streeck, Marea Recesiune declanșată în 2008 reprezintă tocmai epuizarea acestei a treia forme de compromis social european. Ceea ce nu înseamnă, desigur, că nu se vor propune și altele: dar ele vor fi, de-acum, tot mai explicit antidemocratice și vor merge în direcția hayekizării complete a cadrului politic instituțional, izolând cu totul capitalismul și economicul de orice intervenție socială și pretenție de redistribuire. UE reprezintă deja instituționalizarea acestei forme de postdemocrație (integrare în capitalul mondial prin liberalizare supra-națională), și nimic nu dă semne că s-ar întoarce din drum. Capitalismul, cel mai probabil, va supraviețui, dar cu prețul democrației.

Aceasta este concluzia amară cu care sfârșește analiza lui Wolfgang Streeck și cu ale cărei tonuri funebre nu putem să nu fim de acord. Dar în ce privește modul în care ne este livrată, rămân câteva semne de întrebare. Există, în primul rând, un risc – probabil previzibil – ce n-a întârziat să fie confirmat: și anume că, odată cu recuperarea teoriilor „crizei de legitimitate”, va fi recuperată și aceea tendință sau rezonanță conservatoare inerentă diagnosticului lor. Ceea ce ajunge să se manifeste la Streeck în nuanțele patriotice, fiind explicația în fond atât de *mainstream* pe care o oferă în cele din urmă pentru problemele Uniunii Europene, care s-ar datora, se pare, faptului că Germania, oricât ar vrea, nu poate totuși să arunce cu bani în neștire în periferiile care n-au de gând să devină odată

competitive și responsabile. E, altfel spus, ciudat cum, în același timp în care Streeck respinge teoria celor care spun că prea multă democrație și redistribuție au provocat criza economică din 2008 (prin explozia creditelor imobiliare neacoperite), creditează totuși viziunea conform căreia UE se prăbușește tocmai din cauză că a încercat să ia de la bogați și să dea la săraci, ceea ce, *hélas*, deși ar mai vrea, nu mai poate: „*the EU took on too much in its attempt to pacify the periphery*”, „*the fiscal crisis of the European state system may be described as resulting from an overextension of the European Union as a «civilian power»*”, care s-a dovedit incapabilă, în cele din urmă, „*to eradicate the premodern feudal legacy that still blocks the path to Eurocapitalism*” – încă zece pagini să mai fi avut cartea și ne trezeam scoși din UE, realocați în barbaria non-europeană. Cele 100 de miliarde de euro profit pe care Germania le-a obținut *din criza* grecească și *bail-out*-urile pe care li le-a oferit cu atâta generozitate nu par să fi ajuns la cunoștința lui Streeck. Acesta e riscul atunci când începi să descrii societatea în termeni de *public choice theory* și joc al așteptărilor: nu mai știi ce așteptări contează și cine pretinde prea mult: capitalul sau poate că, totuși, chiar cei pe care îi flămânzește.

Ceea ce ne conduce la a doua problemă. Dacă rezonanța conservatoare a vechilor teorii ale crizei e bine-mersi recuperată, așa cum am văzut, ea este cu atât mai mult potențată prin chiar bonusul conceptual propus de Streeck: ideea de *agency* a capitalului, aparent mic supliment teoretic, dar din care decurge practic întreg diagnosticul cărții. Căci din ideea de a „trata firmele și proprietarii lor și managerii ca pe niște maximizatori de profit ce-și caută propriul avantaj (*advantage-seeking profit maximizers*)” și de a vedea capitalul ca un „*self-willed and self-interested collective actor*”, decurge automat ideea că tocmai crizele economice sunt de fapt crize ale „încrederii politice și ale scăderii investițiilor ca formă de comunicare a nemulțumirii din partea proprietarilor și managerilor capitalului”. Cum ar veni, problema cu acest adaos conceptual este că adaugă prea mult: postulând o conștiință de sine și capacitate de acțiune conștientă a capitalului sub forma cohortelor sale de manageri, proprietari și investitori, el sare tocmai peste nuanța dialectică a capitalismului ca „proces fără conștiință” sau subiectivitate impersonală – și nicidecum doar interpersonală. Poziția în care sfârșește astfel alunecă foarte ușor într-o teorie a conspirației, în care nu blocajele obiective ale mecanismului capitalist – „*not technical disturbances, but legitimation crises*”, repetă

Streeck -, ci pretențiile nesăbuite și puterea nelimitată de manevră ale managerilor și capitaliștilor sunt cele care, în ultimă instanță, fac jocul. Pe scurt, capitalul devine atât de „subiectivizat” la Streeck, încât își pierde orice materialitate și inerție a substanței: e practic sublimat în pură voliție și interes conștient al capitaliștilor. Or, această elasticitate infinită a capitalului, care intră aici în tensiune cu elasticitatea finită a democrației, pare să contrazică chiar ideea titlului cărții - *Buying Time* - și care sugerează tocmai amânarea tot mai zadarnică a unei fatalități implacabile, iminente: care-i atunci zidul obiectiv de care urmează să ne ciocnim și pe care nu-l mai putem amâna, dacă în cele din urmă e vorba doar de o dezechilibrare a așteptărilor între capitaliști și capitalizați?

Ceea ce ne conduce la al treilea aspect problematic. Există astăzi, oarecum explicabil, dat fiind contextul de depresie și stagnare prelungită a capitalismului occidental, nenumărate apeluri, adevărate somații adresate societății - indignați-vă! - să se trezească din alienarea-i și să-și ia frâiele economice în mână. Mai tehnic, ni se explică cum ar trebui să ne dezobișnuim să vedem economia capitalistă ca pe-un mecanism obiectiv, impersonal, și s-o înțelegem mai degrabă drept rezultanta socială a unor decizii individuale ce poate fi, prin urmare, pusă sub controlul conștient al societății dacă doar ne-am da seama de ceea ce ne scapă. La pachet cu aceste chemări la iluminare, este livrată de obicei și o foarte convenabilă critică a marxismului, vinovat - se pare - pentru încrederea în caracterul obiectiv, impersonal, al contradicțiilor și blocajelor capitalismului, ceea ce îl plasează, chipurile, în compania jenantă a neoliberalismului, la rândul său un credincios naiv în obiectivitatea de fier a legilor economice. Or, ceea ce scapă în această mobilizare voluntaristă și antimaterialistă e chiar specificul economicului în forma lui capitalistă: sigur că, în capitalism ca oriunde, economicul nu este, în ultimă instanță, decât tot societatea. Dar contează enorm cât de lung și întortocheat e drumul până la această „ultimă instanță”, tot lanțul de medieri care opacizează tocmai această socialitate a economiei și care, prin fetișismul mărfii și al relațiilor sociale pe care-l proiectează, prin medierea mecanică, oarbă, pe piață, a muncii private a fiecăruia în ansamblul nevoilor sociale, așadar prin însăși materialitatea relațiilor sociale, împiedică această dezvăluire și conștientizare a naturii lui „sociale” în ultimă instanță. Or, Wolfgang Streeck, prin insistența sa asupra deficitului democratic al capitalismului, prin ipoteza că există o problemă de „comunicare”, în fond, adică una politică

și socială, dar nicidecum materială a capitalismului actual, citește și el mult prea repede, prea i-mediat, societatea în spatele evoluției capitalului, întregind astfel acest cor de apeluri voluntariste la emancipare.

Ceea ce nu înseamnă că n-ar exista grade diverse de alunecare în acest neinspirat trend voluntarist. Cu siguranță și din fericire, cu Streeck nu ajungem până la personalismul complet și cvasiarbitraritatea paradigmei Mark Blyth & Cornel Ban, în care evoluția capitalismului este determinată de componența echipelor de secretari de stat și de curricula școlilor pe care se întâmplă să le fi absolvit. Dar suntem, din păcate, tot atât de îndepărtați de o teorie a crizei propriu-zis marxistă, precum cea propusă de Michael Roberts, care o vede ca expresie a blocajului obiectiv al ratei de profitabilitate; și suntem, în ciuda convergenței în soluțiile propuse – renunțarea la moneda euro și revenirea la un sistem dinamic de rate de schimb, care să dea posibilitatea devalorizării strategice a monedelor naționale – hăt departe chiar și față de o tematizare a crizei precum cea oferită de Lapavistas, unde, în decantarea Europei ca un teren de conflict structural între Germania și periferie, în care arma principală e moneda euro, acest conflict era totuși definit ca fiind înscris în chiar mecanismele și structurile economice europene, nu în așteptările, pretențiile și năzurile subiective ale capitaliștilor nemți vs proletarii greci.

Acesta-i riscul dacă începi să argumentezi că, totuși, poate or fi și ei, capitaliștii, oameni – te trezești că trebuie să stai la masă cu ei. Dar dacă și capitaliștii-s oameni, cu tot cu sentimentele, așteptările și inimioarele corespunzătoare, asta nu înseamnă că inclusiv capitalismul – sau societatea lui – ar fi așa ceva. Socializarea lui va presupune ceva mai mult decât o rundă de *debate*.

Alex CISTELECAN

EMILIA ȘERCAN

Cultul secretului. Mecanismele cenzurii în presa comunistă

Iași, Polirom, 2015

C artea este o teză de doctorat integral subsumată anticomunismului ideologic și metodologic local. Prima parte oferă o descriere atât de simplificată și școlărească a ceea ce a fost comunismul, încât l-ar face să roșească și pe cel mai aprig anticomunist. Partea a doua oferă o tipologie

a cenzurii din perioada comunistă pe baza unor documente de arhivă, completate de câteva interviuri interesante cu jurnaliști din perioada comunistă. Interviuurile sunt partea forte a cărții, restul fiind deja destul de previzibil: practic, ceea ce i se reproșează presei comuniste este că nu a fost liberă și capitalistă. Cenzura nu era astfel doar un simplu act administrativ, ci era inevitabil parte din ADN-ul regimului ca atare, un regim care avea, evident, cultul secretului. Efortul autoarei ar trebui însă lăudat. În definitiv, nu e neapărat vina ei că este un participant, printre mulți alții, la funcționarea fabricii locale de diplome universitare și a industriei anticomunismului.

P.S. Apropo de fabrici și industrie: consultând producția anticomunistă locală recentă, pare că trăim o nouă epocă de aur a arhivelor, după frenezia de acum un deceniu și jumătate, parțial justificată de ținerea lor sub cheie politică. Formula de studiu e simplă: identifici un corpus de arhivă bine delimitat, de preferință cât mai virgin, te scufunzi în el o perioadă de timp, apoi scrii o carte pe baza a ceea ce e acolo. În cazul unui studiu precum cel despre procesele ilegaliștilor, formula e mult simplificată de însăși structura dosarelor. Acest empirism oferă într-adevăr cercetătorului satisfacția unei cunoașteri unice (nimeni nu e nebun să citească aceleași corpuri de arhivă cu alți cercetători) și a unei expertize de nișă. Dezavantajul este că istoriile de ansamblu ale socialismului românesc vor întârzia să apară, continuând astfel să domine cele produse în anii 1990 și în prima jumătate a anilor 2000 de către intelectuali umaniști anticomuniști, care nici măcar munca de arhivă nu o aveau. Astfel, discuția nu este despre regim, ci despre cine ce arhive a mai consultat, o competiție pentru resurse limitate, care nu va face decât să ducă la creșterea industriei anticomuniste. Nu întâmplător, Emilia Șercan (dar nu numai) își recomandă cartea ca fiind bazată pe arhive inedite. E maximum de originalitate permisă de anticomunismul local.

Florin POENARU

MATT TAIBBI

The Divide. American Injustice in the Age of the Wealth Gap
New York, Spiegel & Grau, 2014

De când l-am descoperit pe Matt Taibbi, i-am recomandat textele cam oricui s-a nimerit să-mi iasă în cale. Ultimul volum al fostului jurnalist de la *Rolling Stone* îmi impune să-mi duc misiunea de prozelitism mai departe.

Ca și excelentul *The Great Derangement* (2008), *The Divide* e articulat pe o opoziție directoare: acolo, experiența paralelă din Congresul american și din comunitățile de creștini fundamentalisti din sudul Statelor Unite, două lumi deopotrivă de fascinant nebunești; aici, o incursiune în sistemul dublu de justiție existent în America, dreptatea paralelă de clasă din leagănul democrației moderne, exemplul însuși de stat de drept contemporan. În fond, ceea ce relatează Taibbi sunt fapte cunoscute – sau care au devenit rapid folclor: imunitatea penală a băncilor și a marilor instituții financiare, pe de o parte; de partea cealaltă, malaxorul juridic și sistemul de încarcerare ca înlocuitor al politicilor sociale și destin contemporan al claselor sărace. Poate tocmai frecvența cu care știrile din aceste zone apar în ultima perioadă le face să intre direct într-un anumit gen media, cu propriul său proces prestabilit de receptare/clasare/uitare, de trecere și filtrare a nedreptății cotidiene în folclor: sublimarea indignării neputincioase a lui „nu pot să cred că se întâmplă așa ceva” în înțelepciunea așezată a lui „așa se întâmplă întotdeauna”. Or, meritul lui Taibbi e tocmai acela de a sparge crusta acestui scandal social pietrificat în folclor, de a redesena în cele mai penibile detalii acest complicat sistem de nedreptate de clasă care e justiția americană. Sau, mai exact, dacă rolul sistemului de justiție din SUA e, așa cum pare să reiasă din investigațiile jurnalistului american, mai degrabă un complicat aparat de invizibilizare – fie și prin simpla ei banalizare, cuantificare birocratică – a nedreptății, atunci textul lui Taibbi are exact efectul invers, de a face injustiția de clasă din nou palpabilă în spatele cifrelor și a dispozitivelor anonime ale sistemului de justiție, de a scoate la lumină dramele imediate din spatele acestui imens „paradox” de pornire: că, pe de o parte, numărul infracțiunilor violente a scăzut constant în ultimii 20 de ani în SUA; că, pe de altă parte, rata de sărăcie a crescut cam fără oprire din

2000 încoace; și că, în fine, populația închisorilor din SUA s-a dublat din 1991 până-n 2012, ajungând la peste 2 milioane de persoane, cea mai mare populație încarcerată vreodată în istoria civilizației – vorba vine. Cine încarcerează pe cine și de ce, în fond? Și cum să nu vezi caracterul de clasă – cu efect de prevenție, dar și de represiune dacă-i nevoie – al acestui imens mecanism imparțial?

Imunitatea marelui capital e o banalitate pentru toată lumea, însă detaliile ei concrete șochează în textul lui Taibbi: vezi relatarea procesului-spectacol al băncii Abacus, o mică bancă familială din Chinatown, aleasă drept țap ispășitor pentru tot *crash*-ul financiar din 2008, ai cărei reprezentanți sunt purtați ostentativ cu lanțuri la mâini și picioare prin fața camerelor de filmare, în vreme ce managerii marilor bănci și instituții financiare scăpau cu amenzi *sub valoarea infracțiunii comise* și fără obligația de a recunoaște vreun „*wrongdoing*”, totul în numele clauzei prevenirii „consecințelor colaterale” nedorite. Vezi, de asemenea, relatarea – veritabil *thriller noir* – furtului de 4 miliarde de dolari săvârșit cu ocazia transferului peste noapte a Lehman Brothers către Barclays din 2008, jaf descoperit și ulterior tolerat, înțeles și legitimat de aparatul judiciar. La fel de amețitoare e și descrierea sistemului de recuperare a datoriilor posesorilor de carduri de credit din SUA, operațiunea prin care băncile în criză de lichidități vând firmelor de recuperare mii de dosare ale clienților cu astfel de probleme, și care operațiune, în realitate și sub imperativul profitabilității, include sistematic cele mai flagrante ilegalități – de la armatele de angajați bancari *part-time* care nu fac decât să „robo-semneze” hârtii oficiale semi-improvizate sub titluri false de „manageri” și „directori”, până la includerea în aceste operațiuni a unor clienți care nu au de fapt nicio problemă cu datoriile bancare, dar care nici nu apucă să conteste deciziile în instanță; în fond, expeditivitatea întregului proces fiind principala sa atracție financiară. Și totul cu binecuvântarea și cu susținerea materială a instituțiilor statului (poliție, magistratură). Pe de o parte, așadar, o grijă maximă față de orice posibil prejudiciu adus prin justiție sistemului financiar, o justiție mereu predispusă la înțelegere și iertare, de cealaltă parte o cu totul altă grilă de filtrare juridică a societății: la clasele de jos, un sistem de „prevenire a infracționalității” care constă, după cum plastic descrie Taibbi, practic în a pescui cu plasa cartiere întregi și a le filtra periodic și în masă prin sistemul juridico-penal, în ideea că sigur cei mai mulți bifează oricum vreun cap de acuzare. E principiul

lui „*arrest and detain first, sort out the crime later*”, care face ca cel mai mare număr din infracțiunile consemnate în orașele din SUA să fie legate de „obstrucția traficului pietonal” (în sensul că stai pe trotuar) și „amenzi pentru mersul nepermis cu bicicleta”. Un sistem permanent și invaziv de pre-scrutare a oricărei posibile abateri, ilustrat de controalele abuzive și condamnările gratuite pentru nereguli în dosarele de asistență socială, sau de infamul „*stop & frisk*”, prin care un popas neinspirat pe trotuarul din fața propriei case poate conduce oricând la deportare sau, în cel mai fericit caz, la o minuțioasă, dezumanizantă filtrare prin poarta Legii.

Aceasta este realitatea cotidiană, atroce sau suavă în funcție de poziția de clasă, din spatele cifrelor – altfel deja cât se poate de explicite și scandaloase – ale sistemului de justiție și din spatele maximelor neputinței în care aceste realități s-au reificat în conștiința comună. Și până să depășim această neputință, e bine măcar că cineva ne-o povestește.

Alex CISTELECAN

G. M. TAMÁS

Postfascism și anticomunism. Intervenții filosofico-politice

traducere de Teodora Dumitru și Attila Szigeti, Cluj, Tact, 2014

Postfascismul își găsește multe justificări. Specifică răsăritului Europei este susținerea lui prin anticomunism: *comuniștii* de azi sunt ori marxiștii culturali, ori categorii de populație incapabile să urmeze dinamismul capitalului, fiind destinați marginalizării sau eliminării! Dar ce e postfascismul?

Postfascismul e numele ales de filosoful maghiar pentru actuala stare socială a Europei Occidentale și Orientale, în care politicul are o importanță tot mai redusă sub dezvoltarea ultimului capitalism. Trăsătura definitorie nu mai este oprimarea și exploatarea, ca-n perioadele de revoluții industriale, ci excluderea celor inutili, adică a imigranților suiți pe plute în derivă spre centrele bunăstării, sau a etniilor și grupurilor sociale considerate neproductive și risipitoare (țigani, șomeri, precari, cerșetori etc.). Ca și Sloterdijk, Tamás revine la textele lui Bataille, dar nu pentru a cânta filantropia ca generozitate a risipiri, ci pentru justetea analizei autorului *Structurii psihologice a fascismului*: exacerbarea disensiunilor societății burgheze și excluderea existențelor eterogene. Se înrudesce textele

prezentei antologii de eseuri și interviuri cu șarjele lui Pasolini împotriva fascismului societății de consum și a hipercapitalismului culturicid? Oarecum, în sensul că fascismul consumerist despre care vorbea poetul italian e începutul fenomenului, iar postfascismul ultima sa consecință: consumul masificării, exploatarea muncii, divertismentul îndobitocirii au devenit un lux al unei minorități tot mai restrânse, protejată de un stat aflat în același timp sub asaltul și la dispoziția fluxurilor capitalului.

Înțelegerea *postfascismului* necesită o dezbătare a dogmelor culturii politice răsăritene și central-europene, ceea ce autorul numește „liberalismul est-european regional-provincial”, unde burghezia este rapid identificată cu capitalismul, economia de piață cu democrația, iar economia planificată cu dictatura. Dacă revenim la definiția originală a burgheziei, așa cum ne-au lăsat-o Luminile și proiectul lor emancipator de cetățenie universală, arată GMT, regimurile socialismului real au fost singurele perioade de dominație burgheză din această parte a continentului. Reluând fără distanță discursul liberalismului Războiului Rece, intelectualii estici sunt incapabili să-ți definească inamicul comunist identificat cu genocidul Gulagului, ce nu aduce nimic nou în istoria omenirii în comparație cu masacrarea de populații întregi prin colonizare sau prin războaie imperialiste purtate de democrațiile liberale. Contribuția orientală la noul discurs liberal „antitotalitar” e adoptarea vechiului elitism al orânduiriilor conservatoare preburgheze înfricoșate de surparea privilegiilor tradiționale în socialisme reale. Anticomunismul instituționalizat de centre de cercetare sau oficializat prin condamnări publice este abandonul oricărei pretenții eliberatoare a burgheziei și cântecul ei de adio fredonat de Tamás în acordurile lui Bob Dylan: „*It's All Over Now, Baby Blue!*”.

Claudiu GAIU

EMMANUEL TODD

Qui est Charlie? Sociologie d'une crise religieuse

Paris, Seuil, 2015

De la invazia civilizatoare a Irakului încoace, Emmanuel Todd s-a afirmat în spațiul francez ca un intelectual public de-un soi aparte: un conservator aproape digerabil. Deși întâmpinat cu mult mai multe petarde și leșinuri mediatice decât precedentele sale *Après l'Empire* sau

Après la démocratie, noul său volum, dedicat fenomenului *Je suis Charlie*, continuă pe aceeași schemă de-altfel greu de reprodus: Todd are mai mereu dreptate, dar pentru niște motive întotdeauna greșite.

De astă dată, partea în care Todd are mai mult sau mai puțin dreptate constă în diagnosticul pus manifestațiilor de masă din 11 ianuarie 2015 din Franța: departe de a reprezenta o reafirmare a spiritului republican, egalitar, iluminist, ele constituie o răbufnire ipocrită – căci mascată în valori nobile opuse – de autoritarism și xenofobie. La fel, departe de a marca un consens social care unește clasele sub idealurile republicii, manifestațiile n-au fost decât expresia exclusivă a clasei de mijloc, a spaimelor ei Securitare și puseurilor sale represive. Un „neorepublicanism” ce proclamă libertatea în contra egalității, și în care libertatea nu mai e decât dreptul, ba chiar datoria de a blasfemia și a batjocori valorile minorităților oricum marginalizate. Toate aceste considerații sunt cât se poate de corecte și n-au încetat să fie confirmate de evoluția ulterioară a evenimentelor: de la rasismul mizerabil etalat număr de număr de acest bastion al republicanismului francez care e săptămânalul satiric *Charlie Hebdo*, la măsurile polițienești adoptate în Hexagon imediat după atentate (și în care, tocmai în numele libertății de exprimare, erau săltați, exmatriculați sau expulzați până și elevi minori care nu manifestau suficientă empatie cu victimele atentatelor), mergând până la, în fond, politica europeană generală de închidere a granițelor în fața valurilor de refugiați. Aici, Todd are dreptate – chiar dacă repetă doar ceea ce Alain Badiou afirmase cinci luni mai devreme, aproape imediat după evenimentele de la Paris.

Acolo unde Todd adaugă însă de la el – și anume în căutarea originilor istorice și a explicațiilor sociologice ale acestui fenomen, demers ce ocupă practic întreaga carte – se și afundă tot mai mult în implauzibil. În primul rând, însăși identificarea compoziției demografice a manifestațiilor Charlie în formula „clasă de mijloc, bătrâni și zombi catolici” (*i.e.* francezii recent decatolicizați, vezi mai jos) este mai mult decât problematică din punct de vedere analitic: ce unește categoriile acestea, care par să se intersecteze în tot atâtea aspecte în câte – altele – nu au nimic în comun? Încercând să închege conceptual acest ghiveci, Todd ne propune o decantare demografică și o analiză istorică a populației franceze. Există, spune el, două linii de cauzalitate profundă și prelungă ce explică, în ultimă instanță, fenomenul Charlie: mai întâi, structura tradițională

a familiei franceze, care poate fi egalitară (averea se împarte egal fiilor) sau inegalitară (dreptul primului născut de sex masculin); în al doilea rând, momentul istoric al despărțirii de catolicism. Aplicând această combinație bizară de antropologie familială și teologie politică, lui Todd îi rezultă că există o geografie a mentalităților franceze cât se poate de limpede, care împarte Hexagonul în două Franțe destul de etanșe una față de cealaltă și care conviețuiesc într-un fel sau altul de pe la jumătatea secolului al XVIII-lea: o Franță de treabă, non-Charlie, cu structură familială egalitară, care a rupt-o cu credința de prin 1740 și care ocupă nordul, sudul Franței și zona Parisului; și o Franță antipatică, Charlie, cu familie inegalitară și care s-a despărțit de catolicism abia de prin anii 1960, care poate fi vizitată la ea acasă în periferiile estică și vestică ale Franței. Iar ce s-a întâmplat în data de 11 ianuarie 2015 și practic *ever since* în politica europeană a fost pur și simplu că această Franță Charlie, autoritară și inegalitară, a ieșit enervată, chipurile în numele libertății, în stradă.

Aceasta e, așadar, originea „religioasă” a fenomenului Charlie, după cum anunță deloc promițător cheia de lectură oferită în chiar subtitlul cărții, și al cărei factor determinant, după cum se vede, ține de forma în care catolicismul persistă sau nu ca suprimat, secularizat, laicizat – Todd e cu totul hegelian în povestea asta, deși n-o mărturisește nicăieri – în societatea franceză. Cum anume persistă însă mai exact, depinde de la o pagină la alta și de dispoziția metaforică a autorului – acesta fiind, în fond, avantajul combinației metodologice de demografie obiectivă, empirică și teologie politică speculativă: datele pot fi suprainterpretate, sublimate teologic cum vrei, astfel că Todd se răzgândește și își răstoarnă diagnosticul fie de la o carte la alta (votul pro-Maastricht fiind interpretat de el, în 1992, ca expresia *catolicismului* Franței autoritare, proto-Charlie, iar în 2015 ca expresia *abandonării* catolicismului aceleiași jumătăți de Franță), fie de la o pagină la alta – același raport geografic și demografic dintre cele două Franțe fiind codificat metaforic și definit conceptual ba drept opoziție și tensiune, ba drept complementaritate și complicitate.

Oricum ar fi, efectul îndepărtat al acestei crize religioase, așa cum îl vedem explodând în fenomenul *je suis Charlie!*, este unul dublu: a) Franța care s-a decatolicizat atât de recent (așa-numiții zombi catolici) nu s-a eliberat de fapt cu totul (Hegel...) de schema religioasă de interpretare a lumii, ci doar l-a înlocuit pe Dumnezeu cu fetișul monedei euro (penibilă

explicație, într-adevăr, și mai mult de-atât, inutilă: o simplă analiză a intereselor materiale ale claselor sociale franceze ar fi putut lămuri problema susținerii electorale a construcției europene și măsura hegemoniei ideologiei UE), acest zombi-catolicism monetar, autoritar fiind, pentru Todd, fondul real și substratul ascuns al noului discurs republican și laicist adoptat de Franța Charlie; pe scurt: *liberté* ca *inégalité*; iar b) Franța în mod tradițional simpatică, non-Charlie și egalitară s-a trezit cu microfonul furat și discursul înstrăinat: deopotrivă prăbușirea PCF și maimuțărirea discursului republican, secularist de către vechea dreptă împingând-o la o supraviețuire la fel de zombi și de perversă de egalitarism universal frustrat – ca rasism popular –, care a aruncat-o în brațele, am ghicit, celeilalte extreme a eșichierului politic. Ceea ce s-a întâmplat, așadar, în același timp în data de 11 ianuarie, dar în spatele camerelor de luat vederi, este că această Franță din urmă, populară, non-Charlie, dar care tinde să vorbească tot mai mult ca Le Pen, a rămas îmbufnată acasă. Dar va veni el momentul în care va ieși vijelios din casă.

Acesta e drumul pe care Todd reajunge la evenimentul Charlie după o tură ocolită prin secolul al XVIII-lea și prin registrele biroului electoral. Cât despre argumentația lui Todd, trebuie subliniat modul unic în care alternează cu maximă dezinvoltură scurtcircuitele de cauzalitate, contracțiunile argumentative, epifania, cu lăbărțeala și deșirarea cauzală. Pe de o parte, contraste tari, esențiale, iluminări, cum ar fi, de pildă, harta celor patru manifestări simetrice ale spiritului european după Todd: Franța, care combină libertatea și egalitatea, Anglia – libertatea cu inegalitatea; Germania – autoritatea cu inegalitatea, și Rusia – egalitatea cu autoritatea. Sau grosolăniile pseudoștiințifice demne de Daniel David, ca acolo unde, de pildă, Todd susține – pare-se cu toată seriozitatea, din moment ce repetă de câteva ori – că germanii n-au simțul umorului și că asta, plus despărțirea de protestantism, e ceea ce îi predispune la holocausturi; sau explicația, reluată și ea în repetate rânduri, conform căreia motivul pentru care Franța nu poate copia modelul german este – pe lângă surplusul de umor, desigur – surplusul de copii: Franța produce cu 30% mai mulți copii decât Germania, prin urmare aplicarea aceluiași model austeritar s-ar lăsa cu câteva milioane de șomeri în plus. (Ceea ce înseamnă că noi, de exemplu, având mult mai puțini copii decât Germania, n-avem nicio scuză pentru a nu ne scălda în austeritate.) Dar în general, în fond, Todd e atât de încrezător în potențialul explicativ al

lecturii demografico-antropologice, încât nu ezită să o transforme uneori în veritabilă bătă hermeneutică: vezi momentul în care explică fondul inegalitar, Charlie, al ps prin educația familială a liderilor săi: Hollande fiind crescut într-un mediu francez fervent catolic, iar Manuel Valls în centrul „diferențialismului iberic”; sau momentul în care îi „demască”, pe baza numelor de fată ale soțiilor lor, pe impostorii Éric Zemmour și Alain Finkielkraut ca practicând, în fond, același principiu al căsătoriilor endogame ca arabii pe care îi hulesc în fiecare zi la televizor.

Pe de altă parte, cum spuneam, aceste epifanii abrupte și răfuieli sumare alternează cu linii de cauzalitate semimilenară, cu o muncă inutilă de excavare a unor fosile încă pretins radioactive în societatea franceză (cei doi factori de bază, structura tradițională familială și momentul despărțirii de religie), efort care ar trebui să asigure profunzimea interpretării (prin plasarea originilor în negura timpului) și totodată obiectivitatea ei (prin abundența datelor demografice și statisticilor electorale), dacă n-ar submina tocmai plauzibilitatea ei: de ce evenimentul imediat ar fi explicat de transformările religioase de acum 300 de ani și nu de cele de acum 500 de ani? Și cum se face că aceeași distribuție rigidă și ermetică a celor două Franțe votează la fiecare alegeri altfel – cu Franța Charlie, care câștigă prin Hollande sau Sarkozy (*la mème chose*, după Todd), sau cu Franța non-Charlie, care câștigă în votul negativ dat constituției UE sau în explozia Frontului Național.

Asta cât privește metodologia – drumul. Cât privește concluzia și conținutul, e cazul să fim și noi hegelieni și să decretăm că, până la urmă, e greu, dacă nu imposibil, să ai dreptate *for the wrong reasons*. Căci la ce asistăm aici, dacă nu la un *slippery slope* tot atât de periculos, pe cât de frecvent la diverși intelectuali și grupuri de stânga de astăzi – ideea că dacă există ceva profund fals, nedemocratic în fenomenul Charlie și în răbufnirile tot mai alarmante ale clasei de mijloc din Franța, Europa, ca și de la noi (vezi doar arcul de reacționarism tot mai pronunțat trasat de evoluția politică a clasei de mijloc locale din ultimul an, de la manifestațiile pro-Iohannis din iarna lui 2014 până la manifestațiile pro-tehnocrație din noiembrie 2015), atunci trebuie să existe, în numele simetriei, ceva autentic – și deci „preferabil” – în opusul său, discursul xenofob, sau măcar autentic și popular. Să fim deci și noi hegelieni dacă trebuie, să decretăm că drumul face parte din rezultat și că, implicit, în cele din urmă, *reasons catch up with you*: dintr-o construcție grosier pozitivistă,

amestec de speculație idealistă (*Aufhebung*-ul decreștinării franceze) și tabele statistice nu poți obține, în ciuda intențiilor drăguțe, decât concluzii la fel de reacționare.

Alex CISTELECAN

IMRE TÓTH

A fi evreu după Holocaust

traducere de Gina Vieru, București, Humanitas, 2015

A fi evreu după – sau înainte, tot aia – de Auschwitz rezultă a fi un fel de operator ontologic, un element decisiv într-un soi de dispozitiv hegelian al istoriei occidentale transcendente. Evreul este, conform lui Imre Tóth, mediatorul și negația interioară a Occidentului, acel ceva care împiedică închiderea spiritului european în substanțialitatea identității particulare și îl împinge, în ciuda, sau mai degrabă prin deturul necesar al pogromurilor și represiunilor periodice, către universalitate. Astfel privite lucrurile, Holocaustul reiese a fi momentul inevitabil al negării negației occidentale, punctul în care maxima răătăcire a spiritului european coincide, sau cel puțin face posibilă, regăsirea vocației sale universalizante.

Pe *fast-forward*, pașii previzibili ai schemei teză-antiteză-sinteză sunt aceștia: „Antisemitismul nu este o defecțiune regretabilă a Istoriei (...). Antisemitismul este o dimensiune specifică și proprie gândirii occidentale”, „(...) o dimensiune ontologică a Occidentului” – „Fiind deopotrivă Același și Altul, conștiința evreiască este conștiința nefericită a Occidentului”. // „Evreii reprezintă mereu și pretutindeni *țesutul conjunctiv* al umanității (...). Permanența evreilor în istoria Occidentului [e datorată] acelei forțe materiale care – încet, dar și cu o ineluctabilă tenacitate – se află la baza acestei neîntrerupte mișcări spre realizarea Universalului, spre unitatea Umanității”. // „Îndrăznesc să afirm că Dumnezeu n-a murit. Antisemitismul e cel care a murit la Auschwitz. La Auschwitz, antisemitismul Occidentului și-a atins punctul culminant, (...) și-a găsit inexorabila prăbușire”. „Privirea [ne] este captată de perspectiva noii ere care urmează, o eră a catharsisului declanșat în gândirea Occidentului tocmai de această tragedie universală care a fost și va rămâne pentru eternitate evenimentul numit *Shoah*”. // Sau, concentrat, istoria ca imagine/icoană dialectică: „În ciuda cruzimii sale,

istoria rămâne (...) spațiul uman al unei *parousia* divine – mediul în care se împlinește ascensiunea Rațiunii către propriile înălțimi”.

Desigur, Imre Tóth, comunist de tinerețe, intelectual de o erudiție înfiorătoare și – după cum o demonstrează cartea de față – autor dotat cu un neîndoielnic talent de povestitor, extrem de sensibil la detaliul uman, anecdotic, dar care nu pierde nicicând din vedere semnificația generală, abstractă, nu ne poate trezi decât admirația spontană și necondiționată. Cu toate astea, problematizarea evreității pe care cărticica de față o etalează prezintă câteva probleme cât casa. Lăsând deoparte eurocentrismul flagrant, nicidecum chestionat, al acestor rânduri, în care Occidentul e identificat fără ocolișuri cu manifestarea universalului în istorie – și care eurocentrism, cel puțin în ce ne privește, nu trebuie neapărat să fie marcat cu o bulină neagră –, rămân totuși două aspecte extrem de spinoase. În primul rând, tematizarea hegeliană – în sensul rău, grosolan metafizic, de schemă dialectică *ready made* – în care e înscrisă aici problema evreiască reușește, poate fără să-și dea seama, poate împotriva propriilor intenții, să justifice sau să explice prin apelul la un sens transcendent însoși Holocaustul pe care ar trebui să-l condamne. Deloc întâmplător astfel, aflăm cu surprindere – dar, până la urmă, și ținând cont de derularea hegeliană de dinainte trasată, fără nicio surpriză – că, dacă evreul este chiar ceea ce blochează închiderea Occidentului în identitatea particulară, soluția finală nazistă este un fel de punct extrem, de mântuire prin catastrofă, în care Europa își neagă negația doar pentru a o termina definitiv cu antisemitismul și pentru a se elibera către destinul său propriu, universalitatea. Astfel, milioanele de victime ale barbariei naziste și-au dat de fapt viața ca să putem astăzi trăi în utopia realizată a Uniunii Europene.

În al doilea rând, pentru o prelegere ținută în 1997, tăcerea cvasitotală în ce privește chestiunea ocupării Palestinei este mult prea asurzitoare. Pierdut în considerațiile sale când lăcrămos-anecdotice, când reconciliant-supraistorice, Imre Tóth se apropie, totuși, de câteva ori de această problemă. De două ori, mai exact, tranșând problema în ambele alternative logice posibile: o dată dând de înțeles că evreitatea este, prin esența sa, incompatibilă cu proiectul unui stat național omogen: „Statutul ontic de mediatori le-a impus să renunțe la o patrie. Patria lor nu era nicăieri, fiindcă era pretutindeni (...). Patria lor eternă, evreii o poartă pretutindeni cu ei. Patria lor era o carte în care stătea scris: «Să nu uciți!»”; a doua oară

justificând frumos, dialectic și hegelian, campaniile IDF cu argumentul potrivit căruia, totuși, identitatea evreiască nu se poate menține doar prin tradiție și rugăciune, ci are nevoie de suportul material al unor forțe sociale capabile de ripostă și justificate prin nimic mai puțin decât un imperativ categoric: „Fondarea statului Israel este, fără îndoială, unul dintre evenimentele cele mai neobișnuite din istorie, mai ales datorită dimensiunii sale etice; trebuie văzut în acest act împlinirea unei fundamentale datorii morale a Occidentului, un imperativ categoric (...). Dar nici securitatea, nici viața evreilor din interiorul frontierelor Israelului nu pot fi garantate numai prin respectarea ritualurilor ancestrale și nici prin credința în Dumnezeu. Credința nu ajunge. E nevoie în mod imperativ de forțe sociale materiale, de o putere istorică eficientă”. Prea puțin, prea ambiguu. Contextul contemporan ne demonstrează că traseul hegelian se manifestă – dacă se manifestă – în istorie mai degrabă sub formă de dialectică negativă, în care extremele își schimbă sensul fără a conduce la vreo reconciliere, că progresul material și tehnologic poate merge liniștit mână-n mână cu regresul social și politic cel mai întunecat, și că, în acest orizont, întrebarea „ce înseamnă a fi evreu după Holocaust?” nu mai poate fi gândită fără întrebarea „ce înseamnă a fi evreu după *naqba*?”. Strălucitul filosof și istoric al matematicii care e Imre Tóth este, aici, din păcate, mult prea filosof și matematician ca să mai fie istoric.

Alex CISTELECAN

PÉTER VÁRDY în dialog cu IMRE TÓTH

În viață sunt lucruri care nu se fac. Și care totuși se fac...

București, Humanitas, 2014

Dialogul este mai degrabă o rememorare a lui Imre Tóth despre perioada copilăriei și tinereții sale ca evreu, maghiar, comunist, la care se adaugă câteva viniete din perioada postbelică, privind cu precădere soarta maghiarilor și a evreilor în cadrul PMR. Amintirile lui Tóth sunt captivante nu doar datorită biografiei contorsionate a acestuia: este arestat în 1940 de autoritățile române înainte de anexarea Transilvaniei de către Ungaria, evadează, lucrează într-o fabrică de baterii la Budapesta, este arestat din nou de autoritățile ungare și trimis într-un lagăr de muncă, evadează iar, cu câteva zile înainte de sosirea trupelor sovietice în Satu Mare, perioadă în care mare parte a

populației evreiești din zonă, inclusiv părinții săi, sfârșesc gazați în lagărele naziste. Punctele de interes ale cărții sunt elementele istorice iluminate de rememorările lui Tóth, mai ales viața cotidiană a maghiarilor, românilor și evreilor în Ardealul de Nord în perioada interbelică, dar și interacțiunea lor după ce partidul comunist va prelua puterea atât în România, cât și în Ungaria după 1945. În 1920, evreii reprezintă aproape 20% din populația orașului Satu Mare - a patra ca mărime din Ardeal după Oradea, Sighetu Marmației și Cluj. Mare parte a acestei populații a fost exterminată în lagăre și pogromuri organizate nu doar de nașiști, ci și de vecinii lor maghiari și români. Sunt impresionante descrierile lui Tóth despre cum oamenii au intrat în casele evreilor (inclusiv a familiei sale) pentru a le prăda după deportarea acestora, mânați de credința fermă că evreii sigur posedă bani și averi ascunse. Prezentarea comprehensivă a ghetourilor din Oradea și Satu Mare, organizate de români și de maghiari deopotrivă, de unde au fost apoi deportați spre moarte locuitorii acestora, indică complicitatea cu care populația locală a participat la exterminare și crime, fie în mod direct și activ, fie indirect, prin indiferență. Toate acestea sunt azi uitate, șterse din memorie și din istorie. De aceea, rememorarea lui Tóth este cu atât mai importantă.

Ceea ce reiese cu precădere din amintirile lui Imre Tóth este reprimarea generalizată ce a caracterizat relațiile umane în acea perioadă. După încorporarea Transilvaniei, românii îi persecută pe evrei și pe maghiari (prin combinația devenită clasică de antisemitism și naționalism), la care, precum în cazul lui Tóth, se adaugă acuza de comunism. Maghiarii neevrei, la rândul lor, îi urăsc în egală măsură pe români și pe evrei. După reanexarea Ardealului de către Ungaria horthystă, maghiarii se remarcă printr-un zel al reprimării ieșit din comun, comițând o serie de abuzuri și violențe, inclusiv asupra populației maghiare locale, după cum observă autorul. Ocuparea Ungariei de către trupele naziste aduce un nou val de violențe și pogromuri, care sunt întrerupte doar de intrarea trupelor sovietice în Ardeal, fapt ce conduce, evident, la noi valuri de violențe din partea acestora împotriva populației maghiare (violuri, bătăi, jafuri). Instalarea la putere a regimului comunist nu pune deloc capăt acestei istorii a reprimării, ci doar îi dă o nouă formă instituțională: maghiarii și evreii ocupă locuri importante în ierarhia partidului, dar în același timp reprezentați ai acestor categorii sunt eliminați din partid în baza unor evidente criterii etnice și a unor impulsuri naționaliste și xenofobe ale comuniștilor români. În 1956, pe fundalul Revoluției maghiare, Tóth însuși

va fi exclus din partid. În cadrul acestei represiuni generalizate, cei cu un statut ambiguu, cu identități multiple, precum Tóth (evreu, maghiar, comunist) sunt mereu victime permanente.

Un alt merit incontestabil al cărții este acela că prin traiectoria biografică a personajului suntem amplasați într-un spațiu politico-geografic ce astăzi nu mai există. Imre Tóth se mișcă între Satu Mare, Oradea, Cluj și Budapesta ca într-un spațiu care apare destul de omogen, în ciuda diferențelor inerente pe care le subliniază (de exemplu, sesizarea diferențelor dintre intelectualitatea maghiară de la Cluj și Satu Mare și cea din Budapesta, prima fiind considerată mai cosmopolită și cultivată decât cea din urmă). Acest spațiu a dispărut complet. Oradea și Satu Mare sunt orașe românești de graniță, rupte atât de Budapesta, cât și de Cluj, iar raportul dintre acestea din urmă este de asemenea complet inversat. Valurile de naționalism – atât românesc, cât și maghiar – promovate chiar de regimurile comuniste, și cu atât mai mult amplificate în timpul tranziției, au avut un efect hotărâtor în acest sens, fapt ce se prefigurează deja în amintirile lui Tóth.

Din păcate, volumului îi lipsește coerența, în principal datorită faptului că dialogul a fost realizat pe parcursul mai multor ani, iar diferitele fragmente au fost grupate apoi pe câteva teme, dar și relativ cronologic. Repetițiile sunt inevitabile, la fel și pierderea firului narativ. Mai mult, multe dintre idei sunt reluate în postfața semnată de Várdy. Insistența acestuia pe teme identitare legate de evreitate contrastează pe alocuri cu caracterul universal pe care vrea să-l imprime Tóth experiențelor sale. La fel, anticomunismul său nu se potrivește nuanțelor lui Imre Tóth. Pe de altă parte însă, Tóth însuși cade de multe ori pradă esențialismelor identitare, exagerând cu remarcarea trăsăturilor maghiarilor, evreilor și românilor (maghiarii sunt violenți și buni administratori, românii nu cred în nimic, evreii sunt mândri – pentru a da doar câteva exemple). Introducerea scrisă de Gabriel Liiceanu poate fi sărită: în primul rând, pentru că este preluată din altă carte de-a sa, în al doilea rând nu spune nimic despre subiectul cărții de față. În ciuda acestor aspecte, volumul este unul important, aducând în prim-plan o istorie pe cât de remarcabilă, pe atât de puțin cunoscută.

Florin POENARU

LAZĂR VLĂSCLEANU și MARIAN-GABRIEL HÂNCEAN

Modernitatea românească

Pitești, Paralela 45, 2014

Volumul încearcă să răspundă la o întrebare deja clasică: de ce există decalaje (și acumulare a acestora) între România și (în principal) vestul Europei? Prima parte a volumului documentează aceste decalaje de la începutul modernității și până astăzi, pe câteva paliere: politic (stat de drept, indicatori democratici etc.), economic (PIB, productivitatea agricolă și industrială) și social. Din toate datele (unele foarte utile) reiese în mod clar înapoierea României față de restul Europei, ce se acumulează istoric.

A doua parte încearcă să ofere o explicație a acestei înapoieri, a cauzelor sale. Autorii trec în revistă explicațiile date până acum, grupându-le în trei mari categorii: explicații istorice, geografice și culturale. Această parte, deși acoperă o arie intelectuală vastă, are substanța unor note de curs (în cel mai bun caz). Explicațiile anterioare care s-au dat problemei subdezvoltării și dependenței României în contextul modernității sunt amestecate, trunchiate sau superficial prezentate. Eterogenitatea surselor este de asemenea amețitoare: Hașdeu, Cioran și Daniel Chirot sunt toți mobilizați cu aceeași seriozitate. Alte abordări, în speciale cele marxiste și cele din școala *world-system theory*, abia sunt menționate în trecere rapidă. Scopul autorilor nu este de a polemiza în mod direct cu aceste abordări, ci de a introduce propria lor teorie: o variantă mai istorică de neoinstituționalism. Neoinstituționalismul a fost oricum abordarea principală în științele politice privind tranziția Estului postcomunism după 1989. Aici, acest model este extins pentru a da seama de retardarea istorică a Estului în modernitate. Această extensie teoretică este valabilă – desigur, pentru cine acceptă premisele neoinstituționalismului –, numai că cine citește cartea nu poate scăpa de senzația că același argument ar fi putut fi făcut în 45 de pagini, nu în 450. Ultima parte a cărții reprezintă o aplicare a modelului teoretic la situația actuală din România. Acolo se află și câteva pagini foarte penetrante despre nivelul de inegalitate actual din România, cu date elocvente.

Există o întregă literatură critică la adresa neoinstituționalismului, deci nu va fi locul pentru așa ceva aici. O singură observație merită totuși ridicată direct cu privire la acest volum. Una dintre premisele

teoriei dezvoltate de autori este aceea că în modernitatea românească nu am avut o situație în care nu au fost adoptate instituții moderne, de tip vestic; specific a fost faptul că aceste instituții, odată adoptate, au fost distorsionate de elitele locale, care astfel le-au folosit în interes propriu, de grup, golind astfel instituțiile de sens și ducând, pe termen lung, la subdezvoltare și înapoiere. Ordinea instituțională oficială a fost mereu înlocuită de una practică (informală), între cele două existând mereu o disjuncție. Pentru autori, România va recupera ecartul dezvoltării față de Vest doar în momentul în care va fi eliminată această ordine informală – prilej pe care autorii îl identifică în mod optimist cu integrarea României în UE după 2007.

O asemenea perspectivă transformă desigur elitele politice și economice locale în agenți ai istoriei, de parcă aceștia ar acționa autonom în interiorul granițelor naționale, singura determinare fiind doar voința lor de a împlini binele general. Însă nici măcar acest aspect nu este principala problemă cu această formă de explicație istorică. Problema e că nu este o explicație, ci o proiecție abstractă. Atunci când se identifică un model ideal (abstract și anistoric) de ordine instituțională formală, care doar trebuie corect importat în diferite locuri pentru a reproduce modelul și succesul vestic, este absolut sigur că importul va fi mereu inferior perfecțiunii originalului. Prin urmare, explicația eșecului instituțional va fi perpetuă, în condițiile în care instituțiile vor fi mereu perfectibile, iar voința elitelor locale mereu insuficientă și în orice caz îndoielnică. Astfel, Vlăsceanu și Hâncean mobilizează o serie de argumente academice și date sociologice pentru a da glas unui sentiment care deja este foarte răspândit la nivel popular: dacă am avea un capitalism ca în Vest (și nu varianta sa autohtonă, oligarhică, neocomunistă și coruptă), totul ar fi ca acolo. Construcția capitalismului de tip vestic – visul modernității Europei de Est – continuă.

Florin POENARU

IMMANUEL WALLERSTEIN

Pentru a înțelege lumea. O introducere în analiza sistemelor-lume

traducere de Ovidiu Țichindelean, Cluj, Idea Design & Print, 2013

Un epitaf al lumii moderne! Asta încearcă să scrie școala de gândire socială pornită de la lucrarea lui Immanuel Wallerstein *Sistemul-lume modern* (1974). Gândind „revoluția” cultural-societală din 1968 ca sfârșitul imaginii unei lumi care s-a construit începând cu secolul al XVI-lea, această filosofie istorică nu-și atinge oare limitele? Mai e loc azi pentru conceperea unui sistem acolo unde nicio lume nu mai reușește să se încropească: un (ne)loc al crizei continue și al războiului fluid interminabil?

Avem aici un bilanț al cercetării sistemelor-lume din anii '70 până azi, redactat de capul acestui curent de istorie totală. Concepția discutată s-a ivit din denunțarea specializării disciplinelor universitare, care traduc o artificială divizare a umanului în economic, politic și social, din expunerea iluziilor unei practici savante a istoriei moderne ce explică autonom evoluția fiecărui stat, din critica etapizării timpului istoric în epoci (sclavagism, feudalism, capitalism) prin care toate popoarele ar trece mai devreme sau mai târziu. Explicațiile globale produse de admiterea existenței unui unic sistem-lume dau o viziune asupra umanității secolului al XXI-lea extrem de apropiată de *doxa* jurnalist-politică ce reduce prezentul la două fenomene: globalizarea și terorismul. Apropierea celor două perspective înseamnă și imposibilitatea suprapunerii lor, prima fiind o încercare de a da seama de complexitatea realității, cealaltă caricatura acestei descrieri.

Pentru relecturi și confruntări cu alte viziuni ale modernității, traducătorul a pregătit un util glosar al terminologiei wallersteinienne.

Claudiu GAIU

MICHAEL WALZER

Revoluția sfinților. Un studiu despre originea politicii radicale

traducere de Ciprian Șiulea, Cluj, Tact, 2013

Revoluția înseamnă libertate! – iată o prejudecată surpată de analiza istorică a modernității, care ne arată că în spatele transformărilor

politico-spirituale izbutite stau stăpânirea de sine, supravegherea celor apropiați și constrângerile impuse societății.

Studiu clasic asupra politicii puritane și al universului ideatic și sentimental al făptuitorilor primei revoluții moderne: Oliver Cromwell și *sfinții calviniști*. Revoluționarii iacobini și bolșevici ar reproduce prin gravitatea și autocontrolul lor această primă experiență revoluționară modernă.

Lucrările lui Norbert Elias ne-au obișnuit cu opoziția dintre burghezul parizian, care imită în purtarea și vorbirea sa pe curteanul de la Versailles, și funcționarul german, *Kleinbürger* al cancelariilor sau universităților, disprețuit de nobilimea germană francofonă. Cartea lui Walzer descrie fizionomia unui alt model de civilizare modernizatoare: pastorul puritan, format în exilul politic impus de regina Maria (Bloody Mary) sau în surghiunul voluntar al conștiinței sale în mijlocul păcătoasei Londre. El pregătește apariția comerciantului liberal al lui John Locke, care nu mai are nevoie de zelul și controlul totalitar exercitat de primul asupra marii nobilimi excentrice, sărăcimii trândave sau negustorilor puși pe căpățuială. Ei au nivelat societatea și au introdus un spirit egalitar și contractual în familii și în politică, în scopul instalării în Marea Britanie a unei comunități sacre cu așteptări milenariste. Opusul iese din căile bătute ale exegezei marilor nume ale filosofiei și teologiei pentru a bate terenurile înțelenite ale predicăției populare.

Un rol important este acordat analizei războiului, care din luptă interioară cu demonii devine nouă strategie militară, testată mai întâi de trupele suedeze ale lui Gustav II Adolf, apoi de Noua Armată Model a parlamentarilor englezi antiregaliști din 1645-1648. Fideli analizei lui Michael Walzer, putem duce mai departe comparația între „victoriile providențiale” ale trupelor lui Cromwell și bătălia „miraculoasă” purtată de trupele revoluționare franceze la Valmy (1792), unul dintre semnele nașterii Marii Armate napoleoniene. Putem alătura comparației rolul disciplinei și coerciției în constituirea Armatei Roșii în 1919 și a victoriilor sale din prima jumătate a secolului al XX-lea.

Versiunea românească a *Revoluției sfinților* e un tur de virtuositate a traducătorului, care redă numeroase extrase din engleza pastorală a secolelor XVI-XVII, citate de Walzer. Intrăm în atmosfera de suspiciune totalitară a familiei puritane descrise de John Dod și Robert Cleaver în

A Godly Form of Household Government (1598): „Copilul mic care stă în leagăn este în același timp îndărătnic și plin de afecte; și chiar dacă trupul său este mic, el are o inimă mare și e cu totul înclinat spre rău (...). Dacă această scânteie este lăsată să crească, ea va mătura și va arde complet întreaga casă. Căci noi suntem schimbați și devenim buni nu prin naștere, ci prin educație. (...) Prin urmare, părinții trebuie să fie precauți și circumspecți (...), trebuie să îi admonesteze în mod corect și tăios pe copiii lor pentru vorbe și fapte rele”.

Claudiu GAIU

JONATHAN WILSON

Inverting the Pyramid. The History of Football Tactics

Londra, Orion Books, 2014

Există mai multe feluri în care fotbalul e mai mult decât fotbal. Există, mai întâi, varianta Traian Ungureanu, în care fotbalul este mult mai mult decât un simplu sport, ne(prea)fiind niciodată de fapt așa ceva: aici, isprăvile individuale de pe teren sunt expresia imediată a unor mari destine național-culturale, reflecția spontană a unor conjuncturi epocale și evoluții civilizaționale. Viteza și ușurința cu care pasele și driblingurile sunt traduse în semne ale declinului occidental, mărturii ale triumfului barbariei sau indecși ai spiritului protestant te fac să te-ntrebi de ce mai pierd vremea bieții jucători alergând de colo-colo pe teren când ar putea face direct Cultură Mare. Cealaltă variantă, ilustrată excelent de Jonathan Wilson, e cea în care fotbalul e mult mai mult decât un simplu sport, nefiind totuși altceva decât fotbal: adică, un microsistem (două echipe de 11 jucători, confruntându-se după un anumit sistem de reguli) care generează o anumită dinamică și își scrie o anumită istorie tocmai ca rezultat al inovațiilor tactice pe care le permite și le provoacă acest microsistem. Pe scurt, o lectură structural-istorică, diametral opusă cifrului suprastructural-destinal în care se prezintă pentru TRU fenomenul fotbalistic. Dacă, în mâinile lui TRU, fotbalul se transformă într-un joc cu mingea la perete, în care golurile și ratările ricoșează imediat în confirmări ale obsesiilor neoconservatoare ale autorului, la Jonathan Wilson relevanța socială a fenomenului fotbalistic rezultă tocmai din insistența cu care autorul zăbovește asupra fenomenului analizat, încercând să-i

despacheteze istoria ca o serie de soluții parțiale de articulare a tensiunilor care subîntind acest sistem (strategie vs improvizație, tactică vs talent, sistem vs individ). Departe de a fi o istorie aridă a sistemelor și contrasistemelor tactice din fotbal, cartea lui Wilson ne arată, tocmai, că *there's plenty of drama in the structure* și că, într-un fel, tocmai prin asta, fotbalul ne spune ceva mai mult decât scorul.

Alex CISTELECAN

ELLEN MEIKSINS WOOD

Liberty & Property. A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment

Londra și New York, Verso, 2012

„*F*or all its dangers, Enlightenment universalism has provided a theoretical underpinning for emancipatory projects much more effective than anything postmodernists have been able to devise”. O excelentă lectură a canonului teoriei politice moderne, în care textele fondatoare ale democrațiilor occidentale (Locke, Rousseau etc.) sunt proiectate pe propriul lor fundal istoric marcat de nașterea capitalismului și a statului modern. O resursă teoretică necesară în confruntările ideologice actuale, în care iluminismul modern este, pe de o parte, istoricizat și dezabstractizat, prin raportarea sa la determinările obiective, variațiile locale și interesele dominante din epoca articulării sale, și (parțial) reabilitat, pe de altă parte, ca instrument de emancipare politică, în continuare preferabil alternativelor aflate azi la ofertă.

Alex CISTELECAN

ELLEN MEIKSINS WOOD

Originea capitalismului. O perspectivă mai largă,

traducere de Veronica Lazăr, Cluj, Tact, 2015

Ce este capitalismul? Ce deosebește capitalismul de sistemele pre- și necapitaliste? Care sunt „legile de mișcare” specifice capitalismului? Cum a luat naștere capitalismul și care au fost condițiile necesare și suficiente pentru ca acesta să apară într-un anumit context geoistoric

și nu în altele? Acestea sunt câteva dintre întrebările majore la care încearcă să răspundă Ellen Meiksins Wood în *Originea capitalismului*, volum apărut recent la editura Tact; o sarcină nu tocmai ușoară, din moment ce asemenea întrebări pot părea – și, spre iritarea lui Meiksins Wood, de cele mai multe ori chiar par – în același timp prea importante și prea redundante pentru a încerca orice fel de răspuns, dincolo de locurile comune întâlnite deopotrivă în literatura de specialitate și în spațiul public mai larg. Chiar dacă își propune să deconstruiască aceste locuri comune, răspunsurile lui Meiksins Wood nu se bazează nici pe departe pe o abordare revoluționară, ci, din contră, pe o reîntoarcere la principiile teoretice clasice din scrierile mature ale lui Marx, combinată cu o reevaluare scrupuloasă a materialului empiric. Dincolo de orice eventuale slăbiciuni ale argumentelor propuse în această carte, simplul fapt că Meiksins Wood reușește să pună aceste lucruri pe hârtie într-un mod cât se poate de clar și în același timp concis este remarcabil. Din moment ce autoarea nu pierde deloc vremea cu lucruri redundante, nici cititorul nu e forțat să o facă.

Originea capitalismului este de fapt o sinteză a numeroaselor cercetări întreprinse de-a lungul timpului de Meiksins Wood, pe care le și punctează bibliografic în mod constant pe parcursul textului și care sunt discutate pe larg în prefața Veronicăi Lazăr. Cartea este a doua publicație a lui Meiksins Wood tradusă în limba română, după textele din colecția *Despre marxismul analitic și marxismul politic*, apărută tot la Tact, în 2012. „Marxismul politic” de la care se revendică Meiksins Wood – abordare care pune în prim-plan „relațiile de proprietate”, înaintea oricărui alt factor explicativ – nu mai este aici comparat cu tentativa defunctă de a combina marxismul cu teoria alegerii raționale, ci este pus la lucru în cadrul dezbatelor majore ale materialismului istoric postbelic. Începând cu anii 1950 și până în prezent, istoriografia marxistă a produs cele mai sofisticate și mai elegante analize ale nașterii capitalismului și a iscat cele mai aprinse și mai productive dezbateri pe această temă, clasică atât pentru tradiția marxistă, cât și, mai general vorbind, pentru științele sociale. Publicul de specialitate va găsi în *Originea capitalismului* o excelentă trecere în revistă a acestor dezbateri, dublată, în prefața traducătoarei, de o contextualizare substanțială. Desigur, cea mai mare parte a cărții o constituie expunerea pe larg a poziției la care se raliază Meiksins Wood în cadrul acestor dezbateri: originea capitalismului este situată cât se

poate de precis în Anglia rurală a secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, unde o serie de circumstanțe foarte specifice au dus la generalizarea unei dependențe de piață, deopotrivă în rândul producătorilor direcți și a apropriaților surplusului produs de aceștia. Din moment ce are foarte puțin în comun cu expunerile ezoterice tipice pentru publicațiile academice, *Originea capitalismului* oferă publicului nespecialist o excelentă panoramă a istoriei timpurii a capitalismului, reușind totodată să pună sub semnul întrebării o serie de aspecte esențiale ale societății capitaliste contemporane.

Pe măsură ce expunerea avansează, descrierea originii capitalismului făcută de Meiksins Wood devine din ce în ce mai iconoclastă: capitalismul nu s-a născut la oraș, ci la țară; capitalismul nu a fost rezultatul progresului tehnologic, ci premisa esențială a dezvoltării sistematice a tehnologiei; industrializarea (inclusiv Revoluția industrială) nu se numără printre cauzele nașterii capitalismului, ci apare ca o consecință a stabilirii unor raporturi de proprietate capitaliste în agricultura engleză; capitalistul și burghezul sunt două personaje cât se poate de diferite, la fel cum nici modernitatea sau procesul modernizării nu pot fi identificate cu (sau explicate de) dezvoltarea capitalismului. Pe lângă toate acestea, cartea prezintă o serie de argumente clasice în tradiția de gândire marxistă: capitalismul ca „sistem”, ca set de relații care funcționează – atât pentru producători, cât și pentru apropriați – ca niște imperative absolute, ca necesități față de care fiecare depinde în mod existențial; astfel ia naștere o formă de dominație specifică, cu caracter economic și impersonal, care deosebește capitalismul de sistemele precapitaliste, unde dominația este explicit politică și personală. Odată instituite, aceste relații produc o dinamică istorică particulară, deopotrivă expansivă și contradictorie, progresistă și distructivă, acaparând și producând forme specifice de ideologie, stat, comerț și imperialism.

Meiksins Wood refuză însă clișeele la care sunt reduse în mod obișnuit aceste observații tocmai printr-o despachetare analitică a binoamelor clasice capitalism–expansiunea comerțului, capitalism–urbanizare, capitalism–progres tehnologic, capitalism–raționalizare etc. În acest scop, ea nu se bazează pe simple exerciții de imaginație, ci pe interpretări istorice factuale; critica nu rezultă dintr-un exercițiu scolastic (să zicem, dintr-o recitare și recitare a scrierilor lui Marx), ci dintr-o analiză comparativă conformă cu toate regulile artei. Rezultatul analizei nu este

important doar din punct de vedere istoriografic, ci și sociologic, din moment ce argumentul pleacă, de fapt, de la nevoia de stabilire a ceea ce în limbajul științelor sociale contemporane se numesc „microfundații”: explicația schimbării istorice propusă de Meiksins Wood pornește de la identificarea unor schimbări fundamentale în comportamentul economic cotidian al țăranilor, arendașilor și seniorilor proprietari de pământ din Anglia rurală, trecând apoi la examinarea implicațiile acestor schimbări pentru transformarea în timp a structurilor și a proceselor macrosociale. Explicația nu are însă nimic de-a face cu vreo fantazare despre niște presupuse înclinații transistorice – natural-umane, cum ni se tot spune – către comerț sau troc, și nici cu obișnuitele stereotipuri despre „cultura” unor oameni sau a altora, ci implică identificarea unor structuri sociale specifice – *i.e.*, anumite relații de proprietate în care ajung să fie angrenați, într-un context istoric unic, țăranii, arendașii și seniorii englezi. La originea capitalismului se află o asemenea naștere contingentă a unei necesități fără precedent istoric. Și în această privință, argumentul este cât se poate de important și actual.

Dincolo de toate aceste detalii, *Originea capitalismului* contribuie la o literatură care în spațiul românesc se dezvoltă neobișnuit de încet. Analiza critică a capitalismului este, împotriva tuturor evidențelor, un gen minor în publicistica românească, chiar și – sau, mai bine spus, îndeosebi – pentru cea de specialitate. Nu e vorba atât de analiza istoriei îndepărtate, cât mai ales de cea a realităților cu impact direct asupra prezentului, în privința căreia cartea lui Meiksins Wood este surprinzător de relevantă nu doar în virtutea principiului general al criticii naturalizării și dezistoricizării unor relații eminamente sociale și istorice. În contextul anesteziei cvasitotale a universitarilor și intelectualilor autohtoni, traducerea rămân principala resursă a publicului interesat de analiza critică a societății contemporane. Din acest punct de vedere, traducerea Veronicăi Lazăr este exemplară, atât prin claritate, cât și prin disponibilitatea de a face (și de a justifica) unele alegeri dificile, nu în mică măsură generate, în mod aparent paradoxal, tocmai de omniprezența limbii engleze.

Ștefan GUGA

CĂTĂLIN ZAMFIR și IANCU FILIPESCU (coordonatori)

Sociologia românească: 1900-2010. O istorie socială

Cluj, Eikon, 2015

Volumul prezintă o istorie sintetică a sociologiei românești, fiind un excelent material de lucru. Cartea este însoțită de un CD pe care se află bazele de date cu care au lucrat autorii, împreună cu biografiile celor mai importanți sociologi. Autorii identifică 3 perioade mari ale sociologiei locale (1900-1947, perioada capitalismului în dezvoltare; 1948-1989, perioada comunistă; 1990-2010, perioada tranziției) și 13 faze ale istoriei și producției sociologice. Pentru fiecare perioadă și fază, ei oferă o caracterizare succintă a principalelor direcții și teme de cercetare, precum și o bibliografie orientativă a celor mai importanți autori. Ultima parte a cărții furnizează o istorie tematică a producției sociologice, prezentând cele mai importante teme abordate în cei 111 ani de sociologie românească. Este deopotrivă o introducere utilă pentru un student la sociologie, dar și un punct de pornire pentru cercetătorii interesați de gândirea sociologică românească.

Corpusul de texte la care autorii fac referință cuprinde 25.617 lucrări (4.847 de cărți și 20.770 studii). Aceasta este toată producția sociologică românească. Mare parte din această literatură a fost produsă după 1989 (63,3%), cu o medie anuală de 773,1 producții științifice. Prin comparație, în perioada comunistă s-au produs 24% din totalul lucrărilor (146,9 media anuală), iar în perioada anterioară acesteia doar 12,5% (66,9 media anuală). În perioada comunistă, mare parte din producție a fost concentrată în doar un deceniu (între 1966 și 1978), marcând revirimentul, gloria și apusul sociologiei comuniste. Așadar, în mare parte, istoria sociologiei românești este una de dată foarte recentă, un adevărat produs al tranziției, chiar dacă, așa cum remarcă autorii volumului, tranziția în sine a fost o temă foarte puțin investigată de sociologi post-1989.

Caracterizarea istorică a celor trei faze este echilibrată, chiar dacă se observă o preferință netă pentru sociologia interbelică a școlii Gusti, considerată un fel de vârf inegalabil al sociologiei locale. Discuția despre perioada comunistă prezintă momentul de reviriment al sociologiei și încercările reformiste pe care acestea le propunea, subliniind totodată tensiunea inerentă dintre materialismul dialectic pe care teoretic se

fundamenta știința comunistă și știința sociologică relansată care părea mai degrabă infuzată de principii occidentale decât de marxism, în ciuda încercărilor lui Miron Constantinescu de a stabili o sociologie comunistă marxistă. Importantă este și observația privind formarea sociologilor licențiați în perioada comunistă în deceniul dintre finalul anilor '60 și finalul anilor '70 (unii cu studii anterioare în domeniile filosofiei și istoriei) și refugiarea ulterioară a acestora în teorie și domenii conexe în anii '80, când sociologia a fost din nou marginalizată. Exagerarea este însă evidentă atunci când autorii consideră că, per ansamblu, sociologia din perioada comunistă a fost una gustiană și occidentală, cu accente socialiste – un evident revizionism ce este infirmat chiar de datele prezente în carte.

Tranziția, care, așa cum am văzut, a însemnat explozia cercetării sociologice, a prins sociologii în mare parte nepregătiți. În ciuda unei scurte perioade inițiale în care aceștia au fost chemați să participe la elaborarea planurilor de reformare a societății ieșite din comunism, relevanța lor publică a dispărut, pe măsură ce disciplina s-a instituționalizat. Tema predilectă a perioadei rămâne schimbarea socială proiectată, dar sociologii nu participă decât indirect la efectuarea acesteia. Finalul prezintă o agendă de 10 puncte pentru o sociologie a viitorului, prin care autorii speră că sociologia se va reconecta cu marile teme ale României.

De fapt, aceasta este concluzia de ansamblu la finalul acestei incursiuni-fulger prin 111 ani de cercetare sociologică autohtonă: sociologia românească a fugit mereu de întâlnirea cu prezentul, cu temele actuale, imediate, de interes major pentru societatea pe care se presupune că o studia.

În perioada interbelică, mult-iubita școală Gusti s-a refugiat la sat, și astfel nu a putut scrie nimic relevant despre șomajul tinerilor, despre legionarism, despre criza economică, despre procesele sociale ale formării României Mari. Conform calculelor autorilor acestei cărți, doar 0,1% din producția sociologică din interbelic s-a ocupat de sărăcie și doar 0,8% de politici sociale, în condițiile în care peste 80% din populație trăia în condiții medievale. La fel, sociologia dezvoltată temporar în comunism, deși era chemată să radiografieze și să contribuie activ la construirea societății socialiste, s-a ferit pe cât de mult a putut de întâlnirea cu aceasta. Cele mai multe intervenții sociologice aveau un caracter normativ, nu descriptiv: ele anticipau cum ar trebui să fie societatea, nu se preocupau

mai deloc despre cum arată de fapt. Nu e de mirare atunci că sociologii români, cu câteva excepții, nu au putut observa caracterul capitalist al industrializării și urbanizării socialiste, precum și structura de clasă pe care o avea societatea aflată sub conducerea partidului comunist. Nici nu aveau cum: între 1948 și 1989 s-au realizat doar 31 de cercetări empirice.

Tranziția, în ciuda producției abundente, a reprezentat o și mai mare fugă de prezent. Doar 2,7% din producția sociologică de după 1989 se ocupă de studiul tranziției, în timp ce 0,4% din lucrări au ca obiect socialismul proaspăt prăbușit (terenul a fost lăsat astfel liber pentru intelectualii anticomuniști și istoricii formați în siajul lor). Capitalismul, pe care toată lumea îl aștepta și visa, nu face deloc parte din preocupările sociologilor. Între 1990 și 2010 s-au scris 23 de lucrări sociologice pe acest subiect (0,1%). De fapt, în toată istoria sociologiei românești s-au scris în total 60 de lucrări despre capitalism, dovadă că sociologia locală nu doar a fugit de prezent, dar și de originile istorice ale disciplinei ca atare.

La cum arată situația disciplinei în prezent, nu par a fi prea multe motive de optimism că aceasta se va reconecta prea curând fie la prezent, fie la sursele sale istorice.

Florin POENARU

SLAVOJ ŽIŽEK și AGON HAMZA

From Myth to Symptom. The Case of Kosovo

Priștina, Dialekti, 2013

Acest mic volumaș conține o mare performanță: ar fi putut scris chiar și de cineva care n-a auzit vreodată de Kosovo. Ceea ce ne demonstrează avantajele incontestabile ale formalismului lacanian atunci când e dus la ultimele sale consecințe: că ne scutește cu totul de istorie și empirie. Specificul istoric și determinările materiale sunt cel mult niște puncte de intersecție ale arsenalului conceptual din pornire, iar subiectul, cum s-ar zice, e într-adevăr lacaniamente barat. În acest sens, Kosovo este aici, conform titlului, un simplu mit, un pre-text – înlocuibil cu oricare altul. Cât despre simptom, avem și așa ceva: alături de Srećko Horvat (împreună cu care Žižek a compilat volumul *Ce vrea Europa? Uniunea și necazurile cu ea*, apărut recent în traducere românească la editura

Idea), Agon Hamza pare să configureze deja un tipar de discipolat și coautorat, în care un tânăr autor/cercetător, odată ivită șansa unică de a ieși pe scena mondială de idei sub aripa protectoare a lui Slavoj Žižek, nu găsește altă soluție de afirmare decât să copieze până la indistinție ticurile intelectuale ale marelui sloven: de la argumente și bancuri până la idiosincraziile și incoerența-i specifică. O fi bine, o fi rău? Deocamdată pare cel puțin să funcționeze.

Alex CISTELECAN

Cuprins

Cuvânt-înainte (Redacția CriticAtac)	5
Gabriela ADAMEȘTEANU, <i>Anii romantici</i> (Alex Cistelecan)	7
Giorgio AGAMBEN, <i>Pilato e Gesù</i> (Alex Cistelecan)	8
Giorgio AGAMBEN, <i>Mijloace fără scop. Note despre politică</i> (Claudiu Gaiu)	8
Gabriel ANDREESCU, <i>Existența prin cultură</i> (Florin Poenaru)	9
Mircea ANGHELESCU, <i>Lâna de aur. Călătorii și călătoriile în literatura</i> <i>română</i> (Florin Poenaru)	11
Hannah ARENDT, <i>On Revolution</i> (Alex Cistelecan)	11
Cornel BAN, <i>Dependență și dezvoltare. Economia politică a capitalismului</i> <i>românesc</i> (Lorin Ghiman)	13
Mirela BĂNICĂ, <i>Nevoia de miracol. Fenomenul pelerinajelor în România</i> <i>contemporană</i> (Claudiu Gaiu, Florin Poenaru)	15
Walter BENJAMIN, <i>Stradă cu sens unic</i> (Claudiu Gaiu)	19
Maurice BLANCHOT, <i>Comunitatea de nemărturisit</i> (Alex Cistelecan)	20
Leonardo BOFF, <i>Ética da vida. A nova centralidade</i> (Claudiu Gaiu)	22
Pierre BOURDIEU, <i>Ontologia politică a lui Martin Heidegger</i> (Alex Cistelecan)	23
Costica BRADATAN și Serguei Alex. OUSHAKINE (coordonatori), <i>In Marx's Shadow. Knowledge, Power, and Intellectuals in</i> <i>Eastern Europe and Russia</i> (Alex Cistelecan)	25
Michael SCOTT CHRISTOFFERSON, <i>Les intellectuels contre la gauche</i> (Veronica Lazăr)	29

Adrian CIOROIANU (coordonator), <i>Comuniștii înainte de comunism</i> (Florin Poenaru).....	33
Alex CISTELECAN și Andrei STATE (coordonatori), <i>Plante exotice.</i> <i>Teoria și practica marxismului românesc</i> (Dana Domsodi)	35
Roland CLARK, <i>Sfântă tinerețe legionară. Activismul fascist în România</i> <i>interbelică</i> (Alex Cistelean)	40
Emanuel COPILAȘ, <i>Națiunea socialistă. Politica identității în</i> <i>Epoca de Aur</i> (Florin Poenaru)	41
Andrei CORNEA, <i>Miracolul. Despre neverosimila făptură a libertății</i> (Claudiu Gaiu)	46
Pierre DARDOT și Christian LAVAL, <i>Commun. Essai sur la révolution</i> <i>au XXI^e siècle</i> (Claudiu Gaiu)	48
Daniel DĂIANU, <i>Marele impas în Europa. Ce poate face România?</i> (Claudiu Gaiu)	50
Souleymane Bachir DIAGNE, <i>Cum să filosofăm în islam?</i> (Claudiu Gaiu)	51
Tudor DINU, <i>Bucureștiul fanariot. Bisericii, ceremonii, războaie</i> (Claudiu Gaiu)	54
Milovan DJILAS, <i>Conversații cu Stalin</i> (Alex Cistelean)	55
Dragoș DUICU, <i>Phénoménologie du mouvement. Patočka et l'héritage</i> <i>de la physique aristotélicienne</i> (Claudiu Gaiu)	57
Diane ELSON (coordonatoare), <i>Value. The Representation of Labor</i> <i>in Capitalism</i> (Dana Domsodi)	61
Vasile ERNU, <i>Sectanții</i> (Florin Poenaru)	64
Harry G. FRANKFURT, <i>On Inequality</i> (Alex Cistelean)	65
Bogdan GHIU, <i>Totul trebuie tradus. Noua paradigmă (un manifest)</i> (Claudiu Gaiu)	67
Ștefan GUGA, <i>Sociologia istorică a lui Henri H. Stahl</i> (Alex Cistelean)	70
Dinu GUȚU, <i>Ultimii oameni. Etnografia unei peluze</i> (Florin Poenaru)	71
Éric HAZAN, <i>LQR: la propagande du quotidien</i> (Claudiu Gaiu)	73
Srećko HORVAT și Slavoj ŽIŽEK, <i>Ce vrea Europa?</i> <i>Uniunea și necazurile cu ea</i> (Claudiu Gaiu)	74
Mihai IOVĂNEL, <i>Roman polițist</i> (Florin Poenaru)	76

Gabriel JDERU, <i>Cultura motocicletelor. Studii de sociologia moto-mobilității</i> (Florin Poenaru)	77
CLAUDE Karnoouh, <i>Raport asupra postcomunismului și alte eseuri incorecte politic</i> (Florin Poenaru)	78
Ernesto LACLAU, <i>The Rhetorical Foundations of Society</i> (Alex Cistelean)	81
Serge LATOUCHE, <i>Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance</i> (Alex Cistelean)	82
Bruno LATOUR, <i>Nu am fost niciodată moderni. Eseu de antropologie simetrică</i> (Claudiu Gaiu)	86
Ernst LOHOFF și Norbert TRENKLE, <i>La grande dévalorisation</i> (Alex Cistelean)	88
Frédéric LORDON, <i>La société des affects. Pour un structuralisme des passions</i> (Claudiu Gaiu)	90
Georg LUKÁCS, <i>Istorie și conștiință de clasă. Studii despre dialectica marxistă</i> (Alex Cistelean)	92
Anca MANOLESCU, <i>Modelul Antim, modelul Păltiniș. Cercuri de studiu și prietenie spirituală</i> (Claudiu Gaiu)	93
Odo MARQUARD, <i>Dificultăți cu filosofia istoriei. Eseuri</i> (Claudiu Gaiu)	95
Jonathan MARTINEAU (coordonator), <i>Marxisme anglo-saxon. Figures contemporaines</i> (Veronica Lazăr)	96
Mara MĂRGINEAN, <i>Ferestre spre furnalul roșu. Urbanism și cotidian în Hunedoara și Călan (1945-1968)</i> (Florin Poenaru)	97
Quentin MEILLASSOUX, <i>Le nombre et la sirène. Un déchiffrement du „Coup de dès” de Mallarmé</i> (Claudiu Gaiu)	102
Charles MELMAN, <i>Omul fără gravitate. A juisa cu orice preț</i> (Claudiu Gaiu)	104
Walter MIGNOLO, <i>Dezobediența epistemică. Retorica modernității și gramatica decolonialității</i> (Claudiu Gaiu)	104
Vintilă MIHĂILESCU, <i>Fascinația diferenței. Anii de ucenicie ai unui antropolog</i> (Florin Poenaru)	106
Evgeny MOROZOV, <i>To Save Everything Click Here. The Folly of Technological Solutionism</i> (Claudiu Gaiu)	107

Catel MULLER și José-Louis BOCQUET, <i>Olympe de Gouges</i> (Veronica Lazăr).....	108
Alina MUNGIU-PIPPIDI și Vartan ARACHELIAN, <i>Tranziția. Primii 25 de ani</i> (Florin Poenaru)	110
Jean-Luc NANCY, <i>Banalité de Heidegger</i> (Alex Cistelean)	113
Petru NEGURĂ, <i>Nici eroi, nici trădători. Scriitorii moldoveni și puterea sovietică în epoca stalinistă</i> (Florin Poenaru).....	116
Petre PANDREA, <i>Memoriile mandarinului valah: Jurnal (Volumul I)</i> (Vladimir Borțun)	117
Georgios PAPADOPOULOS, <i>Notes Towards a Critique of Money</i> (Alex Cistelean).....	123
Radu PARASCHIVESCU, <i>România în 7 gesturi</i> (Florin Poenaru)	128
Horia-Roman PATAPIEVICI, <i>De ce nu avem o piață a ideilor</i> (Alex Cistelean).....	132
Ioana PÂRVULESCU (coordonatoare), <i>Și eu am trăit în comunism</i> (Florin Poenaru).....	132
Thomas PIKETTY, <i>Capitalul în secolul XXI</i> (Claudiu Gaiu).....	134
Alexandru POLGÁR, <i>Diferența dintre conceptul de piață al lui Heidegger și cel al lui Granel</i> (Claudiu Gaiu).....	136
Toader POPESCU, <i>Proiectul feroviar românesc (1842-1916)</i> (Claudiu Gaiu)	137
Zoltán ROSTÁS și Antonio MOMOC (coordonatori), <i>Bișnițari, descumcăreți, supraviețuitori</i> (Alex Cistelean)	138
Adriana SĂFTOIU, <i>Cronică de Cotroceni</i> (Florin Poenaru).....	139
Oscar SANCHEZ-SIBONY, <i>Red Globalization. The Political Economy of the Soviet Cold War from Stalin to Khrushchev</i> (Alex Cistelean).....	140
Jacques SAPIR, <i>La Démondialisation</i> (Claudiu Gaiu).....	142
Quentin SKINNER, <i>Forensic Shakespeare</i> (Claudiu Gaiu).....	143
Arnault SKORNICKI și Jérôme TOURNADRE, <i>La nouvelle histoire des idées politiques</i> (Claudiu Gaiu).....	145
Peter SLOTERDIJK, <i>Mânie și timp. Eseu politico-psihologic</i> (Claudiu Gaiu)	146
Marius STOIAN și Bogdan GAVRILĂ (coordonatori), <i>România Noului Val</i> (Florin Poenaru).....	148

Leo STRAUSS și Alexandre KOJEVE, <i>Despre tiranie</i> (Claudiu Gaiu)	151
Wolfgang STREECK, <i>Buying Time. The Delayed Crisis of Democratic Capitalism</i> (Alex Cistelean).....	154
Emilia ȘERCAN, <i>Cultul secretului. Mecanismele cenzurii în presa comunistă</i> (Florin Poenaru)	159
Matt TAIBBI, <i>The Divide. American Injustice in the Age of the Wealth Gap</i> (Alex Cistelean)	161
G. M. TAMÁS, <i>Postfascism și anticomunism. Intervenții filosofico-politice</i> (Claudiu Gaiu)	163
Emmanuel TODD, <i>Qui est Charlie? Sociologie d'une crise religieuse</i> (Alex Cistelean).....	164
Imre TÓTH, <i>A fi evreu după Holocaust</i> (Alex Cistelean).....	169
Péter VÁRDY și Imre TÓTH, <i>În viață sunt lucruri care nu se fac. Și care totuși se fac...</i> (Florin Poenaru)	171
Lazăr VLĂSCEANU și Marian-Gabriel HÂNCEAN, <i>Modernitatea românească</i> (Florin Poenaru).....	174
Immanuel WALLERSTEIN, <i>Pentru a înțelege lumea. O introducere în analiza sistemelor-lume</i> (Claudiu Gaiu).....	176
Michael WALZER, <i>Revoluția sfinților. Un studiu despre originea politicii radicale</i> (Claudiu Gaiu).....	176
Jonathan WILSON, <i>Inverting the Pyramid. The History of Football Tactics</i> (Alex Cistelean).....	178
Ellen Meiksins WOOD, <i>Liberty & Property. A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment</i> (Alex Cistelean).....	179
Ellen Meiksins WOOD, <i>Originea capitalismului. O perspectivă mai largă</i> (Ștefan Guga).....	179
Cătălin ZAMFIR și Iancu FILIPESCU (coordonatori), <i>Sociologia românească: 1900-2010. O istorie socială</i> (Florin Poenaru).....	183
Slavoj ŽIŽEK și Agon HAMZA, <i>From Myth to Symptom. The Case of Kosovo</i> (Alex Cistelean)	185

Redactor: Andrei State
Corector: George State
Tehnoredactor: Cosmina Varga

Editura TACT, Str. Cometei, nr. 5, et. 3, Cluj-Napoca
Tel./fax: 0264-450129, edituratact.ro