

LBRIS | We know
books

Emanuel Copilaș

Traversând prezentul.

Noi contribuții la fragmentarea discursului
hegemonic postcomunist



Alexandria
Publishing House

Introducere.....9

Incursiuni în filosofia politică a secolului XX

A (re)scrie, a traduce, a deplasa. O introducere în filosofia politică a lui Derrida	13
Altfel de sfârșit al istoriei. Dialectica negativă ca reconfirmare obiectivă a capitalismului.....	19
Autenticitatea reacționarismului? Adorno despre Heidegger	30
De la tehnică la corporalitate. Două ipostaze ale fenomenologiei	34
Dincolo de muncă și de dialectică? O metaforă biblică pentru contingenta emancipării.....	40
Filosofia ca antropologie? Hegelul lui Kojève sub lupă.....	43
Imperativele timpului. O punere în problemă	47
Înapoi la imanență. Timpul istoric și timpul schimbării.....	52
Lenin după Lenin. Un caz de supradeterminare simbolică?.....	56
Matrix reloaded? Dezintegrarea marxismului în fenomenologia heideggeriană sau mașina totală față cu rușinea prometeică	63
Metafora în modernitate.....	73
Narcisismul micilor diferențe. De la clase la microgrupuri sau despre ascensiunea capitalismului cultural postmodern	77
Nu am fost niciodată moderni? Note despre antropologia simetrică a lui Bruno Latour	83
Proletarizare și falsă conștiință. Contradicțiile clasei de mijloc	87
Stânga într-o lume cu fundul în sus.....	95
Înspre o teorie critică postcomunistă de factură decolonială?	98
„Toți avem ceva comunist în noi”: o echilibristică intelectuală neconvingătoare.....	102
Este posibilă cunoașterea rațională a divinității? Hegel despre Dumnezeu.....	109
Europa și capitalismul. Ce fel de redeschidere a istoriei?	114
Umanismul tehnocratic. Scurt ghid de eludare a tensiunilor sociale în capitalismul târziu	119

A câștiga pentru alții. O istorie subiectivă a ultimei generații sovietice..... 125

**Proiecte modernizatoare românești:
de la interbelic la comunism și la postcomunism**

Socialismul românesc în secolul al XIX-lea. Ideologie, program, rezultate 137

Filosofia politică a Sofiei Nădejde: de la recuperare la actualizare..... 142

Istoria socială a României. Continuitate și schimbare 148

Regândind România interbelică. Politică și societate..... 154

România altfel. O lecție de antropologie socială..... 159

Clasă și educație în postcomunism 165

Constatări și speculații. Elemente pentru o publicistică politică postcomunistă 173

Din nou despre comunism și postcomunism 177

O filosofie a tranziției 181

Probleme de stânga, politici de dreapta.
În căutarea unei agende sociale pentru România..... 185

Capitalismul românesc. Tendințe oligarhice, tehnocratice și digitale 195

 Introducere 195

 Capitalismul oligarhic și anticomunismul 198

 Capitalismul tehnocratic și anticorupția..... 200

 Capitalism digital și anti-sistem..... 204

 Concluzii provizorii: capitalism, și nu numai 208

Prezentul trecutului, trecutul prezentului: începuturi și sfârșituri ale comunismului românesc

România postbelică, 1944-1947. Perspective internaționale și locale 213

 În loc de introducere: de la dreapta interbelică la dreapta postcomunistă și retur: curiosul caz al instaurării comunismului în România postbelică..... 213

 Metodologie..... 217

 Vecinătăți dificile: relațiile româno-sovietice în perioada interbelică 219

 În umbra Cominternului și în căutarea unei identități proprii:
 PCdR între cele două războaie mondiale..... 227

 PCdR, al Doilea Război Mondial și actul de la 23 august 1944:
 implicații politice și geopolitice 233

1944-1947: etape și percepții ale „democrației populare” românești	240
Sovietizarea Europei de Est în contextul geopolitic postbelic.	
Scurtă analiză comparativă	241
România, 1944-1947: scurtă cronologie evenimentială	256
Fără gesturi nesăbuite: perspectiva occidentală	259
„Voi sunteți răspunzători de aceste încurcături”: perspectiva sovietică.....	269
„Deși o țară mică, românii sunt cunoscuți mai de mult pentru ideile și marile lor pretenții...”. Perspectiva comunistă locală și problema legionară.....	277
Tovarăși de drum reticenți. Perspectiva social-democrată.....	290
Amenințarea hoardelor bolșevice: perspectiva partidelor „istorice”	294
Speranțe amânate: perspectiva monarhistă.....	306
Câteva concluzii. A cui democrație?	
Sovietizarea ca proces echivoc și plurivalent.....	313
There is no alternative. Revoluția din 1989 ca moment fondator al ideologiei postcomuniste românești.....	322
Introducere	322
Revoluția ca proiect individualist nonideologic: capital, tehnică, hegemonie	324
Ideologiile postcomunismului: o scurtă trecere în revistă.....	341
Concluzii: o perspectivă anticapitalistă asupra Revoluției	348
România postbelică, 1944-1947. O cronologie evenimentială	351

Miscellanea

De la farfurie la conștiință. Pentru o nouă ordine alimentară mondială.....	357
Educație și democrație, educație pentru democrație.....	361
Învățământul superior. Expansiune, reformă, perspective	367
Modernitatea tendențială. O introducere.....	374
Pogrom, revoluție și nașterea secolului XX.....	378
Regândind rolul personalității în istorie?	
Gorbaciov, perestroika și destrămarea Uniunii Sovietice, după trei decenii.....	381
„Rezistența prin cultură”. De la „școala de la Păltiniș la Phoenix.....	387
Tehnică și eveniment sau despre <i>Don't look up</i> din perspectiva fenomenologiei heideggeriene.....	395
Interviuri.....	403
Normalitate, solidaritate, pandemie.....	412
Fragmente	415

Gentlemanul răzvrătit. În memoria Michael Shafir.....	458
În loc de concluzii: războiul din Ucraina, sfârșitul postcomunismului și lumea post-pandemică	463
Introducere, sau despre cum sferile de influență globale au (re)devenit negociabile.....	463
Ucraina postsovietică	465
Sursele globale ale conflictului din Ucraina	469
Concluzii provizorii	475
Index de autori.....	479

LBRIS

We know
books

Incursiuni în filosofia politică a secolului XX

A (re)scrie, a traduce, a deplasa. O introducere în filosofia politică a lui Derrida

Jacques Derrida, *Fiara și suveranul*, vol I & II, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2013, 2014;

Jacques Derrida, *Deconstrucția politicii*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Idea, Cluj, 2005;

Jacques Derrida, *Margini – de-ale filosofiei*, traducere de Bogdan Ghiu, Alex Cistelean, Ciprian Jeler, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2015;

Jacques Derrida, *Heidegger: întrebarea privitoare la Ființă și Istoria*, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2018;

Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx*, traducere de Bogdan Ghiu, Mihaela Cosma, Editura Polirom, Iași, 1999

Filosofia lui Jacques Derrida este cu siguranță una originală, interesantă și provocatoare. Precizez că este departe de mine intenția de a mă erija într-un cunoscător subtil al acesteia. Am citit integral doar volumele pe care le voi prezenta, iar pe altele le-am răsfoit și atât. Mă bucură creșterea volumului de traduceri ale operelor lui Derrida, în limba română, deși dezbaterile pe care le suscită acest demers cultural continuă să fie minime.

Într-un fel, autenticitatea filosofiei lui Derrida, nu numai a filosofiei politice – este vorba de o autenticitate observabilă la orice filosof respectabil –, rezidă în faptul că, din orice „punct” ai aborda-o, cu orice lucrare ai începe, altfel spus, ești la fel de aproape de „adevărul” filosofiei respective ca atunci când ai fi început, să zicem, cu o alta. Proximitatea construirii mizei filosofice respective se păstrează.

În general, filosofia derrideană este greu de descifrat; filosofia po-

litică nu face nici ea excepție. Argumentarea autorului este prolixă, convolută și, pe alocuri, efectiv, obositoare. Iar mijloacele prin care încearcă să îi integreze atât pe Heidegger, cât și pe Marx oferă impresia de incompletitudine și imprecizie. Un fel de „băltire” semantică lipsită de o direcție concretă de gândire. Doar Foucault este decelabil cumva până la capăt în „gramatologia” derrideană, în timp ce răbufnirile psihanalitice ocazionale vin să completeze un peisaj intelectual vast, proteic, surprinzător, dar, per ansamblu, steril, forțat, nu rareori, confuz.

Aș începe o analiză asupra filosofiei politice a autorului cu ajutorul unor concepte mai cuprinzătoare, cum ar fi logocentrismul și falocentrismul, combinate uneori sub forma logofalocentrismului. Critica logocentrismului, a excesului de epistemologie, echivalabilă până la urmă cu critica raționalismului modern, este foarte similară conceptului de gândire rizomatică dezvoltat de către Deleuze și Guattari, în *Mii de platouri*, volumul al doilea al lucrării *Capitalism și schizofrenie*, în care autorii opun gândirea rizomatică gândirii arborescente, teleologic-raționaliste. Se mai aseamănă, în același timp, și cu fenomenologia corporalității teoretizată de către Merleau-Ponty. Mai departe, critica falocentrismului contrazice, cu tot cu propensiunile sale feministe, psihanaliza la care apelează din când în când Derrida și pentru care pulsionile libidinale nu țin de alegerea personală, ci pre-există oricărei alegeri. Atât în psihanaliza freudiană, cât și în cea lacaniană se consideră că inconștientul trebuie „îmblânzit”, într-o formă sau alta; de depășit, este însă imposibil.

Limba în sine este bazată pe procedee ierarhice care devin lizibile la nivel gramatical și, ulterior, conceptual. Acestea trebuie expuse, scurtcircuitate, deconstruite: „Deconstrucția nu constă în a trece de la un concept la altul, ci în a răsturna și a deplasa o ordine conceptuală, precum și ordinea non-conceptuală pe care aceasta se articulează. De exemplu, scrierea, ca și concept clasic, comportă predicate care au fost subordonate, excluse sau ținute în rezervă de anumite forțe și conform unor necesități ce trebuie analizate. Forța de generalitate,

de generalizare și de generativitate a acestor predicate (...) este acum eliberată, grefată pe un «nou» concept de scriere ce le corespunde, în egală măsură, elementelor care au *rezistat* mereu vechii organizări de forțe, care au constituit întotdeauna *restul* ireductibil la forța dominantă care organiza – pentru a face economie de cuvinte – ierarhia logocentrică. A-i lăsa acestui nou concept vechiul nume de scriere înseamnă a păstra structura grefei, pasajul către și aderența indispensabilă la o *intervenție* efectivă în câmpul istoric constituit. Înseamnă a da tuturor celor care sunt în joc în operațiile de deconstrucție șansa și forța, puterea *comunicării*” (*Margini – de-ale filosofiei*, p. 336; subl. în orig.).

Altfel spus, pentru a depăși logocentrismul trebuie să reînvățăm să scriem, să utilizăm altfel semnele pentru a produce noi înțelesuri care se sustrag însuși vechiului concept de scriere, nimic altceva decât o funcție de traducere, cum ar spune Derrida, a hegemoniei logocentrice. Influențele lui Foucault asupra lui Derrida, cu ale sale raporturi putere-cunoaștere, sunt probabil cele mai vizibile în acest decupaj, în raporturile de putere, în politica sedimentată istoric în limbaj, gramatică și scriere, construcții atât de hegemonice încât devin deseori insesizabile, confundându-se propriu-zis cu ceea ce înțelegem atât la nivel academic, cât și la nivel popular, prin cultură.

Însă despărțirea de logocentrism se face nu ierarhic, ci orizontal, prin deplasare și punând la lucru forțele intelectuale încă embrionare ale diferenței, alt concept derridean asupra căruia merită să ne oprim puțin atenția: „Vom desemna prin *diferanță* mișcarea prin care limba sau orice cod, orice sistem de trimeri, în general, se constituie «istoric», ca țesătură de diferențe. «Se constituie», «se produce», «se creează», «mișcare», «istoric» etc. trebuind a fi înțelese dincolo de limbajul metafizic în care sunt prinse, împreună cu toate implicațiile lor” (*Margini – de-ale filosofiei*, p. 39). Pendulând permanent între semnificații și semnificați de-a lungul unor serialități a căror genealogie este prea bogată și prea ramificată pentru a fi adusă în discuție aici, diferența operează ca joc de limbaj și totodată ca punct

de plecare și ca vehicul semantic al deconstrucției. Rolul pe care i-l atribuie Derrida este acela de pârghie intelectuală politică cu potențial emancipator, acela de a slăbi vocabularul metafizic occidental până la dezintegrare. Aici intră în scenă influența heideggeriană a lui Derrida, pe care acesta o apără chiar și de Husserl, și de acuzele de misticism antropologic pe care Husserl i le-a adus lui Heidegger, după ce a citit *Sein und Zeit*. În același timp, Derrida recunoaște, pe urmele lui Heidegger, că limbajul este atât de intim impregnat de metafizică, încât însuși conceptul heideggerian de ființă acționează ca un fel de substitut al acesteia. Tocmai din acest motiv nu ar mai fi dorit și/sau reușit Heidegger să-și termine *magnum opus*-ul din 1928 (*Margini – de-ale filosofiei*, pp. 140-152; *Heidegger: întrebarea privitoare la Ființă și Istoria*).

Heideggerul din Derrida apare pregnant și atunci când acesta din urmă critică fenomenologia tehnicii moderne și sesizează resemnat contaminarea oricărui eveniment, prin repetitivitate și diseminare, de tehnică, aceasta ajungând, în cele din urmă, să se substituie evenimentelor înseși (*Fiara și suveranul*, vol. I). Și atunci când poezii sunt considerați, într-o mai mare măsură, potențiali salvatori ai lumii de astăzi decât politicienii, militarii sau preoții (*Fiara și suveranul*, vol. II, p. 392). Și atunci când umanitatea, universalul, este interpretată ca un concept ipocrit care camuflează în loc să rezolve probleme concrete (*Fiara și suveranul*, vol. I, pp. 118-119). Pe baza tehnicii heideggeriene este construit de altfel și conceptul derridean de protetic, acesta însemnând suportul și contextul bio-tehnologic al vieții moderne, lipsa crescândă de diferențiere între trăire și mașină, pe urmele contopirii deja amintite dintre eveniment și mașină.

Influența lui Marx asupra lui Derrida nu este nici ea neglijabilă, dar am impresia că este mult sub cea a lui Heidegger. Repet, e doar o impresie, nu am citit operele complete ale lui Derrida, sau, cel puțin, toate lucrările importante, pentru a risca o astfel de afirmație tezistă până la capăt. Derrida critică și hegemonia marilor puteri occidentale, nu doar pe cea a metafizicii occidentale, condamnă ferm războiul

declanșat de către Statele Unite acum aproape două decenii împotriva „terorismului”, apreciază că, în era tehnocapitalului, orice război are potențial real de a deveni unul mondial, se detașează de anticomunismul postcomunist, dar și de „capitalismul social-democrat”, apreciază că Marx poate fi mai degrabă redescoperit în plenitudinea sa teoretică după încheierea Războiului Rece, decât abandonat, și, nu în ultimul rând, este convins că niciun proiect serios de viitor nu ar putea să-l omită pe Marx: spectrul comunismului va pluti permanent, într-o formă sau alta, asupra hegemoniei capitalismului neoliberal (*Deconstrucția politicii, Spectrele lui Marx*).

Însă ceea ce Derrida nu ia în considerare cu suficientă seriozitate este faptul că atât filosofia heideggeriană, cât și cea marxistă sunt ambele puternic normative, iar normativitatea nu prea se împacă bine cu deconstructivismul postmodern. Dacă ajungi să supra-interpretezi mijloacele pe care le ai la dispoziție pentru a schimba ceva, nu faci decât să le predați aproape integral ontologiei dominante, oferind impresia că le sustragi de sub tirania efectivității prin deconstrucție. Fiara, ca și suveranul, se bazează ambii pe teamă și pe exterioritate în raport cu un cadru normativ-juridic pe care îl produc pentru a se reproduce, din nou, prin el, deasupra lui. Coerciția stării de excepție ca sursă a autenticei suveranități a fost deja analizată de Carl Schmitt și, mai nou, de Giorgio Agamben. Intervenția lui Derrida în această argumentare, oricât de profundă și de interesantă, nu mi se pare totuși suficient de originală pentru a conta. Fiara e suveranul. În regulă, și ce facem cu asta, cum procedăm, ce-i de făcut după deconstrucție? Că de construit, fără normativitate, nu prea văd ce am putea construi. Filosofiei politice derrideene îi lipsește atât asertivitatea Dasein-ului heideggerian, cât și incisivitatea și rigurozitatea criticii economiei politice dominante operată pe coordonate marxiste. Ce rămâne este un fel de ghiveci de „legume” insipid în care abundența ingredientelor atrage, în primă instanță, deoarece fiecare poate „mirosi” sau „gusta” ceva familiar, ceva promițător, pentru ca, la final, să constatăm că, în absența unui ingredient cheie, a unui ingredient unificator sau a

unei combinații-liant de astfel de ingrediente, ghiveciul postmodern pe care l-am îngurgitat sucombuse deja înainte de a fi devorat sub povara propriei diversități inconsistente, a lipsei de sare și piper, de gust. De mâncat, am mâncat, dar, de săturat, nu prea.

Altfel de sfârșit al istoriei. Dialectica negativă ca reconfirmare obiectivă a capitalismului

Theodor Adorno, *Dialectica negativă*, traducere de Christian
Ferencz-Flatz, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2019

„Nicio teorie nu se mai poate sustrage azi pieței: toate se prezintă ca simple opinii posibile în rândul altor opinii concurente, expuse la alegere și înghițite pe nemestecate (...); convingerea arogantă că propria teorie ar scăpa unei astfel de sorți o face cu siguranță să degenereze într-o simplă reclamă la ea însăși (...)” (p. 9). Această poziționare, asumată explicit încă de la începutul cărții, oferă cheia de lectură a ultimei contribuții principale aparținând curentului intelectual cunoscut sub denumirea de marxism occidental și care îi include, pe lângă membrii Școlii de la Frankfurt, pe Antonio Gramsci, Georg Lukács sau pe Karl Korsch. Nu am să insist aici asupra abordării capitalismului de către Theodor Adorno pe filieră ideologică și nu ca mod de producție centrat pe extragerea de plusvaloare, așa cum subliniază apăsător Alex Cistelean în postfața lucrării; la fel, nu îmi propun nicio trecere succesivă în revistă a principalelor argumente ale cărții, complexe, dense și provocatoare. Nu urmăresc decât parcursul configurării conceptuale a dialecticii negative, respectiv modalitatea indirectă și totuși lipsită de ambiguitate prin care aceasta se livrează puterii, alături de pozitivismul și de existențialismul pe care le acuză, pe bună dreptate, de exact același lucru.

Dialectica nu este o metodă de serializare a faptelor și a evenimentelor având o realitate exterioară, nici un efort intelectual-individual abstract de a pune efectivitatea în perspectivă. În termenii lui Adorno, conceptele nu epuizează lucrurile din care provin; pe cale

de consecință, ele nu pot include neidenticalul, de regulă factual, în identitatea cu sine prospectivă a dialecticii. Astfel că dialectica emerge ca rest, ca rezultat al insuficienței gândirii de a gândi până la capăt fenomenele, subordonându-le total conceptului. Dialectica pozitivă hegeliană, care ar fi urmărit concilierea dintre cele două părți, radical diferite și totuși identice în măsura în care conștiința însăși este un produs fenomenologic, așa cum afirmă Husserl –, devine, prin imposibilitatea ei, o formă exacerbată intelectual a eului care nu renunță la identificarea sa cu lumea, frustrat fiind de alienarea constitutivă de care trebuie să dea seamă. Încăpățânarea sterilă a eului echivalează cu o violentare cognitivă a realității la care eul aspiră în termeni de proporționalitate. Identificarea totală a eului cu realitatea nefiind posibilă, în ultimă instanță, decât ca abstracție goală, ca scamatorie discursivă, ca „vrajă” menită să oculteze funcțiile critice ale rațiunii în schimbul unui absolut vid și unilateral, reductibil strict la fantezia intelectuală a unui eu narcisist și asertiv – dialectica pozitivă este privată de termenul ei cel mai de preț, sinteza, devenind astfel, sub povara propriului eșec pe care nu este capabilă să îl accepte și să îl gestioneze ca atare, o formă de coerciție ideologică (p. 204, 367). „Ca demers, dialectica înseamnă a gândi în contradicții, de dragul și împotriva contradicției descoperite deja în obiectul tratat. Contradicție în sânul realității, ea este totodată contradicție îndreptată împotriva ei. Dar o asemenea dialectică nu mai coincide cu intențiile lui Hegel. Mișcarea sa nu mai tinde spre identitatea din spatele diferenței dintre obiect și conceptul său, ci ea privește, mai curând, cu mefiență, identitatea. Logica ei este una a descompunerii, în speță: a descompunerii formei preparate și obiectualizate a conceptelor, ce-i e dată inițial subiectului cunoscător ca nemijlocită. Identitatea acestei forme cu subiectul însuși este neadevărul” (p. 172).

A se observa că sensul atribuit de Adorno ideologiei este diferit de sensul marxist al ideologiei ca falsă conștiință, condamnată la dispariție pe măsură ce revoluția spiritualizează lumea și o aduce la un grad acceptabil de alienare. Dialectica marxistă, profund influențată

de cea hegeliană, este, la rândul ei, pozitivă, chiar dacă este vorba despre cu totul altfel de pozitivitate – aspirând să ducă lucrurile până la capăt în termeni de emancipare și depășind astfel ideologia; pentru Adorno, ideologia este indepasabilă datorită superpozabilității care se lasă așteptată între concept și diversitatea inconsistentă a fenomenelor, pe care conceptul este condamnat să încerce să le interpreteze fără rest, forțând neidenticalul să se adecveze unei identități iluzorii și, în același timp, punitive.

Fidel proiectului dialecticii negative, care renunță la identificare, cu orice preț, în numele obținerii unei interogări mai puțin ambițioase și, în același timp, mai credibile a concretului, Adorno propune renunțarea filosofiei la infinitate, o altă ipostaziere hipertrofiată a particularului pentru care tot Hegel este tras la răspundere; infinitatea „bună”, ca diferențiere calitativă în interiorul cantitativului fenomenal, trebuie abandonată ca speculație eludată permanent de conținuturile asupra cărora caută să intre în posesie, prelungind trucul dăunător al dialecticii pozitive de pe poziția unui universalism etic nesustenabil. Asumându-și finitudinea, filosofia devine cu adevărat infinită, „refuzând să se fixeze într-un corp finit de teoreme” (p. 20).

Renunțarea la infinitate presupune de asemenea și renunțarea la universalitate pe teren istoric, nimic altceva decât „heteronomia generalului substanțial”, poleită cu „aur”, în manieră, evident, hegeliană (pp. 376-377). Istoria universală, aflată în plin proces teleologic de autoconstruire, înseamnă acceptarea violenței identificatoare a ideologiei și, mai mult, justificarea a sute de milioane de sacrificii inutile ca preț necesar al construirii Ideii prin intermediul alterității sale negate și adusă astfel la ordine cu mijloacele coercitive discutate mai sus. Singura universalitate acceptabilă este cea care erodează astfel de proiecte totale, grandioase, în numele unei recuperări a particularului care acceptă ireconciliabilul, neidenticalul neintegrabil al heteronomiei negându-l, în mod izolat, dar ferm. Pozitivul reprimat se întoarce astfel sub forma echivalenței, pe care teoria critică adorniană o prezintă ca diferită de identitate, pasămite datorită faptului că acesteia

din urmă i se atribuie un ornament (artificiu?) argumentativ marxist, plasat în interiorul contradicției antagonice capitaliste dintre forțe și relații de producție. Dialectica negativă confruntă antagonismul fără a-i răpi calitatea de diferență insurmontabilă, refuzându-i totalității preeminența retorică prin intermediul căreia, la Hegel, antagonismul ar fi sublimat în identitate, ducerea sa la paroxism exprimând astfel, printr-o magie contraintuitivă, însăși dispariția contradicțiilor care îl articulează. Deși se uită cu jind dincolo de fenomenologie, pozitivul miop adornian se joacă deci strict pe terenul intelectului, cum ar spune Hegel, întotdeauna dincoace de câmpul său predilect de afirmare, oarecum ca o lipsă speriată de potențialele sale consecințe. „Dezvăluind faptul că, prin schimb, sunt tranzacționate chestiuni deopotrivă echivalente și neechivalente (neechivalența principală constând în forța de muncă producătoare de plusvaloare pe care patronul o cumpără de la muncitor ca simplă muncă, mistificând astfel legal originea profiturilor și a inegalităților constitutive din societățile capitaliste, n.m.), teoria critică țintește, la rândul ei, prin critica neechivalenței din sânul echivalenței, tot echivalența însăși, în pofida scepticismului său față de ranchiuna implicită în idealul egalitar burghez, ce nu tolerează nicio diferență calitativă. O atare poziție e destul de aproape de cea a lui Hegel. Linia de demarcație față de el nu se lasă însă identificată la nivelul unor simple distincții particulare, ci ține mai curând de intenția de fond implicită; întrebarea este astfel dacă conștiința susține și caută să consolideze într-adevăr – teoretic sau trăgând consecințe practice – identitatea ca principiu ultim și absolut sau, dimpotrivă, recunoaște în aceasta aparatul de coerciție universal, de care, pe de altă parte, e nevoie în scopul eliberării de coerciția universală, așa cum libertatea nu poate deveni reală decât trecând prin coerciția civilizației, nu pe calea unei întoarceri la natură. Sarcina ar fi deci aceea de a ne opune totalității, probând neidentitatea acesteia cu sine, pe care ea o tăgăduiește prin chiar conceptul propriu. Astfel, dialectica negativă este legată, ca punct de plecare, de categoriile supreme ale filosofiei identității. În acest sens, ea rămâne la rândul ei falsă, prinsă

în logica identității, parte ea însăși din conglomeratul în contra căreia (sic!) e, de fapt, gândită” (pp. 174-175).

Cu Hegel împotriva lui Hegel, altfel spus. Negativitatea dialecticii negative se relevă astfel ca pozitivitate timorată, incapabilă de a-și asuma propria poziționare angajată în mod deschis, lipsit de echivoc. Adorno nu alunecă însă pe poziții de factură stoică, resemnată: libertatea individuală nu are sens decât prin raportarea la fenomene și la constelațiile lor ideologice (p. 257), iar moralitatea kantiană este un eșec prin acceptarea voluntară a identității cu sine a subiectului în medii invariabil heteronomice (pp. 347-348). Dialectica negativă își evidențiază propria contradicție, nedialectică, rezidând în neacceptarea doar a intelectului care categorizează fenomenele, și nu are încredere într-o metafizică rațională oricând capabilă să îl sacrifice pe altarul unor scopuri nobile, respectiv în neacceptarea aventurării acestui intelect dincolo de limite empirice rezonabile. Prinsă într-un dincoace depolitizant prin neparticipare asumată și un dincolo susceptibil de depolitizare prin exces al identificării inevitabil despotice a subiectului cu un spirit alienant și amenințător, dialectica negativă nu face decât să se complacă într-un eclecticism teoretic din care reiese propria neputință politică. În felul acesta, similar cu pozitivismul și existențialismul criticate de Adorno, și la care vom ajunge imediat, dialectica negativă se livrează la rândul ei obiectiv puterii, confirmând, *de facto*, insurmontabilitatea capitalismului și acceptând, tacit, premisa ideologică a anistoricității acestuia. Teoria critică nu mai este decât o coajă retorică a unui marxism care a dispărut de mult în conținut.

Dar nu despre raportul teoriei critice cu marxismul mi-am propus să tratez aici, nici măcar despre raportul acesteia cu capitalismul, deși titlul recenziei poate crea această impresie (capitalismul din titlu indică un rezultat filosofico-politic general, nu analiza consecventă a relației dintre dialectica negativă și economia politică a capitalismului temperat din primele decenii postbelice – Adorno a scris cartea în 1966 –, respectiv a analizei dintre dialectica negativă și capitalismul

neoliberal contemporan); în calitate de concept principal al teoriei critice, dialectica negativă este confruntată aici cu dialectica hegeliană, pe care o denunță cu aplomb, fiind incapabilă totodată să se desprindă în mod convingător de ea.

În sfârșit, dialectica pozitivă hegeliană eșuează, ca vehicul al spiritului, în spirite ale popoarelor, în care Adorno vede umbra unui naționalism nefrecventabil, deși recunoaște insistența lui Hegel asupra compatibilității dintre spiritele popoarelor și un spirit universal, niciodată perfect transparent în raport cu sine însuși, adică niciodată nelipsit de contradicție (pp. 393-397). Numai că Hegel a ridiculizat naționalismul modern cu un secol înainte ca acesta să degenereze în fascism, iar asta reiese atât din *Fenomenologia spiritului*, cât, mai ales, din corespondența sa. Patriotismul antic este, de fapt, forma de civism preferată de către Hegel; pe acesta încearcă să îl deceleze și să îl actualizeze autorul *Științei Logicii* în înlănțuirea de idei și evenimente care a fost Revoluția Franceză, nu naționalismul intransigent și steril în proximitatea căruia îl plasează tendențios Adorno.

Să vedem acum ce reproșează Adorno pozitivismului și existențialismului, mai precis filosofiei analitice și lui Heidegger. Deloc surprinzător, consideră Adorno, Hegel ar fi influențat ambele tendințe filosofice, contribuind astfel la maturizarea tendințelor coercitive existente în dialectica sa pozitivă. Astfel, filosofia hegeliană a geniului, a individului proeminent care concentrează în sine puterile spirituale ale timpului său, este catalogată de către Adorno ca reprezentând expresia burgheziei individualiste care a produs, în secolul XX, societatea de consum. Dar *Prelegerile de estetică*, ale lui Hegel, confirmă că genialitatea nu este înțeleasă pe filiera unilaterală a intelectului particular, ci ca expresie rațională accidental încarnată într-un individ sau altul; problema a fost preluată de către Marx și Plehanov, mai ales, care au teoretizat pe filiera economiei politice rolul personalității în istorie, ajungând, chiar dacă nu pe cale filosofică, la aceleași concluzii hegeliene: personalitatea se conturează în istorie ca stindard al unor forțe emancipatoare care îi depășesc de departe propria sa individua-

litate, deși respectivul forțe capătă inevitabil conținut prin intermediul acesteia din urmă. Individul remarcabil este expresia societății aflată în plin proces de depășire a limitelor care îi obstrucționează accesul la un calitativ nou.

Pozitivismul specific societății de consum, în care individul devine cel mai înfocat susținător al spectacolului atomizant care îi oferă mici libertăți individuale cu prețul unei depozedări politice radicale, nu este deci anticipat în filosofia hegeliană; o astfel de idee este efectiv absurdă, ținând cont de efortul depus de Hegel pentru îmblânzirea, nu depășirea heteronomiei, de a cărei imposibilitate era de altfel perfect conștient, în ciuda celor afirmate de Adorno. Încă un aspect al antipozitivismului lui Hegel rezidă în critica adusă de acesta matematicii, ca știință care contribuie la mecanizarea și calculabilitatea lumii în termeni de o intransigență științifică tăioasă, ce nu admite drept la replică: în lumea modernă, alternativa la știință nu poate fi decât iraționalul, falsul, ridicolul. Or, capitalismul tehnocratic depolitizează atât spectacular, cât și „științific”, completând peisajul unei infinități rele sub forma șirurilor cantitative de identici asupra căreia Hegel a atras atenția cu mult înainte de Heidegger. Încă o dată, pretinsul aport hegelian la pozitivismul consumerist nu se susține, ba dimpotrivă, este invalidat de către Hegel însuși.

Apoi, critica pertinentă pe care Adorno o aduce existențialismului heideggerian, nu numai în acest volum¹, pe care îl acuză de o falsă concretețe și de o autenticitate ipocrită antrenând consecințe politice detestabile – este pusă, din nou, în continuitate cu filosofia hegeliană a conceptului, care fie constrânge neconceptualul să i se supună sub forma identității, fie îl abandonează ca rest neglijabil. „Ceea ce scapă în chip necesar conceptului abstract – faptul că el nu poate fi el însuși neconceptualul – este socotit de Hegel ca merit, ca privilegiu, ca spirit, în raport cu neconceptualul, de care el face de nevoie abstracție. Mai puțin înseamnă mai adevărat, precum apoi în fășarnica ideologie

1. Vezi Theodor Adorno, *Jargonul autenticității*, traducere de Christian Ferencz-Flatz, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2015.