

## VARIA

### Capital, tehnică, hegemonie. O reevaluare a filozofiei politice a lui Claude Karnoouh<sup>1</sup>

Emanuel COPILAȘ

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

**Keywords:** *Heideggerianism, Marxism, capital, technique, hegemony.*

#### În loc de introducere: despre un anumit tip de insubordonare intelectuală

Nimeni nu poate gândi dincolo de propria sa epocă, așa cum nimeni nu își poate transgresa propria corporalitate, fiind incapabil, în cuvintele lui G.W.F. Hegel<sup>2</sup>, să iasă din propria piele. Asta nu înseamnă că nu poate, respectiv că nu trebuie să gândească împotriva epocii, deși, evident, nu are cum să i se sustragă integral. Claude Karnoouh se situează în interiorul acestui paradox fertil, pe care îl conștientizează din plin, dar căruia îi refuză subordonarea. „Mâinile noastre sunt întotdeauna mânjite”, afirma antropologul francez într-o conversație particulară cu subsemnatul – contaminate de limitele imanente proprii noastre încadrări ontologice, altfel spus –, dar asta nu înseamnă că ele nu trebuie utilizate în vederea construirii a ceva mai bun. Întotdeauna se găsesc motive în favoarea unei poziții defetiste, rușinate chiar, bazate de obicei pe identitatea complice dintre partea doritoare de schimbare, de progres și ceea ce trebuie schimbat. Libertatea este o necesitate, pentru a recurge din nou la Hegel, și orice proiect emancipator trebuie să se bazeze mai întâi pe o conciliere cu exteriorul alienat, proiectând în el propria interioritate, care evită, prin acest proces, pericolul unilateralizării. Nepretențios exprimat, pentru a fi stăpân, trebuie să fi fost mai întâi sclav; numai această experiență îți oferă nivelul de conștiință necesar depășirii contradicției

---

<sup>1</sup> Acest text reprezintă versiunea restrânsă a unui capitol care urmează să fie publicat în volumul colectiv *Lume și tehnică, lumea ca tehnică. Claude Karnoouh la 80 de ani*, aflat în curs de publicare la Alexandria Publishing House și coordonat de subsemnatul.

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, traducere de D.D. Roșca, vol. I, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1963, p. 58.

stăpân/sclav, în sensul de plasare a acestuia într-o optică nouă, preferabil, dar nu neapărat mai integrativă<sup>3</sup>.

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

Făcând apel la filosofia politică heideggeriană, Karnoouh consideră că mecanismul dialectic hegeliano-marxist, ruginit de atâta ancorare în negativitate, în concretul tot mai puțin capabil de a se pune pe sine, fie măcar și la nivel interogativ, într-o nouă perspectivă, poate fi reparat cu ajutorul *Dasein*-ului. Asertivitatea poziției heideggeriene, care aspiră la irumperea de sub tutela cotidianului decăzut și falsificat, incapabil și deloc doritor de a se confrunta cu superficialitatea și insuficiența propriilor temeuri cognitive, pare tocmai piesa lipsă a „macazului” hegeliano-marxist, care, iată, nu mai este capabil să schimbe direcția de ceva timp încoace. Ca orice filosofie angajată, și heideggerianismul aspiră să treacă dincolo de domeniul cunoașterii intelectuale pentru a oferi un praxis filosofic nou, apt de a reinventa *Dasein*-ul ca punere de sine ontologic-ontică diferită, ce refuză să se ascundă de fragilitatea propriei contingențe cu ajutorul a tot felul de frivolități divagante, asumând-o în mod hotărât și curajos<sup>4</sup>.

Macazul nostru pare că a fost reparat: funcționează, dar direcția în care orientează trenul istoriei este neașteptată, violentă și regretabilă. În plus, așa cum observă Herbert Marcuse, a cărui fascinație inițială pentru Heidegger a lăsat în scurt timp loc unei dezamăgiri pe măsură, autenticitatea heideggeriană este autoritară, opresivă și unilaterală. *Dasein*-ul nu este un proiect colectiv, ci unul individual, iar determinarea sa, oricât de seducătoare, este totuși nedemocratică și îngrijorătoare din punctul de vedere al raportării la alteritate<sup>5</sup>. În ciuda insistenței lui Jacques Derrida de a nu-l interpreta pe Heidegger utilizând canonul umanist occidental (metafizic, așa cum îl consideră autorul lucrării *Ființă și Timp*), filosoful german nu este totuși un *deus ex machina* în câmpul gândirii vestice, anistoric și complet exterior acestuia;

---

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, Editura IRI, București, 1996.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Ființă și Timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2003.

<sup>5</sup> Herbert Marcuse, *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press, Lincoln, Londra, 2005, pp. 169-172.

în acest sens, Derrida face o concesie, admitând că proiectul heideggerian de a deriva onticitatea din ontologie nu are cum să fie altceva decât un efort metafizic<sup>6</sup>.

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

Chiar și așa, impregnată ontologic de comodificarea ubicuă care oferă măsura timpului ai cărui copii suntem, conform lui Nietzsche<sup>7</sup>, „dublul-clicul” epocii noastre, pentru a-l cita și pe Bruno Latour<sup>8</sup>, critica nu trebuie să abandoneze niciodată lupta, așa cum nici „replicanții” din *Blade Runner* nu au abandonat niciodată posibilitatea de a deveni efectiv oameni, sperând în sinea lor că nu au fost niciodată altceva. Pornind de aici, poate că putem privi cu ochi mai empatici heideggerianismul tot mai pronunțat al lui Karnoouh, insubordonarea lui față de un simulacru de gândire care, conform lui Heidegger, a uitat Ființa, adică își neagă, nici măcar voluntar, conștient, propria ontologie, una în care tehnica trebuie repusă în ordinea filosofiei,

---

<sup>6</sup> Jacques Derrida, *Margini – de-ale filosofiei*, traducere de Bogdan Ghiu, Alex Cistelecan, Ciprian Jeler, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2015, pp. 140-152.

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și pentru nimeni*, traducere de Victoria Ana Tăușan, Editura Inter, București, 1991.

<sup>8</sup> Bruno Latour, *Cercetare asupra modurilor de existență. O antropologie a Modernilor*, traducere de Alexandru Matei, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2015.

asta dacă nu vrem să contemplăm resemnați, așa cum procedează Günther Anders<sup>9</sup>, consecințele sale tot mai catastrofale.

Putem deci repara macazul hegeliano-marxist responsabil de direcțiile în care o ia trenul istoriei cu piese heideggeriene? În secolul XX s-a încercat să se răspundă la această întrebare, dar, cu excepția parțială a unui Jean-Paul Sartre și a unui Gérard Granel, răspunsurile au fost de la relativ la foarte dezamăgitoare. Lăsând la o parte piesele, totuși, un impuls heideggerian ca asumare francă și, de ce nu, deranjantă, a unor limite insurmontabile a căror omniprezență angoasantă trebuie să o confruntăm permanent pentru a ne (re)întemeia, de fiecare dată când este cazul, în mod corespunzător, nu strică, măcar pentru a tempera cât de cât naivitățile inerente optimismului progresist contemporan. Dacă orice formă de gândire teleologică nu reprezintă altceva decât mărturia imposibilității de a ne desprinde până la capăt de o motricitate esențialmente capitalistă, așa cum argumenta Moişhe Postone<sup>10</sup>, de ceea ce Claude Lévi-Strauss numea „istorie cumulativă”<sup>11</sup>, înseamnă că, într-un dozaj corespunzător, existențialismul heideggerian poate contribui la revitalizarea macazului hegeliano-marxist, exercitând astfel o funcție profilactică, nu una corozivă, așa cum s-a întâmplat până acum. Dar numai într-un dozaj corespunzător și, trebuie adăugat, cu o anumită strângere de inimă.

În continuare, voi trece în revistă dimensiunile principale ale filosofiei politice a lui Karnoouh, decupând astfel, în primă instanță, raportarea sa la capitalismul occidental, apoi la cel postcomunist est-european, cu precădere cel românesc, pentru a încheia în cele din urmă cu reevaluarea interpretării sale a naționalismului și a statului-națiune (care este mai nuanțată și mai puțin intransigentă decât lasă uneori impresia). Concluziile vor încerca să acrediteze ideea conform căreia gândirea politică a autorului nostru este tributară mai degrabă unui heideggerianism cu tușe marxiste, și nu invers, unui marxism heideggerianizat. Chiar și așa, rămân destule elemente marxiste și democratice pentru a ține sub control emergența tot mai pronunțată a unui heideggerianism aparent dezlănțuit: insubordonarea cognitivă nu poate fi niciodată un proiect strict individual, la fel cum se întâmplă, din motive mai lesne de înțeles, cu insubordonarea politică. Iar pentru ca ambele să aibă cât de cât șanse de reușită, le este indispensabilă rezonabilitatea hegeliană conform căreia adevărul este întotdeauna întregul<sup>12</sup>, indiferent de partea cu care se „apucă”, în varii conjuncturi, pe sine. Încă o precizare: am utilizat

---

<sup>9</sup> Günther Anders, *Obsolescența omului. Despre suflet în epoca celei de-a doua revoluții industriale*, traducere de Lorin Ghiman, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2013; *idem, Obsolescența omului. Despre distrugerea vieții în epoca celei de-a treia revoluții industriale*, traducere de Lorin Ghiman, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2016.

<sup>10</sup> Moişhe Postone, *Istorie și heteronomie. Eseuri critice*, traducere de Veronica Lazăr, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2015, p. 55.

<sup>11</sup> Claude Lévi-Strauss, *Rasă și istorie*, traducere de Dumitru Scorțanu, Editura Fides, Iași, 2001.

<sup>12</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura IRI, București, 2001, p. 18.

în acest text idei și problematici dezvoltate în recenziile pe care le-am făcut de-a lungul timpului lucrărilor lui Karnoouh publicate în limba română.

### **Capitalismul occidental și metamorfozele sale contemporane: statul bunăstării, neoliberalism, multiculturalism**

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

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

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

Referitor la dimensiunea structurală a capitalismului, Karnoouh începe cu o afirmație percutantă, și anume aceea că statul bunăstării construit în Occident în primele trei decenii de la cel de-al Doilea Război Mondial reprezintă de fapt un ideal comunist, nu unul capitalist. „*Welfare state*-ul a fost dintotdeauna idealul comuniștilor, nu a fost niciodată idealul capitaliștilor. Idealul capitalismului a fost și va rămâne câștigul maximal în timpul cel mai scurt. Că s-a adaptat la unele situații istorice concrete este evident...” Arhitectul intelectual al statului bunăstării, John Maynard Keynes, „nu critică baza capitalismului. Keynes încearcă să împace munca salariaților cu capitalul, într-un fel în care salariații nu vor apela la lupta de clasă. Capitalul știe să redistribuie atât cât este nevoie pentru a fi liniște – rezultă consumerism. Aristocratul Keynes nu a fost un socialist”<sup>13</sup>.

Cum ne-am putea raporta la această poziționare? Atât printr-un „da”, cât și printr-un „nu”. Da, comunismul filosofic din secolul al XIX-lea a avut ca ideal îndepărtat, asupra căruia

---

<sup>13</sup> Aurelian Giugăl, Dan Neumann, Claude Karnoouh, *Conversații la amurg. Aurelian Giugăl & Dan Neumann în dialog cu Claude Karnoouh*, Alexandria Publishing House, Suceava, 2017, pp. 13-14.

nu a insistat în mod speculativ și inutil, deoarece urma să se materializeze într-un orizont de timp îndelungat, un provizoriu stat al bunăstării, în care, într-o primă fază, clivajele structurale dintre clase și privilegiile accidentale istoric ale unora dintre acestea urmau să dispară, în timp ce, în a doua fază, granițele dintre statele înseși urmau să dispară. Comunismul real existent a fost însă altceva. Un altceva ontic, nu ontologic, pentru a utiliza terminologia heideggeriană dragă autorului principal. Da, condițiile istorice, geopolitice și militare în care s-au instaurat regimurile comuniste erau inerent violente și instabile și orice tip de putere politică s-ar fi instaurat în acele contexte nu putea ocoli într-o anumită măsură violența, dacă dorea să se mențină la putere. Da, statele occidentale ale bunăstării și-au datorat existența într-o măsură mai mare decât ne place în mod uzual să considerăm tocmai „lagărului socialist” și temerii capitalismului occidental că acest model de societate s-ar putea extinde la nivel global, înlăturându-l de la putere. Da, statele comuniste est-europene și Uniunea Sovietică au fost, în anii 1960-1970, exceptând perioada stalinistă și pe cea a austerității anilor '80, austeritate având cauze importante în reorientarea neoliberală agresivă a economiei mondiale, nu numai în incompetența, corupția, dogmatismul și inerția birocratică a autorităților locale, un fel de state ale bunăstării distorsionate, polițienești, în limitele modului de producție respectiv.

Să nu uităm însă că, în ciuda acestor importante considerente, statul bunăstării a reprezentat un model de societate pus în practică efectiv numai de social-democrația vest-europeană, înainte ca aceasta să fie înghițită aproape integral de tăvălugul ideologic și politic neoliberal, orchestrat intelectual de școala economică de la Chicago și politic de regimurile Thatcher și Reagan. Confruntat cu spectrul comunismului, așa cum a observat Alexandr Zinoviev, Occidentul s-a protejat simulând o parte dintre idealurile inamicului ideologic<sup>14</sup>. După dispariția acestuia, idealul de democrație socială pe care la rândul lor regimurile comuniste l-au manipulat copios devine tot mai puțin mulțumitor pentru elitele occidentale, tot mai supărător, tot mai stânjenitor, tot mai puțin profitabil. Să fie însă vorba numai despre o simulare și atât? Resurse intelectuale și politice socialiste existau în Occident cu mult înainte de apariția Uniunii Sovietice, care de acolo le-a și preluat, de altfel, dându-le o formă militantă proprie, combinată cu experiența politică autoritară și multiseculară a defunctului țarism. Sindicalismul occidental, obținerea de noi și importante drepturi pentru muncitorimea tot mai numeroasă reprezintă câștiguri palpabile pe care statul bunăstării le-a preluat și actualizat, câștiguri obținute prin greve, demonstrații de anvergură și negocieri dure cu patronatele în

---

<sup>14</sup> Alexandr Zinoviev, *Occidentul. Fenomenul occidentalismului*, traducere de Nadejda Stahovschi, Editura Vremea, București, 2002.

contexte politice uneori îngrijorător de ambivalente, dacă nu chiar ostile progresismului, nu simple simulări conjuncturale ale capitalismului occidental în vederea temperării radicalismului comunist constituit, după al Doilea Război Mondial, într-o forță politică impresionantă, mai ales în Franța, Italia și, parțial, Spania.

Mai departe, Karnoouh consideră că disoluția statului occidental al bunăstării s-a datorat tot mai puținelor investiții în infrastructură, care nu mai erau necesare într-o proporție atât de mare în comparație cu statele est-europene, care mai aveau enorm de multe de făcut în această privință<sup>15</sup>. De acord, dar explicația este insuficientă. Trebuie să îi adăugăm ascensiunea menționată mai sus a neoliberalismului și, aspect crucial, conflictele din Orientul Mijlociu, care au determinat statele arabe perdante sistematic în fața Israelului sprijinit de Statele Unite și Europa Occidentală să extrapoleze diferențele geopolitice pe coordonate economice, urcând abrupt, în 1973 și 1979, prețul petrolului de care economiile occidentale depindeau și încă depind. Deși această scumpire a petrolului este amintită, împreună cu declinul profiturilor americane și creșterea concomitentă a șomajului în Occident, ea nu este corelată, cel puțin nu în mod corespunzător, cu dezintegrarea modelului de *welfare state*.

În continuare, problema ascensiunii Occidentului, mai ales în timpul Războiului Rece, este pusă pe tapet în stilul caustic și lipsită de compromisuri cu care Karnoouh deja ne-a obișnuit. Rezumată de autor, problema se reduce la necesarul de resurse pe care o putere colonială îl poate obține într-un timp cât mai scurt posibil și cu costuri cât mai reduse. „În Europa de Vest a existat o viziune ideală asupra URSS-ului și de asta intelectualii au marșat la asta. Când au descoperit ceea ce se întâmpla de fapt, s-au simțit trădați, la fel cum se simte trădat bărbatul înșelat. URSS-ul, cu distanța post-factum de acum, puterea stalinistă, a transformat un popor de mujici într-un popor de muncitori, de ingineri, de tehnicieni, făcând din URSS a doua putere din lume. Sacrificiile au fost enorme și mă refer nu numai la perioada din timpul războiului, ci și la cea din timpul păcii. Ce se uită, și aici trebuie să punem punctul pe *i*, e că puterea extraordinară a Americii a fost posibilă prin eliminarea a o serie de popoare, cu limbile lor cu tot. Aceste popoare au fost omorâte, bătute în lagăre de concentrare, jefuite de pământurile lor, cu materii prime cu tot. Al doilea aspect, bogăția Americii vine din comerțul cu sclavi. Inclusiv cei de stânga uită asta totdeauna. Munca pe gratis aducea profit. Asta este fundamental pentru bogăția Americii. Imperiul Țarist nu a avut acest sistem”<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Aurelian Giugăl, Dan Neumann, Claude Karnoouh, *op. cit.*, pp. 56-57.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 46.

De acord dar, din nou, explicația trebuie completată și nuanțată: nu numai sclavia, ci și mâna de lucru ieftină provenită la rândul ei dintr-o Europă zguduită social de capitalismul industrial agresiv al secolului al XIX-lea, combinată cu ingeniozitatea tehnologică finanțată în mod direct de stat pentru creșterea producției și cucerirea pieței globale în curs de cristalizare în detrimentul imperiului britanic, stat care a investit de asemenea enorm în flota maritimă comercială și militară – toți acești factori trebuie avuți în vedere atunci când analizăm, fie și pe scurt, colocvial, ascensiunea geopolitică și economică a Statelor Unite. Evident, și decimarea sistematică a amerindienilor, aspect pe care, în calitate de antropolog, Karnoouh nu avea cum să îl neglijeze, fapt care a propulsat exponențial agricultura și infrastructura tânărului stat, mai ales că acesta nu era deloc reticent în adoptarea de noi tehnologii, spre deosebire de statele occidentale, unde sindicatele reușeau să amortizeze într-o anumită măsură costurile sociale ale progresului tehnologic industrial. Aici, capitalismul s-a putut dezvolta neîngrădit și având concursul direct al statului, costurile sociale ale acestui proces putând fi dispersate mai bine datorită teritoriului extins și diferitelor ramuri ale economiei în care șomerii și muncitorii sezonieri puteau fi mult mai ușor absorbiți, numai pentru a fi expulzați din nou, cu proxima ocazie. „În America, cucerirea Vestului elimină sistematic locuitorii, cucerirea spre Est a muscalilor recunoaște elitele locale – la St. Petersburg este o pagodă, iar Ecaterina cea Mare era considerată șeful budiștilor din imperiu, fiindcă Ecaterina cea Mare a recunoscut budismul ca una din religiile statului imperial. De ce erau la curtea din St. Petersburg niște nobili din Azerbaidjan? Să nu mai vorbim de nobilii din Polonia. De ce? Era un sistem absolut opus sistemului de cucerire americană. Americanii, amestec de englezi și de germani, elimină sistematic indigenii. Sistemul rus după Petru cel Mare e diferit. Sclavia nu exista, exista iobăgia generalizată și asta doar în partea europeană a imperiului. Majoritatea erau mușici pe pământul stăpânului, dar nu sclavi. Dacă revenim, fascinația pentru Rusia rezidă și în ideea că, față de o mare putere precum America, e mai bine să fie un echilibru de putere, poziția gaullistă tipică. Avem nevoie de o Rusie puternică pentru a contrabalansa unipolaritatea SUA. O lume unipolară este o lume periculoasă”<sup>17</sup>.

Mai departe, în ceea ce privește dimensiunea suprastructurală a capitalismului contemporan, toleranța multiculturală de care face atâta caz, Karnoouh consideră că, idolatrizând agresiv, așa cum observă și Ágnes Heller sau Gáspár Miklós Tamás, diferența, grupurile minoritare, alături de cel majoritar, subminează constant proiectul unei societăți cât de cât unitare, bazată pe ceea ce filosoful politic american John Rawls numea *overlapping*

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 46-47.



*consensus* („consens social”). Mai mult, minoritățile de tot felul devin, pentru capitalismul contemporan, o marfă de valoare: „homosexualii, travestiții, lesbienele, negrii, hispanicii, chinezii, coreenii, evreii, amerindienii etc. nu sunt considerați în primul rând cetățeni egali, așa cum ar trebui să fie într-un stat de drept – lupta pentru drepturile civice fiind declarată legitimă în mod constituțional –, ci membri ai unor comunități ale căror origini și (pseudo)diferențe primesc o etichetă și un cod de bare”. Pe cale de consecință: „A-i proteja pe aceștia și a-i apăra a devenit (...) o afacere politico-economică și ideologică foarte urgentă”<sup>18</sup>. Astfel, omul nou nu este doar un construct discursiv specific ideologiei comuniste, ci oricărui tip de proiect ideologic<sup>19</sup>.

Tolerant, corect politic, elegant, noul capitalism reușește să reducă la tăcere mare parte dintre critici prin inserarea lor în spectacolul mărfii, obiectiv avut de altfel în vedere aproape în toate cazurile contestatate. Ce nu reușește însă este să se gândească și să se asume pe sine în termeni filosofici: noul capitalism (globalizarea) nu își înțelege resorturile intelectuale ultime și este incapabil de a se gândi în interiorul unor limite. În această fază terminală, susține autorul, pe urmele lui Heidegger, capitalismul (și infrastructura sa tehnică) este o formă de nihilism, care produce „ultimul om” anunțat de Nietzsche: „omul hiperconsumist, omul șomajului masiv, omul locuințelor de carton, care, încet-încet, va coloniza o planetă ruinată și întunecată”. Departe de optimismul iluminismului clasic, autorul este de părere că trăim într-o epocă în care „Capitalismul nu e «hegelian», capitalismul este algebric și hiperbolic”<sup>20</sup>. Am impresia, în acest punct, că autorul suprapune voit modernizarea și capitalismul, două fenomene totuși distincte. Sigur, ca antropolog, modernizarea îi apare ca un proces planetar criminal și haotic, cu întreaga sa suită de distrugerii și dislocări masive ale culturilor și civilizațiilor non-occidentale. Intelectual, însă, modernitatea a însemnat și acel atât de actual *sapere aude!* kantian, îndemnul de a ieși din „somnul dogmatic” pentru a păși pe calea rațiunii emancipatoare, pe calea imperativului categoric.

## **Capitalismul postcomunist, între continuitate și schimbare**

---

<sup>18</sup> Claude Karnoouh, *Raport asupra postcomunismului și alte eseuri incorecte politic*, traducere de Teodora Dumitru, Alexandria Publishing House, Suceava, 2014, p. 15, subl. în orig.; *idem*, *Cronica unui sfârșit de secol*, traducere de Magdalena Boianțiu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999, pp. 137-138, 156-157; *idem*, *Comunism/Postcomunism și modernitate târzie*, traducere de Mihai Ungurean, Editura Polirom, Iași, 2000, pp. 167-175; *ibidem*, *Memorii*, manuscris în curs de publicare la Alexandria Publishing House, Suceava.

<sup>19</sup> *Idem*, *Adio diferenței. Eseu asupra modernității târzii*, traducere de Virgil Ciomoș și Horia Lazăr, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 95.

<sup>20</sup> *Idem*, *Raport asupra postcomunismului...*, pp. 43-47.

Postcomunismul, analizat de Karnoouh aproape în toate lucrările sale, nu trebuie confundat cu actualul capitalism occidental, având o formă mai „civilizată”, mai pașnică, mai autosuficientă, ci trebuie asemuit capitalismului rapace și agresiv din prima jumătate a secolului al XIX-lea, descris atât de bine de Friedrich Engels în *Situația clasei muncitoare din Anglia* sau în romanele lui Charles Dickens și Emile Zola. După intrarea României în Uniunea Europeană, situația s-a mai temperat, în sensul că grobianismul capitalului autohton a fost subordonat progresiv capitalului extern, adâncindu-se astfel heteronomia țării. În termenii autorului, vorbim despre consolidarea statutului său colonial, de membru al Lumii a Treia europene. Regimul comunist, a cărui propagandă oficială nu mai convingea aproape pe nimeni, a făcut posibilă menținerea, în ciuda autoritarismului și a rigidității politice a acestuia, a unor conjuncturi sociale și politice autentice în premodernitatea lor. „De aceea, aici s-a păstrat și în prezent ceva arhaic, un amestec de jacquerie implicită, de aroganță feudală și de promiscuitate rurale, oarecum asemănătoare căldurii unui staul; inclusiv în relațiile cele mai mondene, oamenii și acțiunile lor înaintează într-o lumină mai intensă. Aici, regimurile comuniste au fost de temut, însă prea preocupate de controlul polițienesc imediat și de compromisuri sociale, așa cum o demonstrează prezentul, pentru a putea înfrunta globalizarea totală a pieței și a mărfurilor”<sup>21</sup>.

Dimpotrivă, noul capitalism a măturat și ultimele oaze de autenticitate, integrând accelerat toate sferele existenței sociale în sfera comodificării, respectiv a excluziunii: „sărăcia pe care o generează capitalismul se arată imediată, perceptibilă la fiecare colț de stradă, mai puțin în spectacolul sărmanilor, cu care Occidentul m-a obișnuit demult, printre masa vânzătorilor în goană, urmăriți fără încetare de poliție, aceeași care, sub numele de miliție, îi urmărea înainte pe disidenți”<sup>22</sup>. Din acest motiv, lui Karnoouh, de formație antropolog, i se pare că, în ciuda ridicolului și a agresivității necosmetizate a regimurilor comuniste, acestea au tolerat forme de existență socială neintegrate în paradigma ideologică pe care o propuneau, pe când capitalismul nu permite subzistența unor diferențe ontologice reale, întreaga realitate socială fiind antrenată invariabil în vortexul global al mărfurilor.

Trebuie făcută aici o precizare. Regimurile comuniste nu au tolerat, să zicem, satele ne colectivizate de la munte, ci pur și simplu nu au reușit să le integreze în propria economie politică, mulțumindu-se astfel doar cu menținerea lor sub un control represiv permanent. Nu putem transforma o incapacitate a comunismului într-un merit, într-o grijă față de păstrarea caracterului arhaic al unor comunități izolate sau a unor forme de socializare premoderne.

---

<sup>21</sup> *Idem, Pentru o genealogie a globalizării. Eseuri critico-filosofice ale unui sceptic în acțiune*, traducere colectivă, Alexandria Publishing House, Suceava, 2016, p. 42.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 3.

Comunismul pur și simplu nu a dispus de resursele materiale și de fetișismul mărfurilor, așa cum îl numea Marx, atât de bine implementat, în cadrul societății occidentale de consum, în psihologia individuală, pentru a-și instaura propria hegemonie. Asta nu înseamnă că nu a încercat să o facă, până în ultimul moment al existenței sale, în ciuda eroziunii interne la care era supus de atractivitatea pe care o exercita asupra populațiilor est-europene și sovietice modelul consumerist.

Dintre categoriile sociale care s-au arătat cele mai entuziasmate de tranziția postcomunistă, intelectualii au fost cu siguranță pe primul loc. Însă, subliniază Karnoouh, aceștia „nu înțeleseseră că regimul comunist, prin cultul său naiv și criminal pentru progresul tehnic, cu respectul pentru buna cuviință mic burgheză, pentru valorile patriotarde, îi protejase de nihilismul occidental. Subjugați de propaganda comunistă, nu văzuseră nimic, nu înțeleseseră nimic din mutațiile petrecute în Occident de patruzeci de ani; pentru ei, postmodernismul, triumful tehnologiei, nu era decât un moft suplimentar de agățat în rastelul gândirii gata confecționate de import, cu care își hrăneau visele moraliste, fără a sesiza că banii și obiectele deveniseră modul de viață al tuturor și singurul destin oferit omului contemporan. Cu atât mai rău. Ceaușescu fusese asasinat legal, dar nu democrația politică și socială îl înlocuise. Cultului personalității unui personaj, ajuns cu trecerea anilor din ce în ce mai grotesc, i se substituiseră gesticulațiile dezordonate ale politicianilor și intelectualilor sau mai curând ale preinșilor intelectuali neputincioși și ridicoli sau imaginile personajelor din foiletoanele americane”<sup>23</sup>.

Mesianismul și agresivitatea nedemocratică a noilor intelectuali publici, care s-au bazat pe mass-media pentru a-și crea, post-factum, o identitate dizidentă cu profunde implicații politice<sup>24</sup>, ignorând în același timp aportul muncitorimii atât la contestarea, cât și la răsturnarea regimului comunist (1977, 1987, 1989), au ca pandant mitologizarea perioadei interbelice. Dar, așa cum argumentează Karnoouh în memoriile sale deocamdată nepublicate, într-un pasaj care merită redat pe larg, ideologizarea interbelicului reflectă doar atitudinea nedemocratică a noilor intelectuali publici mesianici, continuând astfel procesul de restrângere a democrației la o categorie socială insignifiantă numeric, dar erijată în noua instanță producătoare de discurs hegemonic, având prezumtivul drept de a caracteriza în mod arbitrar și conjunctural ce

---

<sup>23</sup> *Idem, Autoportretul adolescentului îmbătrânind*, traducere de Alex. Vlad, Editura Adenium, Iași, 2015, p. 59.

<sup>24</sup> Konrad Petrovsky, Ovidiu Țichindeleanu, „Sensuri ale Revoluției Române între Capital, Politică și Tehnologie Media”, în Konrad Petrovsky, Ovidiu Țichindeleanu (coord.), *Revoluția Română Televizată. Contribuții la Istoria Culturală a Mediilor*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2009, pp. 27-48; Claude Karnoouh, *Comunism/Postcomunism...*, pp. 22-23; *idem, Dușmanii noștri cei iubiți. Mici cronici din Europa răsăriteană și de prin alte părți*, traducere de Magdalena Boiangiu, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 242.

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

Să ne aplecăm atenția, în continuare, asupra câtorva elemente definitorii ale postcomunismului românesc, toate prezente cu asupra de măsură în scrierile lui Karnoouh: anticomunismul, naționalismul, anticorupția și statul de drept. În primul caz, anticomunismul postcomunist este defazat istoric, deoarece condamnă un dușman imaginar, de mult dispărut din peisajul politic est-european. Rezistența prin cultură la care face apel pentru a mima opoziția față de comunism înainte de 1989 se traduce printr-o acceptare pasivă a statu-quo-ului când, de fapt, atunci era momentul unui anticomunism verosimil, când național-comunismul ceaușist reprezenta o problemă reală și cât se poate de prezentă; de asemenea, anticomunismul a reprezentat și o reacție vehementă a unor intelectuali care, după 1989, au căutat astfel să abată atenția de la anumite compromisuri operate de către ei înșiși cu regimul comunist; începând cu anul 2006, când anticomunismul este oficializat la nivel politic, se poate constata că, la fel ca înainte de 1989, politica și puterea sunt chemate pentru a arbitra în disputele intelectuale, substituindu-se astfel rațiunii argumentative; nu în ultimul rând, anticomunismul reprezintă o strategie discursivă a intelectualilor disidenți (mai mult după revoluția din 1989 decât înainte) care au pretenția de a se transforma într-un ghid moral al societății postcomuniste și a de confisca revoluția înfăptuită totuși de muncitori, care, în urma mineriadelor, au fost puternic și pe nedrept discreditati, fiind considerați un balast al democrației postcomuniste, nu categoria socială care a făcut posibilă această democrație în primul rând; în sfârșit, anticomunismul popular, perfect legitim ca atitudine, este unul greșit orientat din punct de vedere ideologic atunci când îi blamează pe îmbogățiiții tranziției pentru scăderea nivelului de trai și creșterea inegalităților sociale: respectivii capitaliști postcomuniști gândeau și acționau capitalist și înainte de 1989, deși într-un context care nu le-a permis o distanțare considerabilă față de restul societății, context pe care au făcut tot posibilul pentru a-l submina și au reușit, în cele din urmă, datorită unor circumstanțe istorice favorabile, devenind astfel din speculanți financiari și trișori economici campioni ai liberei inițiative și promotori ai noii democrații postcomuniste<sup>25</sup>.

În al doilea caz, naționalismul postcomunist reprezintă o altă direcție ideologică de luat în seamă a capitalismului postcomunist, deși mult mai estompată în prezent. Naționalismul postcomunist reprezintă atât o continuare a național-comunismului anterior, cât și, mai ales, o

---

<sup>25</sup> Adrian Sîrbu, Alexandru Polgár (coord.), *Genealogii ale postcomunismului*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2009; Boris Buden, *Zonă de trecere. Despre sfârșitul postcomunismului*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2012; Vasile Ernu *et al.* (coord.), *Iluzia anticomunismului. Lecturi critice ale raportului Tismăneanu*, Editura Cartier, Chișinău, 2008; David Schwartz, „De la «forță puternică cu înaltă disciplină civică» la «urangutani programabili la cerere». Degradarea imaginii publice și a vieții comunităților minierești în post-socialism”, în Emanuel Copilaș (coord.), *Sfârșitul istoriei se amână. O radiografie a postcomunismului românesc*, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2017, pp. 88-99; Claude Karnoouh, *Raport asupra postcomunismului*, ed. cit., pp. 70-78.

reacție la precaritatea socială și la incertitudinile provocate de capitalism<sup>26</sup>. În general, naționalismul este o ideologie proteică, fără a putea fi încadrată fără rest nici la stânga, nici la dreapta spectrului politic. Naționalismul postcomunist românesc nu face nici el excepție de la această regulă, astfel că, după 1989, putem identifica atât un naționalism de stânga, urmaș direct al naționalismului comunist din timpul regimului Ceaușescu, naționalism mai puțin critic cu perioada comunistă, comportând diferite grade de xenofobie, protocronism și dacism, respectiv un naționalism de dreapta, extrem de virulent în raport cu perioada comunistă, atașat memoriei „sfinților” care au fost persecutați în închisorile comuniste, majoritatea legionari, profesând un creștinism militant și intolerant cu minoritățile etnice, rasiale și sexuale<sup>27</sup>.

Deși partizan al statelor naționale puternice și critic al stângii cosmopolite, Karnoouh nu poate fi considerat un autor naționalist, așa cum pare să reiasă uneori din intervențiile sale publice. La fel, chiar dacă afirmă tranșant că ecologismul atât de prizat de tot mai multe grupuri de stânga este de cele mai multe ori instrumentalizat profund de interesele private<sup>28</sup>, asta nu îl împiedică pe Karnoouh să fie foarte vocal în spațiul public în favoarea drepturilor animalelor și împotriva defrișării masive a pădurilor sau a poluării. Iar în ceea ce privește distanța sa față de naționalism, aceasta este prezentată explicit în diferite intervenții publicistice de la mijlocul anilor '90, perioadă în care autorul locuia în Cluj-Napoca, preda la Universitatea „Babeș-Bolyai” și condamna, în maniera sa caracteristică și inconfundabilă, politicile publice ale fostului primar Gheorghe Funar, respectiv ale intelectualilor naționaliști simpatizanți ai acestuia. Karnoouh distinge în acest punct între „protocroniștii” animați de sentimentul unei iluzorii unități și măreții naționale și „reformatorii” de inspirație occidentală, procapitaliști, criticând incisiv și pertinent ambele tabere: „Pe de o parte, Reformatorii țin un discurs care denigrează propria societate pledând pentru un viitor luminos, atunci când se va fi terminat cu tranziția. De cealaltă parte, Protocroniștii cultivă un fals cult al trecutului, inundându-ne cu comemorări, cântând virtuțile unei epoci de aur care n-a existat niciodată, acceptând doar aprecierile laudative, manifestând un șovinism al specificului național cu atât mai ridicol cu cât țintește la aceleași obiecte de consum ca și cel al Reformiștilor. Pe de o parte fetișizarea unui

---

<sup>26</sup> Gaspár Miklós Tamás, *Idola Tribus. Esența morală a sentimentului național*, traducere de Marius Tabacu, Ștefan Borbély, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, pp. 215-251; Slavoj Žižek, *Zăbovind în negativ. Kant, Hegel și critica ideologiei*, traducere de Irina-Marta Costea, Editura ALL, București, 2001, pp. 204-206, 227.

<sup>27</sup> Emanuel Copilaș, „Right-wing nationalism in post-communist Romania. Ideological implications and political impact”, în Sergiu Mișcoiu, Valentin Naumescu (coord.), *What Is Left From the Left-Right Cleavage? A Comparative Perspective*, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, București, 2015, pp. 187-206.

<sup>28</sup> Claude Karnoouh, *Dușmanii noștri cei iubiți*, ed. cit., pp. 126-130.

trecut nebulos, pe de altă parte fetișizarea unui viitor rătăcit în arcanele unei tranziții fără un final previzibil, iar prezentul este complet uitat”<sup>29</sup>.

Foarte important de precizat este faptul că, atunci ca și în prezent, Karnoouh se arăta critic doar față de intelectualii, politicienii și politicile naționaliste, nu și față de electoratul acestora din urmă, mai precar și mai vulnerabil decât electoratul urban liberal aparținând clasei de mijloc în ascensiune. Acest electorat nu trebuie în nici un caz desconsiderat sau, mai rău, diabolizat, ci trebuie înțelese resorturile sale profunde, interesele sale la fel de legitime ca ale celorlalte categorii de alegători. Altfel, „aroganța de masă” nu își are locul în „democrația de masă”, din care nu ar trebui să lipsească dialogul și dezbaterile autentice; în absența lor, „nu se expun argumentele unei lupte politice, ci se ține o mesă în care adepții unui cult se recunosc între ei”<sup>30</sup>. În definitiv, naționalismul poate fi înțeles, în termeni populari, și ca o „iluzie arhaizantă” care oferă impresia unui cămin protector în fața dinamicii disruptive a tehnocapitalului de ieri și de astăzi<sup>31</sup>.

În final, anticorupția și statul de drept sunt printre ultimele actualizări ale capitalismului postcomunist neoliberal. În prelungirea anticomunismului din anii '90, anticorupția, care, din punct de vedere principial, reprezintă un obiectiv dezirabil în orice tip de regim politic, a fost calibrată, în România ultimilor ani, ca o strategie politică menită să faciliteze competiția dintre capitalul extern și cel autohton în favoarea primului, respectiv să discrediteze adversarii politici ai regimului Traian Băsescu, regim axat pe implementarea la nivel local a austerității neoliberale în urma crizei economice globale din 2008, pe interpretarea în cheie moralist-individuală a consecințelor sociale ale acestui program economic (lipsă de performanță, de responsabilitate, de asumare a eșecului), respectiv pe minimalizarea în continuare a rolului statului la nivel social și economic (statul supradimensionat, statul prost administrator etc.)<sup>32</sup>.

## **Concluzii: existențialism, psihanaliză, antropologie, marxism sau despre tensionata acomodare a marxismului la heideggerianism**

---

<sup>29</sup> *Idem, Cronica unui sfârșit de secol*, ed. cit., p. 84.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 94-95.

<sup>31</sup> Claude Karnoouh, *Inventarea poporului-națiune. Cronici din România și Europa Orientală, 1973-2007*, traducere de Teodora Dumitru, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2011, pp. 215-216.

<sup>32</sup> Florin Poenaru, *Locuri comune. Clasă, anticomunism, stânga*, Editura Tact, Cluj-Napoca, 2017; Vladimir Borșun, „Corupția ucide... la fel și anti-corupția”, în Emanuel Copilaș (coord.), *Sfârșitul istoriei se amână. O radiografie a postcomunismului românesc*, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2017, pp. 152-157; Horea Băcanu, „Ideologia tranziției în România celei de-a Doua Republici”, în Emanuel Copilaș (coord.), *Marele jaf postcomunist. Spectacolul mărfii și revanșa capitalismului*, Editura Adenium, Iași, 2017, pp. 15-27; Cătălin Zamfir, *Istoria socială a României*, Editura Academiei Române, București, 2018, p. 215.

Ținând cont de tot ce am scris mai sus, filosofia politică a lui Karnoouh poate fi rezumată ca heideggerianism marxist, cu toate problemele și tensiunile care derivă din asocierea celor două filozofii, așa cum excelent a observat Marcuse<sup>33</sup>, fără a se transforma însă neapărat în incompatibilități, așa cum am considerat în altă parte, și anume într-o recenzie a cărții de dialoguri dintre Claude Karnoouh, Aurelian Giugăl și Dan Neumann, carte publicată în 2017 la Editura Alexandria<sup>34</sup>.

Într-adevăr, conceptul de *ființă-pentru-război*, dezvoltat de Karnoouh pe bazele noțiunii heideggeriene de *ființă-pentru-moarte*<sup>35</sup>, este unul agresiv și profund nedemocratic, așa cum este întreaga filosofie a lui Heidegger de altfel, fără a fi însă una superficială sau lipsită de miză (trimit din nou la recenzia menționată în paragraful anterior, unde dezvolt, în limitele unei recenzii extinse, desigur, implicațiile nedemocratice lipsite de echivoc ale filosofiei politice heideggeriene).

Dacă abordăm dilema din perspectiva psihanalizei și a antropologiei, lucrurile devin mai clare, nu neapărat mai puțin periculoase. Descoperirea inconștientului și teoretizarea sa de către Sigmund Freud și Jacques Lacan ca sursă irațională și impulsivă nu numai a individualităților noastre, ci și a comunităților politice pe care reușim să le închegăm, comunică foarte bine cu angoasa heideggeriană și întemeierea asumată, dar nu întotdeauna reușită a *Dasein*-ului în medii discontinue, impredictibile și chiar haotice. Din acest punct de vedere, anumite iluzii cosmopolite transformate în marote se pot dovedi neproductive, așa cum ne arată suficiente exemple din politica mondială recentă. Extrapolând argumentația din cadrul psihanalizei în cadrul antropologiei structurale de factură straussiană, de la care Karnoouh se revendică în mod explicit, se constată că șamanul existent în societățile „sălbaticе” nu este altceva decât psihanalistul care operează în societățile noastre moderne<sup>36</sup>, adică un fel de supapă de detensionare a frustrărilor inconștientului, confruntat perpetuu cu ceea ce Freud numea „principiul plăcerii”.

Mai departe, pe lângă șamani moderni, suntem în continuare tributari și unei anumite forme de totemism, de sacralizare difuză, care, în epoca individualismului consumerist, se reduce la divinizarea propriei persoane. Nu numai atât, dar suntem și canibali: consumarea celuilalt nu trebuie să aibă loc doar prin îngurgitare, ci și prin exterminare, genocid, așa cum s-

---

<sup>33</sup> Herbert Marcuse, *op. cit.*

<sup>34</sup> Emanuel Copilaș, „Portret în dialoguri. Claude Karnoouh despre politică, filosofie și artă”, recenzie la lucrarea *Conversații la amurg. Aurelian Giugăl & Dan Neumann în dialog cu Claude Karnoouh*, 02.12.2017, <https://ro.baricada.org/recenzie-dialoguri-claude-karnoouh>.

<sup>35</sup> Claude Karnoouh, *Raport asupra postcomunismului*, ed. cit., pp. 64-65.

<sup>36</sup> Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Basic Books, New York, 1963, pp. 198-204.



a întâmplat în cazul populațiilor băștinașe de pe continentul american sau chiar prin intermediul sistemelor noastre de învățământ, lecțiile ilustrate de anatomie putând reprezenta o dovadă în acest sens<sup>37</sup>.

Tot pe filieră psihanalitică, Lévi-Strauss avansează ideea conform căreia, așa cum între sănătate mentală și boală mentală diferențele sunt mai puține și mai ne semnificative decât am avea impresia la prima vedere, tot așa diferențele dintre „sălbatici” și „civilizați” sunt neglijabile<sup>38</sup>. Putem înțelege mai bine acum simpatiile lui Karnoouh pentru precariatul rural, respectiv cel din urbanul mic și urbanul mare, care își puna în anii '90 speranțele într-o ideologie națională inconsistentă și grotescă: acești „oropsiți ai soartei”, pentru a cita primul vers al *Internaționalei*, pot fi echivalați cu „sălbaticii” care nu au părăsit niciodată lumea modernă, ba chiar reprezintă eminentamente unul dintre produsele ei sociale; diferențele dintre ei și „civilizați”, adică burghezie, în special marea burghezie, sunt la rândul lor ne semnificative, în timp ce aspirațiile și interesele lor sunt cel puțin la fel de legitime ca ale burgheziei, dacă ținem cont de privațiunile sistematice și profunde la care au fost și continuă să fie supuși<sup>39</sup>.

În final, o ultimă remarcă interesantă despre conceptul lui Lévi-Strauss de *gândire sălbatică*, o gândire „analogică”, nu analitică”, al cărei mecanism constă în colectarea și conectarea unor diferite tipuri de evenimentialități evaluate în funcție de utilitate, în cadrul unor procesualități în interiorul cărora se întrevăd, fără a se finaliza totuși, spectrele unui structuralism de extracție empirică. Invers, gândirea modernă, gândirea noastră, procedează prin inserarea faptelor aparent arbitrare în rețele cognitive și conceptuale preexistente, care ne permit să le oferim faptelor semnificații prospective, integrându-le astfel în dispozitive semantice unificatoare<sup>40</sup>. În termenii lingvisticii saussuriene, gândirea sălbatică avansează dinspre ceea ce noi am numi semnificat înspre semnificant, care este permanent subordonat unor activități practice, în timp ce în gândirea modernă semnificantul este întotdeauna negativitatea generatoare a semnificatului. Tocmai de aceea miturile existente în societățile „sălbatică” au o funcție socială și alimentară pregnantă, oferind codificat informații referitoare la agricultură, vânătoare, geografie, organizare comunitară etc.<sup>41</sup>

Rezultă deci că și „gândirea sălbatică”, dar și cea a „sălbăticilor” din societățile moderne comportă tipuri de raționalitate palpabilă, bazată pe cunoștințe sistematice și priorități

---

<sup>37</sup> *Idem, We are All Cannibals and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 2016; *idem, Tristes Tropiques*, Criterion Books, New York, 1961.

<sup>38</sup> *Idem, Totemism*, Biddles Ltd., Guildford, King's Lynn, 1991, pp. 1-2.

<sup>39</sup> Claude Karnoouh, *Inventarea poporului-națiune*, ed. cit., pp. 215-216.

<sup>40</sup> Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, The Garden City Press Limited, Letchworth, Hertsfordshire, 1966, pp. 30-33.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 16-17.

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

Poate că astăzi, când gândirea sălbatică este pe cale de dispariție, odată cu dispariția fizică a comunităților indigene care au produs-o și, filozofic vorbind, odată cu dispariția diferenței, a unei alternative ontologice reale la capitalismul neoliberal<sup>42</sup>, a gândi pentru „sălbăticiți”, perdanții din interiorul societăților moderne, radical, fără iluzii conciliatoriste și universalisme vide, poate echivala cu unul dintre puținele tipuri de insubordonare cognitivă la care putem avea acces astăzi. Gândirea sălbatică a murit și, odată cu ea, un inestimabil tezaur cultural, dar a gândi sălbatic în interiorul și împotriva gândirii moderne poate și trebuie chiar să devină o nouă versiune a vechiului imperativ categoric kantian. Așa că nu mai pot împărtăși concluzia la care ajunsese în 2016, când scriam că „entuziasmul epistemic și potențialitatea emancipatorie pe care le dețin aceste texte (adunate în volumul de eseuri din 2016 deja citat, dar identificabile de fapt în toate scrierile lui Karnoouh n.m.) ar trebui recuperate, utilizate și salvate, cu toată duritatea termenului, de scepticismul și, pe alocuri, existențialismul de inspirație heideggeriană care le însoțește”<sup>43</sup>.

Filozofia politică a lui Karnoouh este mai complicată și mai nuanțată decât pare la prima vedere sau decât pare pentru un cititor format intelectual în interiorul unor canoane interpretative clasice, fie ele marxiste, social-democrate, liberale sau conservatoare. Este posibil să fie tocmai invers, macazului hegeliano-marxist descris în introducere lipsindu-i tocmai un impuls heideggerian controlat, la pachet cu o trusă de „scule” psihanalitice, antropologice, artistice (despre care nu am menționat nimic aici, deoarece am preferat să mă concentrez strict pe filozofia politică a autorului); dacă un marxism heideggerian nu este posibil, așa cum avertiza pe bună dreptate Marcuse în lucrarea mai sus citată, un

---

<sup>42</sup> Karnoouh, *Adio diferenței*.

<sup>43</sup> Emanuel Copilaș, „Genealogii ale modernității. O critică filosofico-politică”, recenzie la lucrarea Claude Karnoouh, *Pentru o genealogie a globalizării. Eseuri critico-filosofice ale unui sceptic în acțiune*, Timpul, 17. 10, <http://revistatimpul.ro/emanuel.copilas/genealogii-ale-modernitatii-o-critica-filosofico-politica/>.

heideggerianism marxizant, în interiorul căruia derapajele fenomenologice înspre nihilism și misticism să fie ținute în frâu de o centură de siguranță materialistă țesută la mașina de cusut a totalității dialectice hegeliene, nu văd de ce nu ar fi posibil. Poate chiar și necesar, ținând cont de turnura ideologică recentă a Occidentului, bazată pe revitalizarea unor „iluzii arhaiste” și a unor pulsuni nihiliste pe care probabil că un gânditor „sălbatic”, așa cum se încapățânează să rămână Karnoouh, este mai echipat decât mulți alții să le descifreze și să le și dezamorseze în mod corespunzător.

## **Bibliografie**

Anders, G. (2013), *Obsolescența omului. Despre suflet în epoca celei de-a doua revoluții industriale*, traducere de Lorin Ghiman, Editura Tact, Cluj-Napoca.

Anders, G. (2016), *Obsolescența omului. Despre distrugerea vieții în epoca celei de-a treia revoluții industriale*, traducere de Lorin Ghiman, Editura Tact, Cluj-Napoca.

Băcanu, H. (2017), „Ideologia tranziției în România celei de-a Doua Republici”, în E. Copilaș (coord.), *Marele jaf postcomunist. Spectacolul mărfii și revanșa capitalismului*, Editura Adenium, Iași, pp. 15-27.

Borșun, V. (2017) „Corupția ucide... la fel și anti-corupția”, în E. Copilaș (coord.), *Sfârșitul istoriei se amână. O radiografie a postcomunismului românesc*, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, pp. 152-157.

Buden, B. (2012), *Zonă de trecere. Despre sfârșitul postcomunismului*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Tact, Cluj-Napoca.

Copilaș, E. (2015), „Right-wing nationalism in post-communist Romania. Ideological implications and political impact”, în S. Mișcoiu, V. Naumescu (coord.), *What Is Left From the Left-Right Cleavage? A Comparative Perspective*, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, București, pp. 187-206.

Copilaș, E. (2016), „Genealogii ale modernității. O critică filosofico-politică”, 17.10.2016, <http://revistatimpul.ro/emanuel.copilas/genealogii-ale-modernitatii-o-critica-filosofico-politica>.

Copilaș, E. (2017), „Portret în dialoguri. Claude Karnoouh despre politică, filosofie și artă”, 02.12.2017, <https://ro.baricada.org/recenzie-dialoguri-claude-karnoouh>.

Derrida, J. (2015), *Margini – de-ale filosofiei*, traducere de Bogdan Ghiu, Alex Cistelean, Ciprian Jeler, Editura Tact, Cluj-Napoca.

Ernu, V. et al. (coord.) (2008), *Iluzia anticomunismului. Lecturi critice ale raportului Tismăneanu*, Editura Cartier, Chișinău.

Giugăl, A.; Neumann, D.; Karnoouh, C. (2017), *Conversații la amurg. Aurelian Giugăl & Dan Neumann în dialog cu Claude Karnoouh*, Alexandria Publishing House, Suceava.

Hegel, G.W.F. (1963), *Prelegeri de istorie a filozofiei*, traducere de D.D. Roșca, vol. I, Editura Academiei Republicii Populare Române, București.

Hegel, G.W.F. (1996), *Principiile filosofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, Editura IRI, București.

Hegel, G.W.F. (2000), *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura IRI, București.

Heidegger, M. (2003), *Ființă și Timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București.

Karnoouh, C. (1994), *Adio diferenței. Eseu asupra modernității târzii*, traducere de Virgil Ciomoș și Horia Lazăr, Editura Dacia, Cluj-Napoca.

Karnoouh, C. (1997), *Dușmanii noștri cei iubiți. Mici cronici din Europa răsăriteană și de prin alte părți*, traducere de Magdalena Boianțiu, Editura Polirom, Iași.

Karnoouh, C. (1999), *Cronica unui sfârșit de secol*, traducere de Magdalena Boianțiu, Editura Dacia, Cluj-Napoca.

Karnoouh, C. (2000), *Comunism/Postcomunism și modernitate târzie*, traducere de Mihai Ungurean, Editura Polirom, Iași.

Karnoouh, C. (2011), *Inventarea poporului-națiune. Cronici din România și Europa Orientală, 1973-2007*, traducere de Teodora Dumitru, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca.

Karnoouh, C. (2014), *Raport asupra postcomunismului și alte eseuri incorecte politic*, traducere de Teodora Dumitru, Alexandria Publishing House, Suceava.

Karnoouh, C. (2015), *Autoportretul adolescentului îmbătrânind*, traducere de Alex. Vlad, Editura Adenium, Iași.

Karnoouh, C. (2016), *Pentru o genealogie a globalizării. Eseuri critico-filosofice ale unui sceptic în acțiune*, traducere colectivă, Alexandria Publishing House, Suceava.

Karnoouh, C. (2020), *Memorii*, manuscris în curs de publicare la Alexandria Publishing House, Suceava.

Latour, B. (2015), *Cercetare asupra modurilor de existență. O antropologie a Modernilor*, traducere de Alexandru Matei, Editura Tact, Cluj-Napoca.

Lévi-Strauss, C. (1961), *Tristes Tropiques*, Criterion Books, New York.

Lévi-Strauss, C. (1963), *Structural Anthropology*, Basic Books, New York.

Lévi-Strauss, C. (1966), *The Savage Mind. Letchworth*, The Garden City Press Limited, Hertfordshire.

- Lévi-Strauss, C. (1991), *Totemism*, Biddles Ltd., Guildford, King's Lynn.
- Lévi-Strauss, C. (2001), *Rasă și istorie*, traducere de Dumitru Scorțanu, Editura Fides, Iași.
- Lévi-Strauss, C. (2016), *We are All Cannibals and Other Essays*, Columbia University Press, New York.
- Marcuse, H. (2005), *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press, Lincoln, Londra.
- Nietzsche, F. (1991), *Așa grăit-a Zarathustra. O carte pentru toți și pentru nimeni*, traducere de Victoria Ana Tăușan, Editura Inter, București.
- Petrovsky, K.; Țichindeleanu, O. (2009), „Sensuri ale Revoluției Române între Capital, Politică și Tehnologie Media”, în K. Petrovsky, O. Țichindeleanu (coord.), *Revoluția Română Televizată. Contribuții la Istoria Culturală a Mediilor*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, pp. 27-53.
- Poenaru, F. (2017), *Locuri comune. Clasă, anticomunism, stânga*, Editura Tact, Cluj-Napoca.
- Postone, M. (2015), *Istorie și heteronomie. Eseuri critice*, traducere de Veronica Lazăr, Editura Tact, Cluj-Napoca.
- Schwartz, D. (2017), „De la «forță puternică cu înaltă disciplină civică» la «urangutani programabili la cerere». Degradarea imaginii publice și a vieții comunităților minerești în post-socialism”, în E. Copilaș (coord.), *Sfârșitul istoriei se amână. O radiografie a postcomunismului românesc*, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, pp. 89-99.
- Sîrbu, A.; Polgár, A. (coord.) (2009), *Genealogii ale postcomunismului*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca.
- Tamás, G.M. (2001), *Idola Tribus. Esența morală a sentimentului național*, traducere de Marius Tabacu, Ștefan Borbély, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
- Zamfir, C. (2018), *Istoria socială a României*, Editura Academiei Române, București.
- Zinoviev, A. (2002), *Occidentul. Fenomenul occidentalismului*, traducere de Nadejda Stahovschi, Editura Vremea, București.
- Žižek, S. (2001), *Zăbovind în negativ. Kant, Hegel și critica ideologiei*, traducere de Irina-Marta Costea, Editura ALL, București.