I D E A

artă + societate / **arts + society**

24, 2006 20 RON (200 000 lei) / **11 €, 14 USD**





General Idea

Installationshot MAGIC BULLET 1992, custom-shaped printed silver mylar balloon, balloon inflated: 250 × 650 × 250 mm, edition of 100, signed and numbered, self-published

Aspirațiile celor care ar vrea să izoleze arta de lumea socială sînt asemănătoare cu cele ale porumbelului lui Kant ce-și imagina că, o dată scăpat de forța de frecare a aerului, ar putea zbura cu mult mai liber. Dacă istoria ultimilor cincizeci de ani ai artei ne învață ceva, atunci cu siguranță că ea ne spune că o artă detașată de lumea socială e liberă să meargă unde vrea, numai că nu are unde să meargă. (Victor Burgin)

The aspirations of those who would isolate art from the social world are analogous to those of Kant's dove which dreamed of how much freer its flight could be if only were released from the resistance of the air. If we are to learn any lesson from the history of the past fifty years of art, it is surely that an art unattached to the social world is free to go anywhere but that it has nowhere to go. (Victor Burgin)

On the cover: **Ovekk_Finn** Double 1, (detail), 2006, made for IDEA arts + society #24, 2006

arhiva 5 Puterile arhitectului sau invenția împărtășită
THE ARCHITECTS' POWER OF THE SHARED INVENTION
Sylviane Agacinski

12 Dislocarea
THE DISLOCATION
Benoît Goetz

galerie 22 Ovekk_Finn: *Double 1*

scena 37 Cînd marile povestiri se vor fi pierdut
WHEN GREAT STORIES WILL HAVE BEEN LOST
Simona Nastac

44 De ce Iași?
WHY IAȘI?
Dóra Hegyi

54 BB2
Lucian Maier

62 Gravitație
GRAVITATION
Tijana Stepanović

71 Subversiuni subtile
SUBTLE SUBVERSIONS
Stephan Trescher

79 Discursul normalizării și colecția Christian Friedrich Flick
THE NORMALIZATION DISCOURSE AND THE CHRISTIAN FRIEDRICH FLICK COLLECTION
Marius Babias

83 Normalizare
NORMALIZATION
Katarina Stenbeck

88 „... a redefini muzeul ca structură politică și de cunoaștere"
David G. Torres în dialog cu Manuel J. Borja-Villel
"... TO REDEFINE THE MUSEUM AS A POLITICAL AND KNOWLEDGE BASED STRUCTURE"
DAVID G. TORRES IN DIALOGUE WITH MANUEL J. BORJA-VILLEL

insert 94 Interpretare
INTERPRETATION
Jiří Skála

Manual de utilizare
INSTRUCTION MANUAL
Vit Havranek

+ (margini: identități precare)
(margins: precarious identities)

97 Maluri, margini, limite (despre singularitate)
BANKS, MARGINS, LIMITS (ON SINGULARITY)
Jean-Luc Nancy

101 Margini, concepte, corpuri, locuri
MARGINS, CONCEPTS, BODIES, PLACES
Ciprian Mihali

103 Apologia pîrleazului
THE APPOLOGY OF THE STILLE
Vintilă Mihăilescu

104 Triumful marginalilor în precaritatea identității sexuale postmoderne
THE OUTCASTS' TRIUMPH WITHIN THE POSTMODERN PRECARIOUS SEXUAL IDENTITY
Aurel Codoban

107 În caz de identitate precară…
IN CASE OF PRECARIOUS IDENTITY...
Izabella Badiu

111 Martorul, musulmanul
THE WITNESS, THE MUSLIM
Giorgio Agamben

117 Ficțiunea politicului [excerpte]
THE FICTION OF THE POLITICAL [EXCERPTS]
Philippe Lacoue-Labarthe

verso: (genealogii ale postcomunismului românesc)
(genealogies of the romanian postcommunism)

128 Pentru o genealogie a culturii de masă postcomuniste – în România
OUTLINE OF A GENEALOGY OF THE POSTCOMMUNIST MASS CULTURE – IN ROMANIA
Adrian T. Sîrbu

135 Postsocialism și postmodernitate – o echivalență imposibilă
POSTSOCIALISM AND POSTMODERNITY – AN IMPOSSIBLE EQUIVALENCE
Gabriel Chindea

142 Spre Lumea a Treia sau marșul modernității tîrzii în Europa de Est
TOWARDS THE GLOBALIZATION OF THE THIRD WORLD OR THE LATE MARCH OF MODERNITY IN EASTERN EUROPE
Claude Karnoouh

174 Modernitatea postcomunismului
THE MODERNITY OF POSTCOMMUNISM
Ovidiu Țichindeleanu

188 Revoluția pe pielea noastră, la rever (kitul de modernitate)
REVOLUTION ON OUR SKIN, ON THE LAPEL (MODERNITY KIT)
Bogdan Ghiu

201 Cum să scapi de modernitate. Odisee vestică și scurtături estice
HOW TO DISCARD MODERNITY. WESTERN ODYSSEYS AND EASTERN SHORTCUTS
Lore Ridha

209 S_1 = a. Modernități suprapuse
S_1 = a. OVERLAPPING MODERNITIES
Alex. Cistelecan

218 Eurosinele și europeismul. Cum discursul național al comunismului capătă un chip nou, cel al antimodernismului postcomunist – cazul României
THE EURO-SELF AND THE EUROPEANISM. HOW THE COMMUNIST NATIONAL DISCOURSE ACQUIRES A NEW FACE, THAT OF THE POSTCOMMUNIST ANTI-MODERNISM – THE ROMANIAN CASE
Marius Babias

231 Modernități mutante
FREAK MODERNITIES
Ioan Cosma

IDEA artă + societate / IDEA arts + society
Cluj, #24, 2006 / Cluj, Romania, issue #24, 2006

Editată de / Edited by:
IDEA Design & Print Cluj și Fundația IDEA
Str. Dorobanților, 12, 400117 Cluj-Napoca
Tel.: 0264–594634; 431661
Fax: 0264–431603

Redactor-șef / Editor-in-chief: TIMOTEI NĂDĂȘAN
e-mail: ideamagazine@gmail.com

Redactori / Editors:
ALEX. CISTELECAN
CIPRIAN MIHALI
CIPRIAN MUREȘAN
ADRIAN T. SÎRBU
ANDREI STATE
ATTILA TORDAI-S.

Redactori asociați / Contributing Editors:
MARIUS BABIAS
AMI BARAK
COSMIN COSTINAȘ
DAN PERJOVSCHI
AL. POLGÁR
OVIDIU ȚICHINDELEANU

Colaboratori permanenți / Special Contributors:
AUREL CODOBAN
BOGDAN GHIU
G. M. TAMÁS

Concepție grafică / Graphic design:
TIMOTEI NĂDĂȘAN

Asistent design / Assistant designer:
LENKE JANITSEK

Corector / Proof reading:
VIRGIL LEON

Web-site:
CIPRIAN MUREȘAN

IDEA artă + societate este parte a proiectului editorial *documenta 12 magazines*
IDEA arts + society is a contributor to *documenta 12 magazines*

DOCUMENTA
MAGAZINES

Textele publicate în această revistă nu reflectă neapărat punctul de vedere al redacției.

Preluarea neautorizată, fără acordul scris al editorului, a materialelor publicate în această revistă constituie o încălcare a legii copyrightului.

Toate articolele a căror sursă nu este menționată constituie portofoliul revistei *IDEA artă + societate* Cluj.

Difuzare / Distribution:
NOI Distribuție, București
Tel./Fax: 021 222 8984
021 222 7998

Comenzi și abonamente / Orders and subscriptions:
www.ideamagazine.ro
Tel.: 0264–431603; 0264–431661
0264–594634

ISSN 1583–8293

Tipar / Printing:
Idea Design & Print, Cluj

Puterile arhitectului sau invenția împărtășită

Sylviane Agacinski

Text preluat din lucrarea *Volumes. Philosophies et politiques de l'architecture*, Paris, Galilée, 1993 (în curs de traducere și publicare la Idea Design & Print), cu amabila autorizare a editorului francez.

Ar trebui, oare, ca arhitectura să se întoarcă, astăzi, la sursele teoretice?[1] Altă formulare: ar fi teoria o referință inevitabilă pentru arhitecți, chiar pentru artiști? Dar ce gen de teorie? O teorie a arhitecturii? O teorie a artei? Sau, de ce nu, o teorie a omului? De ce nu o filosofie? În ceea ce mă privește, aș fi, mai degrabă, tentată să spun, încă de la început, că arhitectura trebuie sustrasă filosofiei – vreau să spun metafizicii –, care i-a impus prea mult conceptele. A o sustrage, de asemenea, iar asta ar fi șansa ei, oricărei teorii interpretative sau generalizatoare, pentru a reveni sau pentru a se îndrepta către problemele sale cele mai singulare.
Rațiunea acestei sustrageri ține în primul rînd de faptul că nicio artă ca atare nu ar putea să acorde întîietate teoriei fără riscul de a dispărea în spatele acesteia.
În mod clasic, o teorie încearcă să definească în mod conceptual esența unui lucru. În domeniul artistic, ea tinde să substituie singularității operelor sensul și principiile acestora. Suntem, astfel, foarte aproape de a minimaliza necesitatea operelor însele și de a le reduce mai mult sau mai puțin la statutul de exemple (ale conceptului) sau de aplicații (ale teoriei).
Vom prefera, așadar, să afirmăm întîietatea artei asupra teoriei și cea a singularității asupra generalității. Acest lucru nu interzice orice teoretizare, dar vom cere teoriei, care trebuie ea însăși să inventeze, să se atașeze singularității obiectelor sale. Vom lăsa deci operei, lucrării, rolul decisiv care îi este propriu.
Decisiv mi se pare un cuvînt potrivit, deoarece opera rezidă în invenție, care rezultă ea însăși dintr-o multiplicitate de *decizii*. Fiecare din deciziile luate este un „eveniment", adică ceva ce nu ține niciodată doar de necesitate, ci care i se întîmplă arhitectului însuși, cu acea parte de contingență recunoscută operelor de artă sau tehnicilor.
Or, dacă există eveniment în invenție, acesta nu poate fi anticipat și nu se lasă programat. Arhitectul poate și trebuie, în mod evident, să alcătuiască proiecte, însă el nu poate să proiecteze a priori ansamblul deciziilor și al evenimentelor care vor avea loc pe durata desfășurării muncii sale, cu atît mai puțin va putea anticipa ansamblul de condiții care-i sînt date sau pe care le va întîlni: acestea sînt, de asemenea, pentru el evenimente, lucruri care i se întîmplă „din afară" și de care trebuie să țină seamă.
Această parte de eveniment din interiorul invenției este ceea ce o divide, ceea ce-i afectează autonomia, ceea ce o abandonează propriului hazard și o angajează într-un demers empiric la care, poate, arhitectura ar putea reveni.

Însă raportul invenției cu evenimentul, această parte de empiric din invenție, este ceea ce metafizica refuză să gîndească. În primul rînd, deoarece, în general, ea a manifestat mereu o repulsie în a concepe formele, formele sensibile, independent de subordonarea lor la vreo idee (inteligibilă) care le-ar comanda din afară. Ca și cum ar exista o autonomie a ideii. Știm cum a răspuns la toate acestea poetul Paul Valéry: pentru un artist, ideea unei forme e totuna cu – adică înlocuiește – ideea care cere o formă. Altfel spus, invenția unei forme nu se lasă tăiată în două cu ajutorul briciului lui Platon: acela care, în carnea lucrurilor, separă sau, cel puțin, îndepărtează sensibilul de inteligibil.
Însă, dacă arhitectura trebuie sustrasă metafizicii, e mai ales deoarece metafizica a proiectat asupra artei de a construi visurile sale de stăpînire rațională a realului. Afirmînd, de exemplu, că arta produce lucruri contingente, care ar fi putut să nu fie, filosofii antici au făcut din construcția arhitecturală figura exemplară a unei opere produse potrivit principiilor necesare. Fie că ele vin de la Dumnezeu, de la natură sau de la Rațiune, aceste principii îi asigură arhitectului stăpînire și autoritate, iar arhitecturii autonomie. Voi încerca să arăt că această concepție raționalistă și autoritară a arhitecturii a prevalat în filosofie înainte să se impună arhitecților înșiși, în secolul al XVIII-lea, rupînd practica arhitecturală de ceea ce avea ea încă empiric.

1. Intervenție în cadrul colocviului: *Afterwords, Architecture and Theory*, New York, 1-2 noiembrie 1991. Această întîlnire a fost organizată de către Graduate School of Achitecture Planning and Preservation, Columbia University, și de către Collège international de philosophie, Paris.

SYLVIANE AGACINSKI (n. 1945), fostă membră a Collège international de philosophie, este profesoară la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de la Paris. A publicat mai multe lucrări de filosofie, dintre care: *Critique de l'égocentrisme, la question de l'Autre*, Galilée, 1994; *Le Passeur de Temps, modernité et nostalgie*, Seuil, 2000; *Métaphysique des sexes, masculin féminin aux sources du christianisme*, Seuil, 2005.

În fapt, filosofia a fost prima care a stabilit o echivalență între rațional și construit, care a pus între paranteze datele realității empirice pentru a afirma primatul și autonomia principiilor. Astfel, a fost de timpuriu forjată ideea metafizică a unui constructor a cărui întreagă autoritate este fondată pe cunoașterea esenței lucrurilor de produs. Se știe că această idee a constructorului angajează o concepție a puterii care privește mai puțin invenția, cît porunca. Așa cum se verifică la Aristotel, constructorul este înainte de orice un șef: cunoașterea fundamentelor sau a principiilor – *archai* – îi permite să dirijeze artizanii și constructorii, la fel cum generalul își dirijează soldații. El poate să abandoneze experiența lucrului, în materialitatea sa, simplilor executanți. Ca și cum această experiență nu ar interveni în cunoașterea meșterului. Aici, briciul lui Aristotel trece între viziunea anticipatoare a șefului și experiența executantului. El plasează cunoașterea și experiența într-un raport de exterioritate. Însă această cunoaștere rezervată arhitectului era, oare, de ordinul a ceea ce noi am numi invenție? Fără îndoială că nu. Și acest lucru este cu atît mai evident la Platon, de vreme ce conceptul său de invenție – *euresis* – nu privește, la drept vorbind, o invenție a formelor noi, ci o descoperire a principiilor eterne și universale, urmînd modelul descoperirii matematice.

2. Erwin Panofsky, *Idea*, Paris, Gallimard, 1984, col. „Idées", [*Ideea: contribuții la istoria teoriei artei*, traducere de Amelia Pavel, București, Univers, 1975].

Panofsky a arătat[2] că atunci cînd nu este imitare a lumii sensibile, ca în cazul picturii, arta, în concepția greacă, este dominată de către inteligența teoretică. Adevăratul model, pentru arhitect, nu poate să fie decît *idea,* așa cum o va repeta tradiția clasică. Și nimic nu indică faptul că arhitectul trebuie *să cadă la învoială* cu, de exemplu, elementele empirice.

Această exigență a autonomiei procesului de construcție răspunde, în egală măsură, unei concepții estetice a operei ca totalitate ordonată și coerentă – o concepție care satisface opera comandată din afară de către principii. Remarcabila totalitate a operei trebuie să fie sustrasă aleatoriului și accidentelor evenimentelor empirice. Dacă însă, invers, constructorul se lasă ghidat de întîlniri și de necesități exterioare, dacă invenția lui cade la învoială cu elementele date, atunci el își abandonează opera unei posibile dezordini și își pierde o parte din stăpînire.

Aceste două modalități de construcție corespund schematic cu ceea ce voi numi, pe de o parte, invenție rațională, și, pe de alta, în lipsa unui termen mai bun, invenție empirică. Să precizăm totuși, aici, că dacă distincția între invenția rațională și cea empirică pare comodă, aceste două categorii extreme nu corespund la două modalități de construire efectiv distincte. În privința problemei invenției, acestea sînt două idei-limită.

Să luăm un exemplu. Să ne amintim elogiul pe care Descartes îl face clădirilor concepute de către un singur arhitect. Ele sînt întotdeauna mai bine trasate decît cele „peticite". Filosoful stabilește atunci o analogie între aceste construcții perfecte, care sînt opera unuia singur, și cea mai frumoasă legislație, care este de asemenea opera unui singur și precaut legislator. Legi astfel create, continuă Descartes, vor fi întotdeauna mai bune decît cele stabilite *puțin cîte puțin* de către mulțime, pe măsură ce crimele și conflictele o constrîng să o facă.

Nu se poate imagina o mai bună ilustrare a opoziției între invenția rațională și invenția empirică. Vom nota că prima este opera unui singur om: dacă este precaut, dacă rațiunea îl inspiră, de ce să mai împărtășească? A doua este împărtășită: este opera popoarelor. Acest lucru mi se pare că pune în evidență complicități foarte rar subliniate: complicitatea raționalismului cu indiviziunea puterii (aș spune, de asemenea, cu indiviziunea deciziei) și, din contră, complicitate a empirismului cu diviziunea puterii (decizie împărtășită, divizată). În plus, temporalitatea invenției nu este aceeași în fiecare caz. Invenția empirică, eveniment care răspunde evenimentelor, se desfășoară în timp: ea are loc *puțin cîte puțin*, în vreme ce invenția rațională trimite la ideea mitică a unei creații operate dintr-o singură mișcare, ca și cum s-ar desfășura într-un prezent pur. Totul se petrece atunci ca și cum această invenție ar fi atribuită unei gîndiri aflate ea însăși în afara timpului, ca și cum gîndirea inventivă nu ar fi supusă regimului temporalității – ceea ce implică faptul că acesteia nu i se întîmplă nimic de ordinul evenimentului.

Numai că schema clasică a invenției în artă – în sensul larg – privilegiază rolul anticipării gîndite a unui rezultat, în detrimentul unei ajustări progresive a deciziilor. *A făuri* implică faptul că o reprezentare a lucrului precedă realizarea sa. Această schemă a viziunii anticipatoare a dominat filosofia de la Aristotel la Kant. La ea se referă și Marx atunci cînd reia în felul său distincția dintre albină și arhitect. El scrie, de exemplu:

> […] Ceea ce distinge însă din capul locului pe cel mai prost arhitect de albina cea mai perfectă este faptul că el a construit celula în capul său, înainte de a o construi din ceară. La sfîrșitul procesului de producție apare un rezultat care încă la începutul acestui proces exista *în mod ideal*, în *închipuirea muncitorului*.[3]

3. Karl Marx, *Capitalul. Critica economiei politice,* vol. I, Cartea I-a, *Procesul de producție al capitalului*, ed. a II-a, s.l., Ed. Partidului Muncitoresc Român, 1948, p. 186. *(N. tr.)*

În acest fel se afirmă anterioritatea unei construcții ideale în raport cu activitatea concretă de construire.

Nu cunosc decît un singur filosof care să fi tratat această comparație în răspăr sau pe dos: este vorba de Alain, în al său *Système des Beaux-arts*. Tocmai atunci, spune el, cînd arhitectul construiește ceea ce a conceput în minte sau pe hîrtie, el face o muncă de albină. Sau, dacă vrem, el *face să se facă* o muncă de albină (deoarece briciul trece aici între concepție și execuție). Albina și arhitectul, fiecare cu planul său conceput în prealabil, nu lasă loc nici circumstanței, nici accidentului, și ignoră găselnițele muncii care apar în contact cu lucrul. Este ca și cum și unul, și celălalt, fiecare în felul său, ar fi orbi față de sugestiile care le pot veni de la constrîngerile acestui real pe care-l modelează. Nici unul, nici celălalt nu lasă munca efectivă să le transforme planul inițial. Astfel, Alain vorbește de orașe vechi care sînt construite

> fără alt plan decît cel al miilor de gînduri care lucrează unul lîngă altul, în funcție de tradiția meșteșugurilor, dar și în funcție de ocazie, de teren, de grinzile aflate la îndemînă. Imagine a unei judecăți sigure, mereu aproape de lucru. Căci există mai puțină gîndire în planurile care doar se execută, cînd pietrele ajung gata tăiate; nu mai este decît o muncă de albină.

Am avea motive totuși să obiectăm că este vorba de vechi așezări țărănești și de moduri de construcție preindustriale. Acum nu se mai construiește cu materiale găsite la întîmplare pe teren. De asemenea, nu este cazul să cădem în nostalgie. Ar fi absurd să negăm necesitatea planurilor: problema este, mai degrabă, de a ști cum își concepe arhitectul planurile și cu ce date „compune" el, în toate sensurile acestui termen. Nu poate fi vorba decît de un *nou empirism*.

Nu e mai puțin adevărat că acele concepții privind arhitectura dominate de idealism, teoreticism și raționalism manifestă tendința de a neglija partea pe care noi am denumit-o eveniment, de a minimaliza ceea ce i se întîmplă arhitectului pe durata invenției.

Acest tip de concepție este, de altfel, rar întîlnit la arhitecții înșiși, cu excepția anumitor perioade. O regăsim la începutul Renașterii, la Alberti, care face să treacă tăișul briciului între concepție și execuție. Dar, mai cu seamă în secolul al XVIII-lea, se va impune ascendentul teoreticianului asupra artistului sau identificarea celor doi.

De fapt, pînă atunci, așa cum a subliniat Antoine Picon[4], referința privilegiată a arhitectului nu a fost munca de concepție intelectuală, nici ceea ce numim acum *proiect*. Referința arhitectului era în primul rînd singularitatea exemplară a operelor deja construite, de unde se încerca extragerea anumitor reguli și a anumitor principii. Se mergea de la o construcție la alta, trecînd prin teorie; de la singular la singular, trecînd prin generalități menite să ilumineze atît amatorul, cît și arhitectul. Abia în epoca Luminilor, dominată de ideea de stăpînire rațională a realului, în toate domeniile sale, concepției, proiectului și teoriei le va reveni întîietatea și pentru arhitecții înșiși.

În această privință, Étienne-Louis Boullée este exemplar. El scrie în al său *Essai sur l'art:*

> Ce este arhitectura? Să o definesc, urmîndu-l pe Vitruviu, ca artă de a construi? Nu. Există în această definiție o eroare grosolană. Vitruviu ia efectul drept cauză.
>
> Trebuie să concepi pentru a efectua. Strămoșii noștri nu și-au construit colibele decît după ce le concepuseră imaginea. Tocmai această producție a spiritului, această creație, este ceea ce constituie arhitectura…

Mai departe, el îi reproșează lui Vitruviu că vorbește „ca un muncitor, și nu ca un artist".

Primatul teoriei la Boullée răspunde mai multor exigențe, care se raportează toate la grija de a asigura disciplinei autonomia sa. Astfel, arhitectul este cel căruia îi revine sarcina să definească esența artei sale, independent de artizani, de ingineri și de comanditari. De asemenea, făcînd să basculeze toată activitatea de invenție de partea proiectului, arhitectul speră să cucerească o libertate la fel de mare ca aceea pe care o atribuie pictorilor și literaților:

> Liberi și fără niciun fel de dependență, ei pot să aleagă orice subiect și să-și urmărească impulsul geniului lor.

De altfel, pentru a ajunge la stăpînirea totală asupra proiectului său, arhitectul trebuie să-și însușească teoretic toate constrîngerile care-i vin din afară. El o face integrînd cunoștințele necesare: științe ale naturii (cunoaștere a corpurilor, a luminii, analiză a senzațiilor), economie, sociologie, politică. La limită, el trebuie să-și fundamenteze filosofic arta. Și să răspundă singur de ea.

Aceasta este, de altminteri, epoca în care în Franța vedem reculînd împărțirea responsabilităților. Latura empirică pe care o comporta încă munca de arhitect, care îi modifica planurile pe șantier, dispare în fața unei

4. „Pour une généalogie du projet", *Cahiers du CCI*, numéro spécial hors série „Mesure pour Mesure", Paris, Editions du Centre Georges-Pompidou, 1987.

munci centrate pe proiect, fundamentată teoretic, și care programează toate aspectele și toate fazele edificării. Necesitatea raportului între construcție și întemeiere, care se numește încă de la greci *arhi-tectură,* conduce deci la revendicarea pentru arta construcției a unei absolute autonomii. La ce anume riscă să conducă acest ideal de autonomie totală? La ideea unei arte care nu s-ar înscrie nici într-un spațiu, nici într-o lume deja date. La visul unei tabula rasa drag utopiștilor, la dorința de a face economie de realitățile geografice, istorice, urbane, pentru a pleca mai lesne de la nimic. Refundamentarea teoretică absolută nu este posibilă decît cu prețul unei ștergeri a ceea ce este deja dat. La limită, această negare a cîmpului, a fondului real, această pasiune a libertății fondatoare implică subordonarea fundamentării teoretice a arhitecturii față de o refundamentare totală a societății. Să ne amintim încă o dată de Boullée:

> Să presupunem o mare populație care își va ridica așezarea într-o țară oarecare…

Problema este că nu există nici țară, nici locuri „oarecare". Alternativa este următoarea: sau să construiești undeva pentru o societate reală, sau să preferi albul hîrtiei și să reinventezi totul. Prin urmare, numai sustrăgînd construcția motivului autonomiei și celui al autofundării, lăsam invenția operei să se împărtășească. O lăsăm să se raporteze și să se refere la alteritatea ei, să se articuleze cu realitățile și spațiile care nu-i sînt proprii, să se articuleze cu un timp în care aceasta se înscrie.

Asta nu înseamnă că referințele venite din spațiul real îi impun arhitectului deciziile sale, însă ele îi sugerează acestuia posibilități. Să ne gîndim, de pildă, la chestiunea scării: scară a teritoriului, scară a vecinătăților etc. Trăsăturile proiectului se articulează, astfel, cu unele trăsături anterioare care-i afectează, într-o oarecare măsură, autonomia și o divizează. Vedem cu greu ce beneficiu ar avea arhitectul dacă și-ar înscrie munca într-un spațiu autoreferențial abstract.

O a doua exigență: a sustrage arhitectura ramurii estetice a metafizicii. Întîlnim aici alte clivaje, care nu sînt cu nimic mai puțin periculoase pentru arhitectură.

Filosofia antică separase arhitectura de toate artele plastice, precum pictura sau sculptura. Soliditatea și utilitatea sa îi dădeau o demnitate ontologică superioară artelor așa-zis imitative. Odată cu esteticile filosofice moderne, va fi vorba, din contră, despre includerea arhitecturii în categoria artelor frumoase, chiar dacă se sacrifică specificul artei construirii.

Căci lama briciului trece acum între frumos și util. Odată cu problema frumosului, nu motivul ordinii fondate este cel care domină, ci cel al expresiei subiective și al reprezentării: ele se încrucișează.

Opera de artă este concepută ca prezentare sensibilă a ideii (este vorba de *Darstellung*-ul kantian); ea este, de asemenea, reprezentarea pe care un subiect și-o face despre real și pe care-l reprezintă în operă (este hegeliana „reprezentare a reprezentării" – *die Vorstellung einer Vorstellung*).

Acest regim al reprezentării ridică o problemă spinoasă pentru arhitectură: pe de o parte, se admite întotdeauna că opera arhitecturală trebuie să fie adecvată unei anumite întrebuințări; pe de alta, se consideră că această utilitate constituie o constrîngere pentru reprezentare, o limitare, o „*condiție restrictivă*". Arhitectura va fi, astfel, invitată *fie* să satisfacă exigențele utilității – și să rămînă o artă obstrucționată și dependentă, mai puțin expresivă și mai puțin liberă decît celelalte –, *fie* să se emancipeze de întrebuințare pentru a-și atinge independența, rivalizînd cu celelalte arte, dar pierzîndu-și specificitatea.

Lama briciului kantian este deosebit de perversă, pentru că plăcerea estetică, plăcere obținută numai prin reprezentare, nu se referă decît la forma pură, independent de existența materială a lucrului și a oricărui interes pe care l-am putea avea pentru el. Autorul *Criticii facultății de judecare* conchide de aici că în arhitectură, în măsura în care aceasta este o artă, esențial este *desenul.* Este oare nevoie să subliniem tot ce se pierde astfel? Mai întîi se pierde materia – chiar dacă raportul materialelor cu arta construirii și cu formele constituie un punct central în considerațiile arhitecților (să ne gîndim la Franck Lloyd Wright, la Alvar Aalto, la Louis Kahn). Apoi, volumul este redus la cele două dimensiuni ale desenului. În al treilea rînd, dispare spațiul real, cel cu care existența noastră corporală trebuie să se confrunte, fără posibilitatea de a i se sustrage; de asemenea, dispare mărimea reală sau, altfel spus, chestiunea scării edificiilor. Și, în final, chiar întrebuințarea, care nu este vizată de frumusețea pură.

Totuși, frumusețea și cutezanța unei opere arhitecturale nu sînt neapărat tributare unei intenții estetice dominate de criterii formale intrinseci. Mai degrabă decît să se reclame de la detașare, de la artă pentru artă și de la absența destinației operelor, arhitectura poate arăta care este frumusețea lucrurilor inserate în lumea reală. În măsura în care o construcție arhitecturală aparține și lumii obiectelor tehnice, am putea spune că ea este un „punct-cheie" al spațiului, după expresia lui Georges Simondon. Opera frumoasă, în acest sens, este mai puțin detașată de lumea reală, pe care mai curînd o prelungește și în care se inserează. Marea originalitate a arhitecturii este că nu imită lucrurile lumii (chiar dacă așa-numitele forme se inspiră obligatoriu din ea), ci le preia drept fundal.

Odată cu estetica, așa cum am văzut, arhitectura intră în contradicție cu ea însăși, condamnată să se „elibereze" din nevoie, cum ar spune Schelling, sau să se excludă din ansamblul artelor frumoase. Dar este oare într-adevăr o eliberare, dacă arhitectura trebuie să-și caute în sfera altor arte modelele și regulile?

În momentul în care privirea estetică crede că promovează arhitectura integrînd-o printre celelalte arte, ea face din ea un fel de traducere, un fel de versiune în dur, în piatră, a poeziei sau a muzicii, arhitectura fiind calificată drept o „poezie mută" sau o „muzică pietrificată" de către Schelling, care reînnoadă legăturile cu mitul lui Amfion.

Înainte de a se ajunge aici, criza disciplinei arhitecturii și a independenței sale s-a manifestat destul de subtil de-a lungul răsturnării ierarhiei dintre ea și elocință.[5] Căci în secolul al XVII-lea arhitectura ocupă încă în tratatele de retorică locul de model. Odată cu arhitectul Germain Boffrand, în 1745, i se cere contrarul… să aplice principiile artei de a vorbi!

Nu mi se pare exagerat să considerăm că, cel puțin în textele filosofilor și ale teoreticienilor, arhitectura devine prizoniera logocentrismului. Toate artele vor fi mai mult sau mai puțin concepute pe modelul *expresiei vorbite,* după cum vedem în clasificarea kantiană a artelor frumoase, iar poezia va domni peste toate artele. Incapabilă de a se ridica cu totul la nivelul unei poezii cu adevărat libere, condamnată totuși să *vorbească,* arhitectura va împărtăși cu elocința statutul unei arte intermediare între artele mecanice, „care ne satisfac nevoile", și artele frumoase, „care ne satisfac plăcerile". (A se vedea, de exemplu, textele lui Batteux.[6]) De unde întrebarea: este aceasta o eliberare? Nu e deloc sigur că, emancipîndu-se de întrebuințare, arhitectura ar putea să se despartă de gîndirea metafizică și de estetica sa.

Mai degrabă decît să considerăm întrebuințarea ca pe o „condiție restrictivă", n-ar trebui să vedem în ea o resursă pentru invenție, care va fi cu atît mai singulară cu cît va trebui să răspundă unei provocări singulare? Constructorii din secolul al XIX-lea ar fi fost oare atît de originali dacă necesitatea de a construi fabrici, depozite, poduri, sere, holuri de expoziție sau gări nu le-ar fi permis să inventeze liber – adică în afara normelor estetice care domneau peste construcțiile oficiale? Necesitățile întrebuințării i-au eliberat de constrîngerile „reprezentării", în toate sensurile termenului, adică și de grijile *de fațadă*. Siegfried Giedion remarcă corect în această privință:

> De îndată ce secolul al XIX-lea nu se simțea *observat,* el devenea îndrăzneț.[7] (Sublinierea mea.)

Totuși, a readuce arhitectura la motivul clasic al întrebuințării nu înseamnă oare să rămînem, și aceasta din alte cauze, într-o filosofie umanistă și antropocentrică? Nu înseamnă să facem din om nu numai creatorul, dar și destinatarul unic al operei? Așa s-ar întîmpla dacă am înțelege prin aceasta instrumentalizarea arhitecturii, reducerea ei la statutul unui mijloc aflat în serviciul unei umanități *deja constituite* și *deja definibile,* în afara oricărui raport cu spațiul construit. Însă nu e cazul.

Într-o zi, venind să țină o conferință la Paris, Peter Eisenmann s-a exprimat astfel:

> Aș spune că de la Freud încoace, ființa umană nu mai este aceeași […], nu mai este completă, acum este fragmentată între conștient și inconștient […]. Trebuie să găsim o arhitectură care să corespundă omului fragmentat […] care să fie adaptată condiției actuale a omului.[8]

Mi se pare că avem aici propuneri tipic umaniste, în măsura în care o determinare teoretică a omului ocupă funcția de punct de plecare, făcîndu-se abstracție de raportul său cu spațiul: omul s-a schimbat, să ne adaptăm la această schimbare.

Problema, după mine, nu este aici.

Există ceva între ideea estetică a unei arte total *dezafectate,* inutile, independente, expresive etc. și ideea unei arte destinate unei întrebuințări, adaptate unui destinatar deja teoretic determinat. Căci cine ne spune că omul se poate defini înainte de a se raporta la spațiu, înaintea posibilității concrete de a se situa undeva?

O definiție teoretică a omului care nu ar ține deloc cont de înscrierea sa în spațiu și de locuirea sa ar fi idealistă și metafizică: ar fi cea a unui subiect căzut din cer sau venit dintr-un spațiu abstract. Un astfel de subiect ar avea cu locuirile sale numai un raport accesoriu și secundar, să-i spunem instrumental. Inserția sa într-un spațiu arhitecturat ar fi o simplă posibilitate empirică.

Emmanuel Lévinas ne spune, din contră, acest lucru straniu: că locuirea este un *eveniment.*[9] Ce este un eveniment aici? Nu este vorba nici despre o idee, nici despre un fapt empiric. Existența umană nu poate fi concepută în afara oricărei posibilități de a se retrage într-un spațiu separat. Locuirea (sau „casa") este o realitate concretă

5. Alain Guiheux și Dominique Rouillard, „L'architecture parlante, une autre crise", *Cahiers du CCI,* numéro spécial hors série „Mesure pour Mesure", Editions du Centre Georges-Pompidou, 1987.

6. *De la construction oratoire,* Paris, 1763, și *Les Beaux-arts réduits à un même principe,* Paris, 1746.

7. *Espace, temps, architecture* (1940), Paris, Denoël, 1990, p. 156.

8. Peter Eisenmann, „Architecture: récits, figures, fictions", *Cahiers du CCI,* 1986, p. 51.

9. *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité,* Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1984, p. 125 și urm. [*Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate,* traducere de Marius Lazurca, Iași, Polirom, 1999, p. 129 și urm.].

și empirică: dar, fără omul care o locuiește, nu ar mai fi ceea ce este. Altfel spus, „casa“ nu este un obiect în fața unui subiect care s-ar servi de ea ca de o unealtă. Trasarea de limite sau de frontiere permite distincțiile înăuntru/în afară sau interior/exterior și condiționează posibilitatea, pentru existență, de a se separa, de a se retrage – Lévinas ar spune „de a se reculege“, desemnînd astfel instaurarea unui raport de intimitate cu sine însuși. Aceasta înseamnă că existența umană nu este deloc ea însăși și nu se poate raporta la sine în afara posibilității de a fi „acasă“ undeva. Spațiul care o găzduiește este cel care creează existenței posibilitatea raportului său, atît înăuntru, cît și în afară, adică a raportului cu această lume pe care noi o numim exterior.
Astfel, locuirea ține de o experiență fundamentală și singulară care deschide existenței posibilități noi, originale: prin aceasta este ea un eveniment. Acest tip de eveniment operează o deconstrucție a clivajului clasic între util și inutil. Ea pune la încercare pretinsa independență a subiectului filosofic. Ea îl arată angajat în lucrările sale ca și cum ar fi atît miza, cît și operatorul sau autorul acestora. Delimitarea unui spațiu rezervat, privat, apare aici ca o condiție a ceea ce filosofia numește interioritate.

Acum, dacă pretindem să sustragem arhitectura autorității principiilor fondatoare și criteriilor mutilante ale esteticii, este pentru că îi recunoaștem alte resurse și alte fonduri.
Celălalt fond[10], pentru arta construirii, este poate întîi și întîi fondul/solul însuși (*Grund* și *ground*[11]), cel care a fost acoperit de „fundamentele“ filosofice ale lui *arché* sau *ratio.* Poate că în acest sol dat, terestru, noroios sau pietros, oamenii ar fi început, conform unei ipoteze a lui Hegel, să sape pentru a se ascunde, înainte de a extrage materiale pentru a înălța construcții.
Dar nu este vorba numai de pămînt, care e încă o materie nediferențiată și mitică. Este vorba, de asemenea, pur și simplu, de acest ansamblu de corpuri materiale sau lucruri pe care le numim materiale, care sînt întotdeauna deja elaborate, chiar dacă provin din sol. Sculptorul, la fel ca arhitectul, trebuie să testeze aceste materiale, să experimenteze asupra lor, să se confrunte cu alteritatea lor, cu rezistența lor, cu proprietățile lor specifice. Atunci cînd filosoful ne spune că, în artele plastice, figurile în spațiu exprimă idei care-și au principiul numai în imaginație, ne spune de fapt că, din corpuri, nimic nu vine, nimic nu iese sau nu ia formă. Nimic *nu se petrece*. Filosoful ne spune că arta nu întîlnește ceea ce eu aș numi *evenimentul corpurilor*. Totuși, poate fi oare concepută invenția plastică, oricare ar fi ea, fără acest raport primar cu lucrurile materiale, cu calitățile lor și potențialitățile lor singulare?
Vorbind despre principiile artei sale, Vitruviu mergea pînă la elemente și la corpuri. Era esențial pentru el să știe care pămînt alb sau care argilă roșie era bună pentru cărămizi, care nisip pentru mortar, care pietre pot fi folosite și pentru care tehnici de zidărie...
Discurs de muncitor! se va spune cu Boullée. Dar este un discurs care arată cu exactitate în ce fel invenția, în arta construirii și aiurea, se hrănește din necesitățile lucrului: este la fel de adevărat pentru fier sau sticlă, ca și pentru cărămidă. Totuși, Vitruviu mai spune că grecii au imitat în piatră sau în marmură tipuri de construcție inventate de tîmplari. Nu mai este vorba, așadar, de a inventa, ci de a respecta tradițiile. Și se pare că, într-adevăr, inovațiile impuse de un material încep întotdeauna prin a se ascunde în spatele aparențelor tradiționale. E ca și cum tehnicile vechi ar vrea să-și impună stilul și formele asupra operelor care folosesc tehnici și materiale noi – să le interzică: John Ruskin mergea pînă la a spune că arhitectura din fier *nu* este arhitectură.
Problema este cu siguranță azi de a redefini raporturile artei construirii cu tehnicile sale și cu noile tehnologii – dar în ce termeni? Întrebarea le aparține arhitecților.

Un ultim cuvînt asupra cuvintelor și asupra lucrurilor: vorbind despre lucruri, nu mă gîndesc aici numai la materiale. Mă gîndesc și la acest fond sumbru de lucruri inerte pe care Antichitatea își fonda cetățile: corpuri mumificate, oseminte, morminte îngropate. Michel Serres ar spune că gîndirea și verbul au înlocuit obscuritatea lucrurilor și au creat o cu totul altă lume. El ne invită să ne amintim că:

> ne tragem din lucruri înainte de a ne naște din cuvînt.[12]

Uităm, de asemenea, acele lucruri inerte care nu sînt numai sol sau materiale, ci și o destinație a arhitecturii. Aceasta nu a fost niciodată adăpostul oamenilor sau al zeilor fără a fi, în același timp și indisociabil, cel al lucrurilor. Aici, din nou, poate fi oare lucrul conceput ca un lucru care este și care rămîne disponibil privirii sau întrebuințării, dacă nu este mai întîi păstrat sau ținut la adăpostul vreunui edificiu? O întreagă parte a arhitecturii este dedicată rămășițelor, și nu numai cea comemorativă, a monumentelor și mormintelor. Dincolo de memorie, este vorba, mai concret, de a opri graba și degradarea lucrurilor: cimitire, comori, biserici construite pe moaștele sfinților, muzee care găzduiesc opere de artă sau obiecte de tot felul, magazine, depozite, rezerve, arhive, biblioteci, bănci de toate tipurile sînt tot atîtea construcții menite „să încremenească“ lucrurile. Este adevărat că avem mai puțin de-a face azi cu cutii în care să închidem lucrurile și corpurile, ci, mai degrabă, cu „capcane de fluxuri“ pentru lucruri, sau pentru oameni, care nu fac altceva decît să treacă. N-ar putea fi oare problema statutului lucrurilor astăzi o problemă pentru arhitect? Ar trebui să punem întrebarea: ce este un lucru? Și nu doar: ce este omul?

Traducere de Codrin Tăut și Claudia Novosivschei

10. Joc de cuvinte: în limba franceză cuvîntul „*fond*“ înseamnă atît „fond, miez, esență“, „fond, resursă“, cît și „sol, teren“. *(N. tr.)*

11. Corespondentul german și cel englezesc pentru cuvîntul francez „*fond*“, care au și ele aproape aceeași polivalență semantică. *(N. tr.)*

12. M. Serres, *Statues,* Paris, Flammarion, 1987, col. „Champs“.

Dislocarea

Benoît Goetz

Fragment din lucrarea cu același nume, în curs de traducere și publicare la Idea Design & Print. Fragmentul este preluat din ediția franceză a lucrării *La Dislocation, Architecture et philosophie,* Paris, Verdier, 2001, cu amabila autorizare a editorului francez.

„Arhitectură și filosofie"

În 1979, într-un articol intitulat „Arhitectura astăzi", Hubert Damisch scrie: „Ce avem noi de învățat astăzi de la arhitectură? Sau cel puțin (deși aceasta nu mai e, deja, exact aceeași întrebare): cum de această disciplină, cel puțin în Occident, unde n-ar fi încetat să informeze – în toate sensurile – travaliul gîndirii, pare să-și fi pierdut dintr-odată, la sfîrșitul acestui mileniu, o bună parte din virtuțile sale didactice și euristice, dacă nu chiar orice pertinență teoretică?... Partea foarte modestă rezervată arhitecturii în scrierile contemporane, atît critice, cît și speculative, e un bun indiciu al pierderii sensului pe care și-l atribuie sieși această practică în cîmpul nostru cultural".[1] Dincolo deci de o simplă constatare a dezinteresului filosofilor pentru arhitectură, Hubert Damisch ridică problema *sensului* acestei neglijențe care e, totodată, o dezafectare, pentru că, în mod tradițional, din Antichitate pînă în Renaștere, filosofia și arhitectura se considerau reciproc regine ale științelor, putînd, prin urmare, să joace una pentru cealaltă rolul de paradigmă. Însă Hubert Damisch se întreabă, mai ales, dacă nu cumva această dezafectare trebuie pusă în legătură cu o „pierdere a sensului" care ar fi afectat arhitectura contemporană. Fără îndoială, nu pentru că filosofia ar fi eșuat în îndeplinirea sarcinii sale de „furnizoare de sens", ci pentru că arhitectura s-ar fi dezvățat să gîndească, în același timp în care filosofia ar fi încetat să o ia în considerare. La interogarea acestei coincidențe ne incita Hubert Damisch, în 1979 – în vreme ce punțile dintre filosofie și arhitectură sînt cu desăvîrșire rupte.

1. H. Damisch, „Aujourd'hui, l'architecture", in *Le Temps de la Réflexion,* nr. 1, Paris, Gallimard, 1979, p. 463.

S-a produs, de fapt, ceva ca o *eclipsă,* pentru a relua o expresie a lui Damisch, – o asemenea eclipsă, încît nicio filosofie, nicio gîndire nu mai apăreau „în spatele" arhitecturii, în timp ce filosofii „nu mai vorbeau deloc despre arhitectură" (sau aproape deloc). Or, prin definiție, nicio eclipsă nu e menită să dureze. Fără îndoială, analizele lui Damisch anunțau chiar ele începutul sfîrșitului său. Și totuși, începînd cu 1979, s-a constituit un cîmp, pe care ne-am obișnuit să-l numim „arhitectură și filosofie", și care a devenit manifest prin întîlniri între filosofi, arhitecți, istorici, urbaniști și prin numeroase publicații… E dificil să introduci o ordine în efervescența acestor abordări și acestor scrieri. Ceva s-a deblocat și s-a deschis un spațiu în care s-au grăbit să-și facă loc abordări, metode și stiluri foarte diverse care, toate, și fiecare în felul său, izbuteau să descîlcească vreo cîteva fire din ghemul îndesat al întrețeserilor între arhitectură și filosofie. Arhitectura „însăși", prinsă în aceste rețele de cunoașteri *[savoirs]* diferite, dobîndește statutul de „obiect" complex și problematic: operă de artă, imagine sau simbol al gîndirii, concept sau idee a filosofiei, obiect tehnic, organizare socială. Arhitectura, dintr-o perspectivă epistemologică, altfel spus arhitectura în calitate de cunoaștere *[savoir],* n-a apărut niciodată atît de limpede ca un obiect *construit*. De fapt, era tot mai evident că problema însăși a definirii arhitecturii nu era încheiată și că fiecare discurs – estetic, istoric, critic, doctrinar – construia o definiție a arhitecturii care nu era, desigur, fără legătură cu o adeziune la o anumită manieră de-a concepe arhitectura. În calitate de cunoaștere și de practică, arhitectura, asemeni filosofiei, e străbătută de conflicte extrem de violente, care pot lua spectaculoasa înfățișare a conflictelor între arhitecți, dar care interesează filosofia într-un mod fundamental, în măsura în care repun problema sensului – și a nonsensului – locuirii și construirii.

Trebuie să înțelegem deci titlul de „arhitectură și filosofie" nu ca o reconstrucție zadarnică a unei analogii învechite, ci ca diverse tentative pe care nu le reînnoadă laolaltă nimic altceva decît operația prin care se consacră producerii de alianțe, de puncte de trecere și de rezonanțe între arhitectură și filosofie. E vorba mai puțin de a reflecta asupra arhitecturii, cît de încercarea de a gîndi *pornind de la* arhitectură. Reflecția „despre" are acest cusur de a conduce negreșit la un discurs estetizant, în care arhitectura însăși nu se regăsește, și nici tot ceea ce furnizează ea gîndirii de ordinul eticului și al politicului. Sigur că arhitectura „face senzație", sigur că ea ne afectează într-o manieră sensibilă, însă descrierea acestor efecte nu interesează decît dacă observăm în ce fel aceste impresii nu sînt doar formale, ci pun în joc existențele noastre, cu intenția nu de a le determina, ci de-a le condiționa, în sens transcendental.

BENOÎT GOETZ este specialist în teoriile filosofice asupra arhitecturii, redactor al revistei *Le Portique* și profesor la Universitatea din Metz.

Dacă arhitectura ne interesează în cel mai înalt grad, aceasta se întîmplă pentru că aderăm la existența sa. Această dependență nu implică în niciun fel faptul că arhitectura n-ar fi, de asemenea, condiție a libertății. Dimpotrivă, ea ne poartă pe drumuri, pe străzi și pe bulevarde unde s-au jucat marile evenimente politice ale epocii moderne. Am putea considera arhitectura, arhitecturile, ca pe o „cameră de ecou" gigantică și, în același timp, subtil articulată, unde își află rezonanțele esențialul a tot ceea ce ni se întîmplă. Arhitectura, am putea spune, „gîndește". Ea „gîndește" la spațiu și la lume. Ea „gîndește" politicul făcîndu-l să fie efectiv.

S-a spus despre Nietzsche că nu scria despre muzică, ci că scria pornind de la muzică – ceea ce înseamnă cu totul altceva decît o scriitură muzicală, căreia muzica i-ar servi ca model sau i-ar da un ritm. A gîndi pornind de la muzică înseamnă: a gîndi pornind de la ceea ce muzica dă de gîndit și care nu e cu necesitate de natură muzicală. În acest sens, nu e vorba de o estetică, înțeleasă ca disciplină regională a filosofiei – disciplină care se „apleacă asupra" artelor –, ci de o gîndire care-și are impulsul, elanul într-un sunet prins din zbor, într-o senzație, într-o experiență a muzicii. În mod analog și păstrînd proporțiile, e vorba de a încerca schițarea unei gîndiri și a unei scrituri care și-ar lua ca punct de plecare arhitectura. A porni de la arhitectură pentru a gîndi spațiul și ceea ce se petrece în el, timpul care trece între „spațiul privat" și „spațiul public", articulațiile spațiale unde se dispersează și se strîng laolaltă existențele. Tocmai pentru că arhitectura e o gîndire a spațiului, a spațiilor unde se petrec toate, o gîndire care ar avea ca punct de pornire arhitectura ar avea o șansă să urmărească evenimentul dintr-un punct de vedere nou, cel al condițiilor spațiale care-i dau naștere și care-i asigură persistența. Această referință la Nietzsche nu e unicul exemplu al unei tratări filosofice a artei care nu se închide în reflecția estetizantă. E și cazul lui Deleuze cînd vorbește despre cinema. Trebuie să înțelegem „filosofia cinemaului" în sensul unui genitiv subiectiv, ca „ideea unei filosofii imanente cinemaului – cea pe care ar produce-o din sine însuși, cea care ar emana din el însuși, din propria sa manifestare filmică".[2] Într-o manieră asemănătoare, „filosofie a arhitecturii" ar putea desemna tentativa de a extrage gîndirea imanentă arhitecturii înseși. Iar dacă enunțul care spune că „arhitectura gîndește" nu e lipsit de sens, trebuie indicat numaidecît la ce gîndește, chiar dacă un început de răspuns satisfăcător n-ar putea fi formulat decît atunci cînd această sarcină a fost dusă la bun sfîrșit.

2. A. Ménil, „Deleuze et le «bergsonisme du cinéma»", in *Philosophie,* nr. 47, Paris, Les Editions de Minuit, 1995, p. 30.

La ce gîndește arhitectura? E o gîndire a spațiului. Știind, desigur, că gîndirea e, într-adevăr, ceea ce face ca lucrul să survină ca atare. Însă poate nu e cu totul străin de această chestiune să menționăm, încă de la început, că nu e vorba nicidecum de o excludere a spațiului. Ea gîndește timpurile: trecut, prezent și viitor. O arhitectură e un cîmp de imanență și de iminență. Și s-a dorit mult prea adesea să nu se rețină din ea decît puterea sa de retenție tocmai a evenimentelor trecute. S-a dorit mult prea adesea să se reducă arhitecturalitatea la monumentalitate. Ceea ce ar însemna că arhitectura n-ar fi doar o artă funebră, ci, în plus, și o artă moartă, admițînd că monumentele aparțin pe de-a-ntregul trecutului. Or, un loc *[place]* viu unde se joacă, se încrucișează și se compară astăzi existențele n-ar fi mai puțin arhitectură decît marea piramidă de la Gizeh. E nevoie, în prezent, să se revină la o arhitectură a prezentului, la acele locuri *[places]* unde evenimentul ar putea surveni, cum spune Nietzsche, „cu pași de porumbel".

Însă între „arhitectură-monument" și „arhitectură-eveniment" e loc *[il y a place]* pentru o arhitectură ordinară, un miracol de discreție, care edifică condițiile locuirii cotidiene și care nu e mai puțin arhitectură, ci, mai curînd, e arhitectură într-o măsură mai mare decît cele mai spectaculoase manifestări ale artei de a construi. Această arhitectură, care trece neobservată, e cea pe care filosofia și-a dat arareori osteneala s-o ia în considerare. E vorba aici de a repara un fel de nedreptate. Anestezia gînditorilor, indiferența lor față de spațiile pe care le ocupă, nu se poate explica decît prin prejudecata metafizică pentru care gîndirea nu-și are locul *[lieu]* nicăieri și că deci contează prea puțin atenția acordată „condițiilor spațiale ale gîndirii".

A face filosofie pornind de la arhitectură, acest lucru n-ar trebui, în niciun caz, să rămînă izolat în cîmpul esteticii. Filosofia primă, ontologia, dar și fizica, etica, politica și noetica sînt cele vizate de arhitectură. Desigur, nu se pune problema să negăm că arhitectura „place", de asemenea, în sensul „gustului dezinteresat", după cum scrie Kant, prin formele frumoase pe care le-au creat diversele sale stiluri. Dar a sugera că arhitectura este, înainte de toate, o „substanță etică" înseamnă a rămîne fidel gîndirii marilor arhitecți înșiși (precum Le Corbusier), care repetă fără încetare că arhitectura nu e o chestiune de stil și de formă decît pentru academii. Dacă academiile, ca instituții, sînt astăzi moarte și îngropate, nu e totuși chiar atît de sigur că nu predomină un academism cu atît mai pregnant și mai dezastruos, cu cît se ignoră pe sine, în această beție postmodernă care constă în refolosirea tuturor formelor trecutului, pretinzînd – culmea aroganței – că reinsuflă un „sens" pe care modernii, în numele „universalismului lor abstract", l-ar fi eradicat. Ar putea părea deplasat să propui astăzi o „apărare

și o ilustrare a arhitecturii moderne". Așa ar sta lucrurile, într-adevăr, dacă discursul nu s-ar susține decît printr-un parti-pris estetic sau ideologic. Însă, în măsura în care acest demers constă în punerea în lumină a arhitecturii ca „substanță etică", neutralitatea unei poziții pur „obiective" n-ar fi doar o eroare și o iluzie, ci și o slăbiciune. Împotriva concepțiilor despre o arhitectură-imagine sau despre o arhitectură-semn, să apărăm, mai întîi, ideea unei arhitecturi-materie și a unei „fizici a spațiului". Arhitectura este o fizică a spațiului, în sensul în care, din spațiu, ea face lume. Înainte de a „vorbi" și înainte de a provoca fantasme, arhitectura „fabrică" lumi unde se dispun, se dislocă existențele. Și tocmai în măsura în care arhitectura ține, astfel, în însuși nucleul existenței, trebuie s-o considerăm o „substanță etică". Dacă ea n-ar fi decît „reprezentare" sau „instrument", o estetică sau o semiologie, chiar o tehnologie ar fi suficiente pentru a-i determina semnificațiile și funcțiile. Însă nu e cazul. Frumusețea unei arhitecturi e indisociabilă de miza sa etică; nicio critică (în sens kantian) nu va reuși vreodată să izoleze o pură judecată de gust arhitectural. O frază a lui Vivant Denon despre arhitectura egipteană rezumă cu succes această conexiune reciprocă între estetică și etică: „Încrederea e primul sentiment pe care trebuie să-l inspire arhitectura, ea-i este o frumusețe constitutivă".[3] Dar arhitectura e un nod din care politica nu e niciodată absentă. Nu e greu de acceptat această axiomă: politica, astăzi, este orașul, iar filosofia trebuie, urgent, să se confrunte cu negînditul său urban. Nu avem decît de cîștigat din introducerea unei „turnuri politice" în reflecțiile contemporane asupra existenței, propunînd o analitică a „faptului-de-a-fi-în-oraș". Această operație nu va fi convingătoare decît atunci cînd se va fi demonstrat, în sfîrșit, în ce fel gîndirea însăși nu rămîne „teafără" în fața arhitecturii. Contrar, poate, celei mai persistente prejudecăți din metafizică, nu gîndim niciodată „nicăieri", iar anumite reflecții au nevoie, pentru a se naște, de un spațiu pe măsura lor.

3. *Voyage dans la Basse et la Haute Egypte pendant les campagnes du général Bonaparte*, Institut français d'Archéologie Orientale du Caire, 1989.

A privi arhitectura ca pe o condiție înseamnă a construi un concept transcendental al arhitecturii. Arhitectura este o condiție a experienței exact în măsura în care nu există experiență fără spațiere. Scopul cel mai îndepărtat și, fără îndoială, cel mai ambițios pe care ni l-am putea propune ar fi reformularea chestiunii spațiului „trecînd" prin arhitectură. De fapt, trebuie să ne ferim de definiții de-a gata ale spațiului, așa cum trebuie să fim mereu suspicioși în privința distincțiilor de genul: „spațiu real", „spațiu geometric", „spațiu trăit", „spațiu simbolic", „spațiu metaforic" etc. O abordare singulară (ba chiar nouă) a spațiului ar putea surveni implicit dintr-un ocol prin arhitectură.

Heidegger este, fără îndoială, primul filosof care a luat cu totul în serios arhitectura *însăși* (adică o arhitectură care nu e nici metaforică, nici ideală), considerînd că învățămintele sale pentru gîndire, că lecția sa, ceea ce ea transmite, sînt la fel de importante ca și cele ale poemului sau ale tabloului. În „Originea operei de artă", templul și pantofii lui Van Gogh sînt convocate pentru că pot spune la fel de bine adevărul despre adevărul artei. Însă mai este Heidegger un filosof? Dacă nu e cu putință să răspundem la această întrebare într-o manieră pur și simplu afirmativă, consecința ar putea fi că filosofia și arhitectura au fost condamnate să-și scape una celeilalte (chiar dacă, în realitate, ar exista, în schimb, o profundă complicitate, o *armonie* între arhitectură și ceea ce Heidegger numea „gîndire"). Dar din ce motiv obscur? Să fie oare pentru că filosofia n-a luat niciodată în serios, din principiu, chestiunea locului sau a spațiului gîndirii? În orice caz, n-ar fi lipsit de interes să privim, „dinspre arhitectură", ce ar avea ea să ne învețe în chestiunea unei spațialități negîndite care ar lucra în inima filosofiei încă de cînd aceasta și-a deschis școlile.

De fapt, filosofia a neglijat *singularitatea* arhitecturală. Prin ce se distinge arhitectura de celelalte arte ale spațiului?

Despre singularitatea arhitecturală:
Non ut pictura architectura – Non ut sculptura architectura[4]

4. Diderot: „Ils ont dans la tête *ut pictura poesis erit;* et ils ne se doutent pas qu'il est encore plus vrai qu'*ut pictura poesis non erit*". *Salon de 1767*, Oxford, Clarendon Press, 1963, vol. III, p. 108.

Trebuie ridicată problema specificității arhitecturii în cadrul așa-numitelor „arte plastice" – expresie care înlocuiește ceea ce, în mod obișnuit, purta numele de „arte ale desenului". Această ultimă denumire a fost născocită de Vasari, ca termen ce reunește pictura, sculptura și arhitectura. Secolul al XVII-lea francez prefera să vorbească de „arte frumoase", însă pentru a le distinge, mai ales, de „artele mecanice". În orice caz, Kant n-a uitat vechea denumire care îi servește la susținerea formalismului esteticii sale: „În pictură, în sculptură, chiar în toate artele plastice, în arhitectură, în arta grădinilor, întrucît sînt arte frumoase, *desenul* este esențialul…"[5] În realitate, din momentul în care încadrăm arhitectura printre „artele" cărora le spunem „plastice", se pare că riscăm să-i pierdem din vedere singularitatea și că-i transferăm imediat interesul asupra picturii și sculpturii, apreciind că ceea ce atribuim acestor două arte e valabil în exact aceeași măsură pentru arhitectură – dar vizînd totuși ceea ce considerăm a fi, în acest caz, versantul „artistic" al arhitecturii. Clasificarea artelor făcea parte din

5. Imm. Kant, *Critique de la Faculté de Juger*, Paris, Vrin, 1968, p. 67 [*Critica facultății de judecare*, traducere de V. D. Zamfirescu și Al. Surdu, studiu introductiv de Mircea Florian, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 118].

ceea ce această disciplină regională („estetica") a putut produce mai inutil și mai zadarnic. Și dacă arhitectura se distinge de pictură și de sculptură, aceasta nu e pentru că n-ar fi o disciplină cu totul și cu totul artistică, ci pentru că ar fi, în plus, și utilitară. Arhitectura este o artă sau o știință (după cum dorim), în sensul antic al acestor două cuvinte. Arhitectura este o *techné*. Ceea ce o diferențiază de pictură și de sculptură este, ciudat, tocmai ceea ce ne permite, de asemenea, s-o apropiem de ele. E vorba de spațiu. Arhitectura este o *techné* a spațiului.

Ar fi naiv, desigur, să susținem că pictura și sculptura își-ar găsi loc *în* spațiu *[trouvent lieu dans l'espace]*, în timp ce arhitectura ar da loc unor spații *[donnerait lieu à des espaces]*. Există totuși aici un adevăr de fapt. Picturile și sculpturile (mai puțin frescele și basoreliefurile) sînt detașate. Însă, cu excepția „teatrului lumii" al lui Aldo Rossi, care plutea pe lagunele Veneției – fapt care, pe lîngă frumusețea sa intrinsecă, dădea acestui eveniment paradoxal forța sa propriu-zis arhitecturală (de a fi o arhitectură „detașată") –, orice arhitectură, pînă în zilele noastre, a fost mereu atașată unui loc *[attachée à un lieu, à une place ou à un endroit]* la a cărui existență contribuie ea însăși. Arhitectura este arta (știința) amplasării și a *măsurii*[6] lucrurilor. De aceea, am putea spune, cu Philippe Boudon, că scara e un element și un material specific al acestei practici.[7] A face loc *[donner place]* și a determina o mărime sau o scară nu sînt, pînă la urmă, lucruri atît de diferite. De fapt, dacă e vorba să determinăm ceva de tipul unei „esențe" a arhitecturalității, atunci trebuie să spunem că definiția sa este aceea a unei cunoașteri care constă în a plasa și a deplasa obiecte de diverse feluri, care nu sînt ele însele produsele sau operele acestei cunoașteri. Prin urmare, am putea spune, urmărind etimologia, că arhitectul este maestrul *tektones*-urilor. Pentru a opera el însuși, trebuie să dispună de operatori multipli, care să nu fie ei înșiși operatori arhitecturali.

6. „ […] ajunge să ne gîndim la arhitectură, care e o artă a *măsurii* lucrurilor…" R. Barthes, „Cette vieille chose, l'Art…", in *L'obvie et l'obtus, Essais critiques III*, Paris, Editions du Seuil, 1982, p. 185.

7. Cf. P. Boudon, *Sur l'espace architectural*, Paris, Dunod, 1969.

Majoritatea operelor de artă, a picturilor și a sculpturilor, dar și a muzicii, se oferă într-un cadru arhitectural. În acest sens, arhitectura nu poate fi considerată ca fiind o artă printre celelalte, un simplu auxiliar la lista artelor. Această afirmație nu implică ideea că ea trebuie să se situeze pe poziția de a comanda sau a judeca celelalte arte. Ea înseamnă că arhitectura „are ceva de-mpărțit" cu ele, pentru că lucrează cu ceea ce ține deja de artă. Ea e cadrul, în sens larg, al artei. Ea încadrează arta. Ceea ce înseamnă, de asemenea, că un edificiu nu e încadrat, că o arhitectură nu e delimitată de marginile edificiului, ci că ea se deschide înspre exterioritatea care o mărginește, că ea se *explică* prin și cu această exterioritate. Arhitectura este, prin esență, continuată de spațiul care o încon-

joară și de corpurile care o locuiesc. Orice operă arhitecturală este o deschidere înspre ceea ce nu e ea, înspre ceea ce nu conține și nu cuprinde. Ea așteaptă surprize pe care le invocă și le provoacă. Ea e făcută, mai presus de toate, ca să se întîmple ceva ce nu ține de artă. Gîndire, acțiuni, atitudini sînt incitate și susținute de ea. Astfel, nu există arhitectură fără un ansamblu nonarhitectural la a cărui construire contribuie totuși arhitectura. Sébastien Marot nu e deci greșit inspirat atunci cînd vorbește de „situație construită"[8] pentru a desemna un spațiu, la singular (ca sinonim pentru arhitectură). Spre deosebire, așadar, de operele de artă, care ocupă un loc în lume, o arhitectură este un *moment* al acestei lumi, unde coexistă, cu noi și printre alte lucruri, opere de artă.

8. S. Marot, „Éditorial", in *Le Visiteur,* revistă a criticii situațiilor construite, editată de Societatea Franceză a Arhitecților, Paris, nr. 1, toamna 1995, p. 3.

A distinge arhitectura și a-i sublinia singularitatea printre „artele spațiului" urmărește atît păstrarea ei departe de o interpretare pur estetizantă, cît și eliberarea picturii și a sculpturii de această responsabilitate zdrobitoare care-i aparține. Pictura și sculptura, asemeni literaturii, pot și chiar *trebuie* „să facă totul" și „să spună totul". După cum scrie Georges Bataille, „literatura nu poate să-și asume sarcina de a ordona necesitatea colectivă… Fiind inorganică, este iresponsabilă. Nimic nu se întemeiază pe ea. Ea poate spune totul".[9] Dacă arhitectul nu dispune de această libertate, motivul e că dispune de libertate în general, că e responsabil de libertate în general. Nimeni nu trăiește în spațiul literar al castelului Silling. Spațiul arhitectural, în schimb, nu e nicidecum de natură fictivă. Dacă, pornind de la el, pot lua naștere numeroase ficțiuni, aceasta se întîmplă pentru că, fiind real, el furnizează imaginației condiții cît se poate de favorabile, care-i servesc ca punct de plecare. Este cît se poate de semnificativ, chiar dacă acest lucru a fost doar arareori observat, că literatura nu poate, în niciun fel, să se lipsească de arhitectură. Eroarea ar fi să conchidem asupra unei esențe literare a arhitecturii. Arhitectura este o condiție de posibilitate a ficțiunii și, fără îndoială, a *rostirii* (și a gîndirii) în general.

9. *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard, 1967, [*Literatura și răul*, traducere de Vasile Zincenco, București, Univers, 2000] și Sade: „Oricît de mult ar trebui să sufere oamenii din cauza asta, filosofia trebuie să spună tot".

O altă consecință a singularității arhitecturale, și a cărei importanță nu e din cele mai mici, este că, *purtînd,* ca să zicem așa, celelalte arte, arhitectura nu e antrenată în același ritm ca și ele și nici supusă aceleiași logici, în devenirile care le afectează și care pot, eventual, să le conducă pînă la sfîrșiturile lor, ba chiar pînă la moarte. Arhitectura supraviețuiește și va supraviețui tuturor „morților artei", oricît de improbabile ar fi ele. În schimb, moartea arhitecturii ar coincide cu sfîrșitul politicii și al gîndirii, deci, într-un anume fel, dacă trecem peste patetismul unei astfel de afirmații, cu sfîrșitul lumii.

Arhitectura pare înzestrată cu o „energie a imobilității“ cu totul deosebită, care face să țină și să se mențină împreună ceea ce, fără ea, ar fi pură dispersie. A menține ceea ce nu se menține prin sine, aceasta e arhitectura. Arhitectura este o artă a „menținerii“ lucrurilor. În acest sens, o putem considera, de fapt, drept condiție a lumii (ca să nu spunem condiția lumii).
Aceste clarificări nu conduc nicidecum către o concepere a arhitecturii ca „artă a artelor“ sau ca „totalizare a artelor“. Dacă poziția sa e singulară printre celelalte arte, aceasta nu e nici în virtutea preeminenței sale (în sensul în care ea ar comanda asupra domeniului artistic în general), nici în virtutea statutului său inferior (în sensul în care ea n-ar fi tocmai o artă cu adevărat, fiind prea compromisă de funcția sa utilitară). Singularitatea arhitecturală pe care o pierd din vedere „plasticienii“ constă în aceea că este o construcție „etică“, adică o „instalație“ care acționează direct asupra existenței umane, chiar dacă, cel mai adesea, fără știrea acesteia.

Alexandre Kojève rezumă, într-o singură formulă, ceea ce distinge, după el, arhitectura de sculptură: „într-o statuie nu se poate intra“.[10] Arhitectura creează asemenea spații încît putem intra *în ele* și ieși *din ele*. Prin urmare, nu doar spațiul intern i-ar constitui specificitatea, așa cum susține Zevi, ci, mai profund, crearea unui înăuntru/în afară, adică a unui partaj instituind, în același timp, internalitatea și externalitatea „în“ spațiu, partaj care se confundă, astfel, pentru noi, cu natura spațiului însuși, pe care nu mai reușim să-l imaginăm, și nici măcar să-l gîndim, decît într-un fel mitic – felul în care ar putea fi un spațiu încă neafectat de această diferență. Faptul că putem intra într-un edificiu, acest lucru înseamnă că influența lui asupra noastră e de așa natură, încît, paradoxal, și el intră în noi (cel care locuiește este, totodată, locuit). Oricum, putem vorbi de o co-penetrare[11] fără echivalent, fiindcă arhitectura, ca fabrică de spații, e fără început și fără sfîrșit. E tocmai ceea ce face singularitatea poeticii arhitecturale, pe care Le Corbusier o scoate în evidență prin conceptul său de „plimbare arhitecturală“: „Forme în lumină. Înăuntru și afară; dedesubt și deasupra. Înăuntru: intrăm, pășim, privim pășind, iar formele se deslușesc, se desfășoară, se combină. Afară: ne apropiem, vedem, ni se deșteaptă interesul, apreciem, ne rotim de jur împrejur, descoperim. Nu încetăm să primim diverse șocuri succesive. Iar jocul jucat apare. Pășim, circulăm, ne mișcăm, ne reîntoarcem fără încetare“.[12]
Riscul unei astfel de concepții, în care arhitectura și spațierea tind să devină sinonime, extinzînd excesiv conceptul de arhitectură, este acela de-a o dizolva pe aceasta din urmă într-o „coregrafie“ generalizată, astfel încît vom sfîrși prin a observa „arhitectură în toate“. Experiența merită totuși încercată, nu pentru a sfîrși într-un dogmatism de tipul „totul e arhitectură“, ci pentru a scoate în evidență că arhitectura se revarsă, din toate părțile, peste marginile conceptului său limitat și banal (de arhitectură-monument sau de arhitectură-„mașină de locuit“).

Edificiile sînt niște „lucruri tare ciudate“. Am putea spune că sînt analoage pe undeva cu ceea ce filosofii numesc „ființa“. Ceea ce nu are nimic surprinzător, pentru că pe aceste „lucruri curioase“ noi le locuim, noi sîntem *în ele,* noi ne depunem „ființa“ în ele, adică existențele noastre. Existențele noastre stau și se agită în mijlocul spațiilor arhitecturate. Iată de ce o arhitectură este întotdeauna, într-un fel, un mulaj în negativ de ființe a căror esență stă (și se „agită“) în existența lor. Arhitectura e o tehnologie a ființei.[13] Ea dispune ființele (a căror esență stă în existența lor) *între zidurile sale.*

Muralitatea

Muralitatea este, de fapt, o *trăsătură* specific arhitecturală. Zidul este o trăsătură a arhitecturii. Cît despre sculptură, ea n-are ziduri. Compartimentarea este o parte esențială a arhitecturii. Pentru a relua lista albertiană a principiilor arhitecturii[14], putem spune că *regiunea* și *aria* preced construirea, în timp ce *deschizăturile* (străpungerile) și *închiderile* (acoperișurile) vin, într-un fel, cel puțin logic vorbind, după compartimentare. Actul esențial pentru arhitectură este deci, fără îndoială, compartimentarea. Un edificiu nu e un obiect, e o structură. Sau, cel puțin, e o structură-obiect, o „structură diafană“. I se întîmplă, desigur, sculpturii să producă efecte arhitecturale. Jean Dubuffet construiește, de pildă, sculpturi în care se poate intra. E vorba de contraexemple, care arată felul în care sculptura este determinată uneori să se arhitectureze. Și, mai aproape de noi, operele lui Richard Serra și cele ale lui Gordon Matta-Clark ar merita o analiză asupra a ceea ce se poate petrece *între* sculptură și arhitectură. Acești „sculptori“ lucrează dacă nu cu arhitectura, cel puțin la marginile ei. Operele lui Serra sînt arhitecturale pentru că sînt *atașate* locului respectiv. Astfel, Serra scrie în legătură cu *Titled Arc* – care face parte din *site-specific works:* „E o operă adaptată locului și, ca atare, nu trebuie deplasată“. Totul se petrece ca și cum opera n-ar fi acolo pentru a atrage atenția asupra ei înseși, ci pentru a modifica spațiul în care se înscrie.

10. A. Kojève, „Kandinski“, in *Revue de Métaphysique et de Morale,* „Esthétique“, Paris, Armand Colin, 1985, p. 154.

11. F. Kafka: „Fiecare poartă în el o cameră. E un fapt care se poate chiar verifica ascultînd. Cînd mergem repede, dacă ciulim urechea, noaptea, poate, cînd totul e tăcut în jur, auzim, de pildă, bălăngănitul unui pahar care nu e bine fixat pe perete“. In *Préparatifs de Noces à la Campagne,* Paris, Gallimard, 1980, p. 55.

12. Citat de M. Besset, *Le Corbusier,* Geneva, Skira, 1987, p. 100.

13. M. Merleau-Ponty scrie, referitor la fraza lui Cézanne, după care „culoarea este locul unde creierul nostru și universul se regăsesc“: „admirabil limbaj de meșteșugar al Ființei“. *L'Oeil et l'Esprit,* Paris, Gallimard, 1964, p. 67.

14. L. B. Alberti, *De Re Aedificatoria,* 1450, trad. franceză Jean Martin, Paris, 1553: „*Quae si ita sunt, im promptu est totum aedificandi rem constare partibus sex, haec sunt: regio, area, partitio, paries, tectum, aperto*“ (Or, e un lucru cunoscut de toată lumea că o clădire constă în șase părți, adică în regiune, arie, împărțire, perete, acoperiș, deschizătură“).

Că o operă nu se află într-un anume loc pentru ea însăși, pare a fi un indiciu cît se poate de sigur al arhitecturalității.
Sculptura nu are zid, ea nu presupune un adăpost, o închidere. Pe de altă parte, un zid se ridică, se construiește, nu se sculptează. Singularitatea arhitecturală poate fi, în aceeași măsură, determinată de modul particular de elaborare a edificiilor: construirea. Expresia „arta de a construi“ a servit adesea ca sinonim pentru „arhitectură“ (în special în vocabularul lui Auguste Choisy). Cu toate acestea, distincția între arhitectură ca „artă“, pe de-o parte, și „artă de a construi“ ca tehnică, pe de altă parte, nu trebuie luată în considerare mai departe. Ea nu poate fi decît posterioară constituirii unei estetici în care ar fi vorba de „eliberarea“ arhitecturii.
Un edificiu este „structură diafană“. O structură diafană nu e o structură transparentă, e o structură care are un spate *[envers]* și care face acest spate perceptibil, în ciuda invizibilității sale. Arhitectura operează (sau, dacă preferăm, se joacă) cu spațiul, iar acest „obiect“ e, într-o oarecare măsură, alături de ea însăși. Acest fenomen de trimitere sau de „deportare“ e cel care-i e propriu arhitecturii: un obiect trimite la ceva diferit de el, însă fără a indica totuși spre un orice altceva care să fie „obiectiv“. O arhitectură trimite la ceea ce e *prezent: un* spațiu, în vreme ce semnul sau simbolul trimit la o absență. Termenul de „structură“ aparține teoriei arhitecturii, cel puțin de la Alberti încoace. Cît despre conceptul de diafan, acesta a fost creat de către Hans Jantzen.[15]
Zidul este esențial pentru arhitecturalitate, în măsura în care instituie fizic o față și un spate, un înăuntru și un afară, unde pot fi tăiate deschizături…, organizate praguri…, pe scurt, muralitatea instaurează spațialitatea. Muralitatea instituie jocul lui afară și al lui înăuntru, ea instaurează împărțirea spațiului. Arhitectura taie, decupează, precizează, cadrează spațiu. A arhitectura înseamnă a dispune, a îndepărta, a ajusta, nu înseamnă a da formă unei materii prime. Un edificiu este mai puțin „obiectiv“ decît o pictură sau o sculptură. Unde *este* edificiul? Acest lucru, cel puțin, trebuie să devină o întrebare. Arhitectura este prezentă unde nu este. Adică servește la a deschide ceva, la a da loc, la a face posibil. Și, în acest sens, putem vorbi, într-adevăr, despre o condiție arhitecturală, despre arhitectură ca o condiție a existenței, mai degrabă decît despre arhitectură ca obiect. Sîntem obișnuiți cu spații materiale mobile și relative („obiectele“) pe fondul unui spațiu pur, absolut și imobil[16]; un edificiu însă este un spațiu relativ și material, dar imobil. Esențialul constă în asta: spre deosebire de operele picturale și sculpturale, edificiile se confundă cu spațiul pe care-l ocupă. Ele sînt imobile. Modul în care ocupă spațiul este, prin urmare, foarte diferit de cel al obiectelor deplasabile, care nu se află acolo decît ocazional. Dacă o sculptură sau un tablou (aici ne gîndim, desigur, la arta frescei) sînt concepute astfel încît să nu fie detașate de locul unde au fost instalate, atunci putem spune că, dacă nu sînt piese de arhitectură, ele colaborează cel puțin într-un mod atît de intim cu arhitectura, încît creează între ea și ele o zonă de indiscernabilitate. Fac astfel să existe un spațiu, și nu unul oarecare, ci *acest* spațiu, în care se află și la a cărui existență contribuie.
Arhitecturalitatea se măsoară, așadar, prin puterea unui lucru de a face să existe un spațiu, de a-l modifica și de a-l singulariza. Deleuze povestește că, atunci cînd Foucault intra într-o cameră, se producea ca un fel de schimbare în spațiul însuși al acelei camere – putem să conchidem, atunci, că Foucault avea un geniu imediat, fizic, de a arhitectura un spațiu. Și, fără îndoială, corpul, *un* corp e, oarecum, analog *unei* arhitecturi. Un corp, am putea spune parafrazîndu-l pe Lacan, e structurat ca *o* arhitectură (tocmai asupra acestui articol nehotărît recomanda Lacan însuși să se pună accentul în celebra sa frază).
Dansul este, cu siguranță, în această privință, mai apropiat de arhitectură decît pictura și sculptura. Coregrafia este o scriitură a spațiului. La spațiu se gîndește coregraful atunci cînd scrie mișcarea corpului: „În baletul clasic, așa cum mi-a fost transmis, și chiar și în dansul modern, atunci cînd l-am practicat, spațiul era conceput mereu în termeni de «perspectivă de scenă», altfel spus orientat frontal în raport cu spectatorii. Ce se întîmplă cînd, așa cum e cazul în ceea ce fac, ajungeți la concluzia că toate părțile scenei sînt la fel de interesante? Pînă acum, centrul unui spațiu dat era punctul cel mai important, centrul de interes… Am ales deci să deschid spațiul, să-l consider egal în fiecare punct al său, fiecare parte, ocupată sau nu de cineva, devenind la fel de importantă ca oricare alta…“[17]

De-finiții ale „arhitecturii (arhitecturilor)“

Singularității sale îi datorează arhitectura ceea ce-o face atît de dificil de definit. E ca și cum gîndirii, semănînd, aici, cu un fotograf care se întreabă cum să prindă în cadru o clădire, i-ar fi foarte greu să „acomodeze“ arhitectura, să se acomodeze cu ea și să se acomodeze „la“ ea. Astfel încît proiectul de a încerca o definiție a arhitecturii, care ar putea părea elementară, poartă gîndirea înspre aventuri despre care, la început, nu avem nicio

15. Hans Jantzen, „Structure interne de l'église gothique“, conferință din 1927, publicată în traducere franceză în *Information d'histoire de l'art,* mai-iunie 1972.

16. „Spațiul care e mobil el însuși se numește spațiu material sau spațiu relativ, spațiul în care trebuie gîndită, pînă la urmă, orice mișcare (care este deci, el însuși, absolut imobil), se numește spațiu pur sau spațiu absolut.“ I. Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature, Œuvres,* Paris, Pléiade, II, p. 378.

17. M. Cunningham, *Le Danseur et la danse, interview avec Jacqueline Lesschaeve,* Paris, Belfond, 1980, citat în *Document Sur,* nr. 6/7, septembrie 1980, pp. 131–132.

idee. Vom remarca numaidecît că nu e posibil să ne oprim la o definiție definitivă. Asta e, de altfel, ceea ce face ca arhitectura să fie atît de sugestivă pentru gîndire.

Denis Hollier propune această definiție: „Arhitectura ar fi ceea ce, într-un edificiu, nu se reduce la zidărie, ceva prin care o construcție scapă spațiului pur utilitar, tocmai ceea ce ar fi estetic în ea. Or, acest gen de supliment artistic care, adăugîndu-se simplei zidării, ar fi constitutiv arhitecturii se găsește, încă de la început, prins într-un proces de expansiune semică ce constrînge acest supliment să fie mai puțin arhitectural cît, mai cu seamă, reprezentativ pentru altceva, care constrînge deci ceea ce numim arhitectură să fie doar locul general sau cadrul reprezentării, solul său. Ea e reprezentativă pentru o religie pe care o face să trăiască, pentru o putere politică pe care o manifestă, pentru un eveniment pe care-l comemorează etc. Prin urmare, arhitectura este, înaintea oricărei alte determinații, spațiul reprezentării; ea reprezintă întotdeauna altceva decît pe ea însăși, din clipa în care se distinge de simpla zidărie“.[18] De la bun început, aceste rînduri scot la iveală o stînjeneală vizibilă: arhitectura nu se dă niciodată drept ceea ce este; totul se petrece ca și cum ea n-ar fi nicăieri identică sieși și, în consecință, pasibilă de o definire și de o circumscriere. Iar acest lucru ar constitui, pînă la urmă, o posibilă definiție (chiar dacă întru totul negativă): arhitectura este ceea ce nu se lasă reprezentat, tocmai în măsura în care *prezintă* ea însăși mereu altceva decît pe ea însăși. Ea nu se lasă reprezentată, pentru că ea furnizează cadrul reprezentării. Ea prezintă reprezentarea, iar acest lucru e ireprezentabil.

18. D. Hollier, *La prise de la Concorde, Essais sur Georges Bataille*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 66–67.

Însă toate acestea provoacă o profundă insatisfacție. S-ar părea că acest supliment estetic care se transferă imediat într-o metaforicitate fără sfîrșit nu e defel capabil să definească „modul de acțiune“ al arhitecturii. Și poate ar fi chiar mai bine să abordăm arhitectura dintr-o perspectivă pragmatică (ce „face“ ea?), mai curînd decît dintr-una estetică sau semiologică (în ce fel place?… ce semnifică ea?). Această tentativă rămîne de întreprins. Cercetarea lui Denis Hollier, ca și reflecția lui Daniel Payot[19], care se sprijină, amîndouă, pe o lectură aprofundată a lui Hegel, au demonstrat, fără să putem reveni la asta, că *inadecvarea* e „propriul“ arhitecturii. Acest lucru presupune că nu este, de fapt, posibil să ajungem la o definiție unică și să ne oprim la ea. E ca și cum arhitectura și-ar „spația“ definiția. Cum să definești ceva care nu se prezintă niciodată ca o ființare circumscrisă? „Unde e însă ființa acestui liceu?“, se întreabă Heidegger.[20] Arhitectura cere din partea noastră un travaliu de acomodare, în timpul căruia definițiile vor varia. Printre altele, e și o problemă de scară: de la cameră la oraș… Care este unitatea arhitecturii? Ce este *o* arhitectură? Însă faptul că „definiția bună“ e mereu amînată *[différée]* nu implică neapărat că arhitectura ar trebui să fie gîndită mereu sub semnul absenței și al vidului. Inadecvarea sa, după cîte se pare, poate fi gîndită altfel decît în cadrul simbolismului și al unei gîndiri dominate de travaliul negativului. Desigur, fie și numai prin cuvîntul care o desemnează, arhitectura nu poate fi disociată de ideile de putere, de ierarhie, de ordine și de teleologie. Cu toate astea, arhitectura e, de asemenea, o gîndire a spațierii și a libertății.

19. D. Payot, *Le Philosophe et l'Architecte – Sur quelques déterminations philosophiques de l'idée d'architecture*, Paris, Aubier, Montaigne, 1982.

20. M. Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 45 [*Introducere în metafizică*, traducere de G. Liiceanu și Th. Kleininger, București, Humanitas, 1999, p. 52, § 10].

Dislocarea: definiție și critică a locului

Prima dislocare e căderea din Paradis. Nu doar în sensul în care, în povestea Facerii, primii oameni au fost alungați dintr-un Loc unic și perfect, ci în sensul în care ei au intrat într-un spațiu unde domnește diviziunea înăuntru/afară. Au intrat într-un spațiu *partajat,* altfel spus în spațiul așa cum va fi el pentru oameni de acum înainte („[…] «acest oribil înăuntru-în afară care e adevăratul spațiu», după cuvintele lui Michaux, imposibil de uitat, odată ce le-am auzit…“[21]). În paradis nu existau, propriu-zis, locuri (și nici veșminte). Un spațiu paradiziac nu e doar un spațiu de unde nu lipsește nimic – sau unde orice deplasare se face deci gratuit, „fără motiv“ –, ci este, mai ales, un spațiu în care orice loc este strict echivalent cu oricare altul. În paradis nu e nevoie să te deplasezi, pentru că deplasarea se face mereu într-un Loc *[Lieu]* unic, neîmpărțit. E un spațiu unde diferențele nu presupun nicio eterogenitate, un spațiu fără alteritate și fără negativitate, un mediu fără capăt și fără limită. E tocmai ceea ce tradiția Artelor Grădinilor a încercat uneori să recreeze: un spațiu absolut închis, astfel încît niciun afară să nu fie cu putință de gîndit sau de imaginat.

21. M. Blanchot, *L'entretien Infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 475.

„*Es is, wie man sieht, wieder eine Frage des Ausses und Innen*“[22], scrie Freud în *Die Verneingung*. E aceeași problemă pe care o întîlnim la punctul de confluență a arhitecturii cu chestiunea locului. Așa cum a arătat Joseph Rykwert, în *Casa lui Adam în paradis,* această temă n-a încetat, chiar și fără s-o știe, să informeze gîndirea arhitecturală. Acest arhetip al casei, *prima locuință* a omului, îi obsedează cu atît mai mult pe constructori, cu cît Scripturile nu o menționează cîtuși de puțin, iar astfel ne putem da frîu liber imaginației: „Am făcut deja Biblia să spună atîtea lucruri, primele versete, în special, încît sper să nu-mi poarte nimeni pică pentru această modestă deducție [Rykwert invocă aici casa lui Adam]. O risc totuși, împins de convingerea că umbra acestei case, dispunerea ei au bîntuit nu puțini constructori și arhitecți; la fel cum planul grădinii, descris sibilinic, cu fluviul său cu patru brațe, a inspirat nenumărați decoratori, țesători, meșteri de covoare, ca să nu-i mai punem la socoteală pe grădinari… Ideea unei case originare, perfecte pentru că anterioară oricărei alteia, e tot atît de veche precum teoria arhitecturală care pornește, pentru noi, de la Vitruviu…“[23]

22. „Este, așa cum vedem, încă o chestiune care ține de afară și înăuntru“, Freud, *Die Verneingung*, in *G.W.,* XIV, p. 11.

23. *Ibidem,* p. 10.

Ar trebui să ni se îngăduie să aducem o modificare majoră acestei alegorii: în paradis, *Adam nu avea casă*. Sau, dacă avea una, aceasta nu cunoștea niciun afară și nu constituia, prin urmare, un înăuntru. Spațiul paradiziac nu e împărțit, el este, în sens propriu, un *nicăieri* și doar arborele cunoașterii introduce o ruptură în cîmpul de imanență, astfel încît *oriunde* „e paradisul“. Părăsind acest loc, părăsind Locul, primul bărbat și prima femeie n-au descoperit numai truda și durerea, ci l-au descoperit și pe „afară“ și, încercînd să construiască un „înăuntru“, atunci și doar atunci au inventat arhitectura. Sensul acestei fabule e că împărțirea spațiului, care constituie „prima dislocare“, e constitutivă pentru arhitectura însăși.[24] Nu putem concepe o arhitectură care să nu opereze cu această împărțire originară între înăuntru și afară. Bineînțeles, ea ar putea-o face să *lucreze,* căutînd s-o complice, jucîndu-se cu ea, făcînd să intre acel afară înăuntru, deschizînd înăuntrul înspre afară (aceasta e, de altfel, una din caracteristicile principale ale modernității în arhitectură). Însă ea nu va putea niciodată să reducă această opoziție sau această distincție. Aceasta ar însemna reinstalarea unui fragment de paradis pe pămînt și nici cei mai mari utopiști dintre arhitecți – care sînt toți, profesional vorbind, mai mult sau mai puțin utopiști – n-au avut niciodată o pretenție atît de nemăsurată (în măsura în care orice arhitectură cuprinde o parte de *proiect,* putem considera că nu există arhitectură fără utopie, chiar atunci cînd utopia însăși va fi realizată).

24. Aceste considerații se inspiră dintr-o conferință a lui Jean-Christophe Bailly, intitulată „La ville adamique“, susținută la colocviul „La Ville en Œuvre“ (Centrul Beaubourg, martie 1993). În momentul predării acestui manuscris, această conferință tocmai a fost publicată în admirabilele *Panoramiques, Détroits,* Christian Bougeois Editeur, 2000.

Expulzarea aruncă în dislocare, adică într-un spațiu fracturat, unde nu se mai găsește doar Bunul Loc *[le Bon Lieu],* unde există întotdeauna mai mult decît un loc și mereu un „în afară“ al locului. Expulzarea din paradis înseamnă, pentru om, intrarea într-un spațiu fracturat, deci „arhitecturat“ și „arhitecturabil“. Un spațiu unde arhitectura se impune, pentru că, într-un anumit sens, proprietățile însele ale acestui spațiu, altfel spus niște proprietăți dislocante, sînt cele care fac necesară arhitectura. Acolo unde nu exista decît un singur spațiu, fără înăuntru, nici afară, fără față și fără spate, arhitectura nu-și avea locul, nu avea, pur și simplu, nicio rațiune de a fi. Din momentul în care există arhitectură, spațiile se singularizează, se diferențiază, și nu mai putem să ne găsim nicăieri ca și cum am fi pretutindeni (aceasta era proprietatea esențială a Locului paradiziac). În paradis, Adam și Eva își ignorau propria finitudine. Se descoperă finiți și se acoperă. E începutul sfîrșitului, care va conduce la construirea orașelor, adică a Istoriei.

Diferențele pe care arhitectura le introduce „în“ spațiu rezultă dintr-o primă dislocare ce „aparține“ spațiului însuși. Nu e chiar atît de exagerat să observi o arhitecturalitate a spațiului însuși, care precedă orice arhitectură și cu care operează orice arhitectură, ca și cu o condiție a ei. Dislocarea nu e un eveniment care se petrece în spațiu, și nici spațiului. Spațiul *este* dislocare. Spațiul este disjuncția locurilor, împărțire originară care nu încetează să aibă loc. Dislocarea nu încetează să se producă. De aceea, nu există loc fără dislocare. Dislocarea nu este, mai întîi, ceea ce distruge, deconstruiește sau devastează locul. Ea este, întîi de toate, condiția oricărei localizări, adică împărțirea locurilor.

Principiul de localizare

Ce este un loc? Nu Locul, ci un loc printre altele, un loc *în mijlocul* altor locuri? Este o regiune a arhitecturii lumii și, mai precis, o regiune a arhitecturii lumii lui Aristotel. Filosofia, asemenea arhitecturii, *precizează* spațiul.[25] Filosofia, asemenea arhitecturii, este un muncitor de înaltă precizie.[26] Dacă arhitectura precizează spațiul dintr-un punct de vedere sensibil, filosofia precizează spațiul dintr-un punct de vedere propriu, și anume cel al conceptelor. Ea nu va vorbi de spațiu, ci de loc *(topos, locus),* de întindere *(extensio),* de *un* loc *[endroit],* de poziție *(to pou, situs),* de distanță sau de vid *(chaos, spatium)*. Or, de la Aristotel *(Fizica IV)* la Heidegger, filosofia numește loc *[lieu] (topos, locus)* nu o bucată sau o porțiune oarecare de spațiu *[un „endroit“],* ci, dimpotrivă, un loc sau un sit determinate de un *lucru* (ulcior, templu, peisaj) care precedă spațiul și-l instaurează. Locul instaurează spațiul, și nu spațiul e decupat sau divizat în locuri. Locul este, așadar, esențialmente finit, limitat și ordonat în relație cu alte locuri (în același mod în care, în retorică, un *topos* se articulează în raport cu un alt *topos,* sau în care, în topologie, o rețea de locuri instaurează un sistem de relații – înăuntru/afară, deschis/închis – fără a ține cont de nicio distanță). Locul este, pe de altă parte, esențialmente orientat de către dimensiunile antropologice ale fizicii aristotelice: sus/jos, în față/în spate, dreapta/stînga.

25. Cf. Paul Valéry: „Spațiu – putem să ne lipsim de acest cuvînt în toate cazurile în care-l folosim – cu condiția să-i putem preciza gîndul“, *Cahiers,* II, p. 805.

26. *Praecisio:* tăietură, suspensie, exactitate, regularitate, justețe.

Locul e un spațiu simțit, altfel spus, potrivit simțurilor noastre (un spațiu care ni se potrivește, un spațiu sensibil), dar și un spațiu orientat și un spațiu de orientare (care face posibil răspunsul la întrebarea: „unde ne aflăm?“) și, în sfîrșit, un spațiu care prilejuiește sensul, bunul-simț și judecata nesmintită *[sensée]*. Locul este, de asemenea, un spațiu poetic, în sensul în care „în chip poetic locuiește omul pe acest pămînt“, dar și pentru că a fost făcut *(poiein),* construit, arhitecturat. A fost construit nu doar în vederea locuirii, ci și plecînd de la ea. Un loc este un spațiu locuit sau locuibil, *faptul-de-a-locui* e cel care-l definește. Un nonloc[27] este un spațiu de nelocuit: junglă sau deșert, autostradă sau aeroport.

27. Cf. M. Augé, *Non-lieux,* Paris, Editions du Seuil, 1992.

Putem observa foarte bine ce definiție a arhitecturii și a travaliului său decurge din această concepție. Arhitectura rînduiește locuri pentru locuirea oamenilor. Ea face locuibil spațiul indiferent și contribuie, în acest sens, la instituirea unei lumi. Dacă arhitectura, așa cum scrie Blondel, „ne asigură posesia netulburată a comorilor naturii“[28], aceasta se întîmplă deoarece, pentru noi, ea este, întîi de toate, condiția unei *veniri pe lume*. Ea ne precedă, ne întîmpină în momentul nașterii și nu ne mai părăsește. După cum scrie Lévinas, „subiectul contemplînd o lume presupune așadar evenimentul locuinței […] reculegerea în intimitatea casei“ și „nașterea latentă a lumii se produce începînd cu locuința“.[29] Casa nu este un instrument, este condiția ca noi să venim pe lume, să fim în lume, să avem o lume. În consecință, cel care nu are casă e alungat din această locuință comună. E alungat nu doar din casa lui, ci și din lume.

28. Blondel, *Cours d'Architecture*.

29. E. Lévinas, *Totalité et Infini,* Paris, Le Livre de Poche, 1990, pp. 164 și 168 [*Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate,* traducere de Marius Lazurca, Iași, Polirom, 1999, pp. 130 și 133].

Arhitectură: rînduire de locuri. Un loc se deschide spre un alt loc și spre locul tuturor locurilor, locul comun: lumea. Îmbinarea locurilor este un spațiu de joc (un *Spielraum*). Dislocarea capătă, astfel, două sensuri: este jocul locurilor, între locuri, între definițiile și îngemănările lor – dar este și de-localizarea, aruncarea locurilor în starea de rătăcire și nașterea spațiilor care nu mai sînt locuri.

Distrugerea locurilor

> *„Insist asupra acestui punct esențial: acest mare monument didactic: castel, biserică, templu sau palat – pe care de nenumărate ori trecutul l-a făcut și l-a refăcut, acest monument ce vorbește și proclamă autoritatea – care făcea toată mulțimea să se încline –, veni momentul în care își pierdu sensul care-l fonda; se dislocă…“* Georges Bataille

Putem, de fapt, să considerăm, într-un anume sens, dislocarea ca un eveniment distructiv. Din principiu, atunci, ea n-ar avea nimic de-a face cu arhitectura. Dar asta ar însemna ratarea a două puncte esențiale. Pe de-o parte, dislocarea trebuie să fie gîndită, mai întîi, ca un eveniment prim. El aparține, întîi de toate, „ca proprietate exclusivă“, existenței, a exista înseamnă a (se) dis-loca, existența este dis-locare. Dislocarea e împrăștierea noastră esențială. Sîntem împrăștiați, răspîndiți, dis-trași prin tot felul de multiplicități spațiale… O „împrăștiere factuală“ *(faktische Zerstreuung)* îi aparține „în mod propriu“ *Dasein*-ului. Această împrăștiere nu este distinctă de spațialitatea originară a *Dasein*-ului (de a sa *Räumlichkeit*).

Pe de altă parte, arhitectura „compune“ cu această dis-locare primă a existenței și a existenților, dis-punînd locuri, altfel spus distingîndu-le, separîndu-le, precizîndu-le. „Dis-“ din dis-locare nu este, așadar, nicidecum distructiv. Derrida observă frecvența cuvintelor care încep cu „de-“ sau cu „dis-“ în vocabularul arhitectului Tschumi: „Ele rostesc destabilizarea, deconstrucția, dehiscența, și mai întîi disocierea, disjuncția, disrupția, diferența. Arhitectură a eterogenului, a întreruperii, a noncoincidenței. Dar cine să fi construit vreodată astfel? […] Acum-ul arhitecturii ar fi această manevră de a înscrie *dis*-ul și de a face din el operă ca atare. Ținîndu-se și menținîndu-se, această operă nu toarnă diferența în beton…“[30]

30. J. Derrida, „Point de folie – maintenant l'architecture“, în *Psyché, invention de l'autre,* Paris, Galilée, 1987, p. 487.

Dislocarea nu este, prin urmare, o catastrofă, o aneantizare, o apocalipsă… Este un eveniment, o cascadă de evenimente, care se întîmplă mereu și dintotdeauna, dar pe care de-abia modernitatea arhitecturală va fi dezvăluit-o. Căci arhitectura a fost *de asemenea* activitatea care a rezistat cu cea mai mare înverșunare recunoașterii acestei împrăștieri prime, ontologice, ridicînd fortărețe împotriva lui *afară,* monumente tiraniei și temple zeilor. Arhitectura s-a pus în serviciul ordinii pînă la a deveni, pentru cineva precum Georges Bataille, de pildă, mai mult chiar decît simbolul autorității, instrumentul său și modul său de efectuare. Mai mult chiar decît reprezentarea ostentativă a puterii, arhitectura – așa cum o indică etimologia numelui său – se află la originea unei arte de a comanda. Orice putere se exercită într-o manieră arhitectonică. Ceea ce înseamnă că orice putere se gîndește pe sine ca principiul și rațiunea care acordă fiecăruia locul său și fiecărui loc „lucrul“ său (puterea nu admite spațiu vid, joc între locuri, locuri fără destinație). Cea mai gravă condamnare, așa cum se spunea în limba veche, e aceea de „a nu avea niciun căpătîi“ *[être „sans feu ni lieu“]*.

Pe scurt, nicio putere nu se poate dispensa de un principiu de localizare, iar efectuarea acestui principiu e chiar arhitectura.

Însă trebuie să ne ferim de un simplism care s-ar opri la această definiție a arhitecturii. Dacă Bataille i-a căzut pradă, acest lucru nu e lipsit, poate, de o rațiune biografică. Denis Hollier a arătat felul în care primul său text, un imn creștin dedicat catedralei de la Reims, a fost capabil să-l determine, atunci cînd a rupt legătura pe care o avea în tinerețe cu religia, să asimileze arhitectura supunerii religioase.[31] Însă, la fel cum scriitura nu rămîne mult timp supusă autorității Scripturii (și la fel cum scriitura lucrează chiar, și dintotdeauna, Scripturile), tot așa arhitectura, ca *artă* și *practică a spațierii,* a contribuit „dintotdeauna“ la subminarea bazelor arhitecturii ca fortăreață a autorităților.

31. Cf. G. Bataille, „Architecture“, in *Œuvres complètes,* I, Paris, Gallimard, 1973, pp. 171 și 172.

„Dislocare“: asta înseamnă că există mereu *niște* locuri, dar, în același timp, și alte spații decît locurile, spațiu între locuri și că, prin urmare, locurile se mișcă, plutesc, nu rămîn stabile. Dislocarea este o critică a locului, în sensul în care pune locurile în stare critică. Dacă, așa cum scrie Henri Maldiney, „sacralitatea unui spațiu este ceea ce face din el un loc“[32], atunci dislocarea corespunde acelui moment în care spațiul începe să se desacralizeze, adică să și devină, poate, divin: spații „divine, fără zei, fără niciun zeu, sînt dispuse peste tot în jurul nostru, deschise și oferindu-se vizitării noastre, frecventării celor care nu sînt, nici ei, oameni, ci care sînt acolo…“, scrie Jean-Luc Nancy.[33]

32. H. Maldiney, „L'espace et le sacré“, in *Questions de,* nr. 70, Paris, Albin Michel, 1987, p. 27.

33. J.-L. Nancy, *Des lieux divins,* Mauvezin, T.E.R., 1987, p. 50.

Dislocarea este numele a ceea ce advine spațiului atunci cînd se rupe acel ceva pe care l-am putea numi „Marea Analogie“, altfel spus solidaritatea între organizarea terestră și organizarea celestă a locurilor. Societățile tradiționale – și poate tocmai acest lucru definește cel mai profund tradiția – înscriau structurile locuirii prin referire la o ordine divină. Nicio arhitectură nu putea fi gîndită fără referință, fără legătură și asemănare cu un plan divin. Acest fenomen e tot atît de valabil pentru societățile primitive ca și pentru societățile occidentale, care nu atinseseră încă „moartea lui Dumnezeu“ (lucru spus într-o manieră voit imprecisă, evenimentul dislocării neputînd fi datat cu exactitate, ceea ce-l apropie și mai mult de o mișcare lentă, telurică sau geografică – „deriva continentelor“ – decît de un eveniment istoric…). Ideea unui Dumnezeu-arhitect era atît de solid instalată, încît Kepler mai putea încă, la începutul secolului al XVII-lea, să formuleze următorul paradox: „Dumnezeu însuși s-a inspirat din arhitectura viitorilor oameni pentru a crea lumea“.[34]

34. *Mysterium cosmographicum,* 1596, citat în *Encyclopédie Philosophique Universelle, Les Notions Philosophiques,* Paris, P.U.F., 1998, articolul „arhitect“.

Într-un articol în care dezvoltă teza universalității Marii Analogii (Zeu (zei) – Lume – Oraș – Casă – Om), Mircea Eliade prezintă povestirea următoare, care se desfășoară în tribul Ahilpa, unul din triburile Aranda din Australia: „Conform mitologiei lor, o ființă divină numită Numbakula le-a «cosmicizat» teritoriul, le-a creat un strămoș și le-a instituit obiceiurile. Numbakula a confecționat un toiag sacru din trunchiul unui eucalipt, a urcat la cer și a dispărut. Toiagul reprezintă axul cosmic, deoarece în jurul lui ținutul devine locuibil și e transformat într-o «lume». Din acest motiv, rolul lui ritual este important. Ahilpașii îl iau cu ei la drum și hotărăsc încotro să se ducă după cum se înclină. Aceasta le permite, în pofida peregrinărilor continue, să se afle întotdeauna «în lumea lor» și în același timp să rămînă în legătură cu cerul în care a dispărut Numbakula. Dacă toiagul se rupe, se produce o catastrofă; într-un fel, ar fi «sfîrșitul lumii» și recăderea în haos. Spencer și Gillen relatează o legendă în care toiagul sacru s-a rupt și întregul trib a căzut pradă neliniștii. Oamenii au hoinărit aiurea un timp, și în cele din urmă s-au așezat pe pămînt așteptînd să moară“.[35]

35. M. Eliade, „Le Monde, la Cité, la Maison“, in *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles,* Paris, Gallimard, 1978, p. 30 [*Ocultism, vrăjitorie și mode culturale,* traducere de Elena Bortă, București, Humanitas, 1997, p. 33].

Noi sîntem azi exact în situația acelor a hilpași, atîta doar că nu mai avem motiv să ne lăsăm pradă morții, așezați pe pămînt. Pentru asta avem arhitectura, știind că, înainte de-a disloca spațiul – precizîndu-l și împărțindu-l –, arhitectura operează cu un spațiu dislocat, altfel spus, cu un spațiu „decosmicizat“, un spațiu fără o axă pentru a comunica cu cerul, un spațiu literalmente *hărăzit dezastrului*. Unde sînt stîlpii cetăților noastre (sau ruinele lor)? „Bărbia-n mîini proptindu-mi, din foișorul meu/ Să văd atelierul ce zumzăie mereu/ Și hornuri și catarge de turle înălțate/ Spre cerul larg ce toarnă în noi eternitate.“[36] Marc Augé face următorul comentariu despre primul dintre *Tablourile pariziene* ale lui Baudelaire: turlele sînt tocmai acele „figuri spațiale specifice unei lumi despre care Jacques Le Goff a arătat în ce fel, începînd cu Evul Mediu, s-a construit în jurul bisericii sale și al turlei, prin împăcarea unui peisaj recentrat cu un timp reordonat“. Dispariția stîlpilor pe care se sprijinea cetatea, obliterarea lor, ca și prăbușirea statuilor în Estul contemporan, iată evenimentul dis-locant prin excelență.

36. Ch. Baudelaire, „Peisaj“, traducere de Al. Philippide, in *Imagini pariziene. Florile răului,* București & Chișinău, David, Litera, 1998, p. 234. *(N. tr.)*

Traducere de Veronica Lazăr

Duoul Ovekk_Finn, înființat în 2004 de artiștii Csaba Csiki și Péter Szabó – membri fondatori ai fostului grup Alergische Platze, care la începutul anilor 2000 practica „stilul trans-post-punk-jazz" –, este cunoscut deja prin acțiuni de performance muzical experimental. Ei propun aici lucrarea *Double 1*, un exercițiu specific Ovekk_Finn de experiment muzical.
Materialul de lucru preferat de artiști este zgomotul, produs anume și exploatat ingenios, atît prin tehnologii informatice recente, cît și cu alte mijloace neconvenționale. Efectul compunerilor și descompunerilor sonore pe care ei îl obțin se repercutează însă în afara experienței acustice. Mixajele, marcajele (markerii sonori) și compunerile de obiecte sonore semnifică într-un domeniu de experiență sincretică, holistică. În vreme ce vehiculul propunerii provine din domeniul sonor, forma de prezentare a acesteia emulează o producție caracteristică industriei muzicale și, de asemenea, un produs al acesteia: albumul; că el apare ca unul de nișă, respectiv de muzică underground, nu face decît să acutizeze chestiunea mimării acestei convenții. Astfel, performanța lucrării lui Csiki și Szabó constă de fapt în situarea sa la interfața dintre producția de forme artistice (inclusiv vizuale) și referențialul mundan (și deopotrivă monden) evocat de stilul (culturii) underground.
Printr-o soluție complexă de punere în act – arhitectura creată cu ajutorul informației sonore, inclusiv codarea ideii duetului/perechii, e dublată de o nu mai puțin calculată punere a ei în scenă –, experimentul celor doi leagă sursele sale biografice (decelabile, bunăoară, în titlurile unor piese și în alte sugestii cifrate liber) de o finalitate ce depășește net jocul autoreferențial. Tocmai descompunerea, pînă la anulare, a semnificației muzicii de *environment* și *clubbing* deschide semnificațiile experimentului înspre o reflecție concretă cu valoare de „sociologie" ludică și ironică. Re-marcarea în această cheie a clișeului îi depeizează toate elementele aparent recognoscibile. Bunăoară imaginile din proiectul de față îi arată pe cei doi artiști în diferite ipostaze de înscenare a unei sugestii de „subcultură" (oricare va fi fiind specificația ei particulară, în orice caz una conotabilă ca transgresivă și, de aceea, ca vag scandaloasă). În fond, prin introducerea acestor secvențe întru totul iconice, numai că nedefinit decalate, ei dejoacă abil prejudecăți ținînd simultan de cultura înaltă și de cea underground, degajînd cu dezinvoltură terenul pentru discursul lor propriu. *(IDEA artă + societate)*

Ovekk_Finn: ***Double 1***

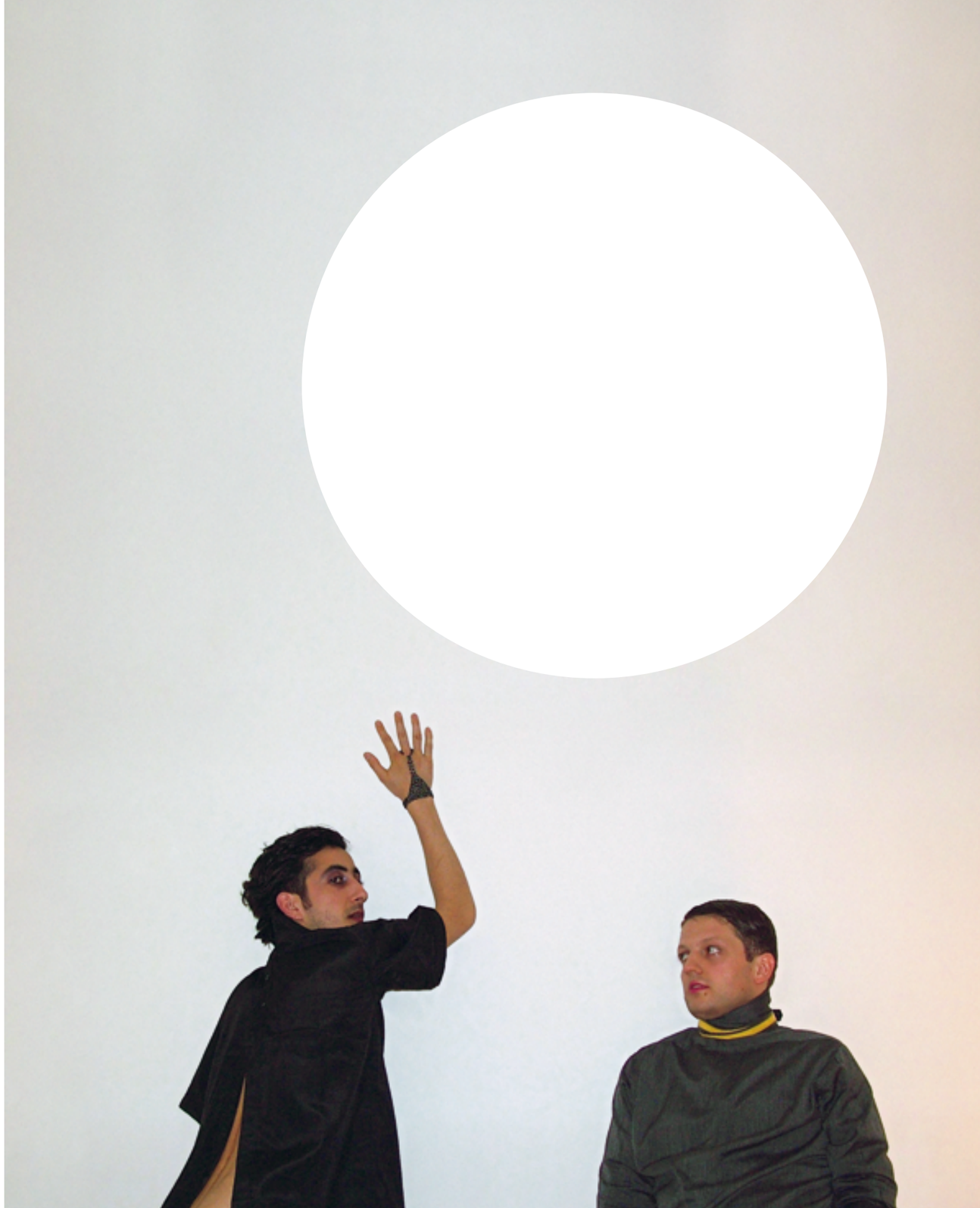
The Ovekk_Finn duo, established in 2004 by the artists Csaba Csiki and Péter Szabó – founding members of the former band Alergische Platze, performing, in the early 2000s "the trans-post-punk-jazz style" –, is already known for its experimental musical performance actions. What they propose here is the *Double 1* piece, a distinctive Ovekk_Finn exercise of musical experimentation, a voluntary and assumed act, uncompromising with regard to its sui-generis stylistic purity.
The artists' favorite working material is the noise, purposely produced (and, at the same time, ingeniously exploited), both through recent soft technologies and through unconventional means. The effect of their sound compositions and decompositions reflects, nevertheless, outside the acoustic experience: the mixes, the markers (the sound markers) and the composition of sound objects signify into a syncretic, holistic experience field. While the vehicle of the proposal comes from the sound domain, its form emulates, not without some ironic accents, a production characteristic to the musical industry and also a product of it: the album; the fact that it is a niche one, respectively belonging to the underground music, only turns the question of imitating this convention into an acute one. Thus, the performance of Csiki and Szabó's work consists in fact of its being at the interface between the production of artistic forms (including the visual ones) and the mundane (and, at the same time, fashionable ones) reference evoked by the underground (culture) style.
Through a complex solution of putting into act (the architecture created using the acoustic information, including the enciphering the idea of duo/pair, is doubled by a no less calculated staging), the experiment of the twosome relates its biographical sources (detectable, for example, in the titles of some of the tracks and in other suggestions freely enciphered) to an end which clearly overpasses the self-referential play. It is exactly the decomposition, led to obliteration, of the signification of the environment and clubbing music that opens up the significations of the experiment to a solid reflection bearing the status of a playful and ironic "sociology". The remark, in this key, of the cliché disposes it of all its apparently recognizable elements. For example, the images within the current project show the two artists in different hypostases of framing a suggestion of "subculture" (whatever its particular specification, however, understandable as transgressive, thus vaguely scandalous). Ultimately, by introducing these completely iconic sequences, only indefinitely delayed, they cleverly forestall prejudices belonging simultaneously to high and underground culture, clearing with ease the way for their own discourse. (*IDEA arts + society,* translated by Alex Moldovan)

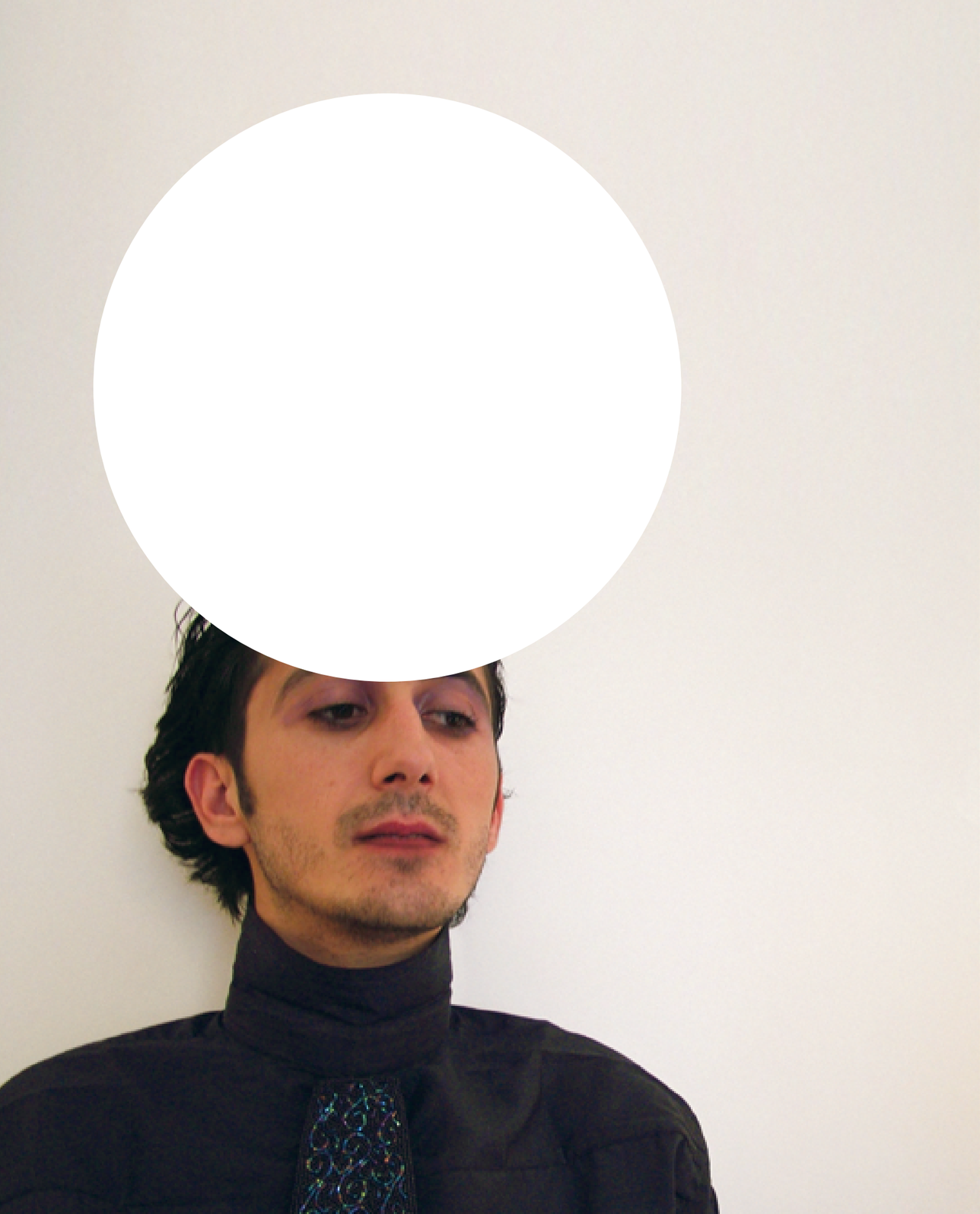
Ovekk_Finn
PÉTER SZABÓ: born in 1978, Tîrgu-Mureș, Romania
CSABA CSIKI: born in 1977, Reghin, Romania
Co-founders of Vizeg Group (1997), and Alergische Platze (2001)

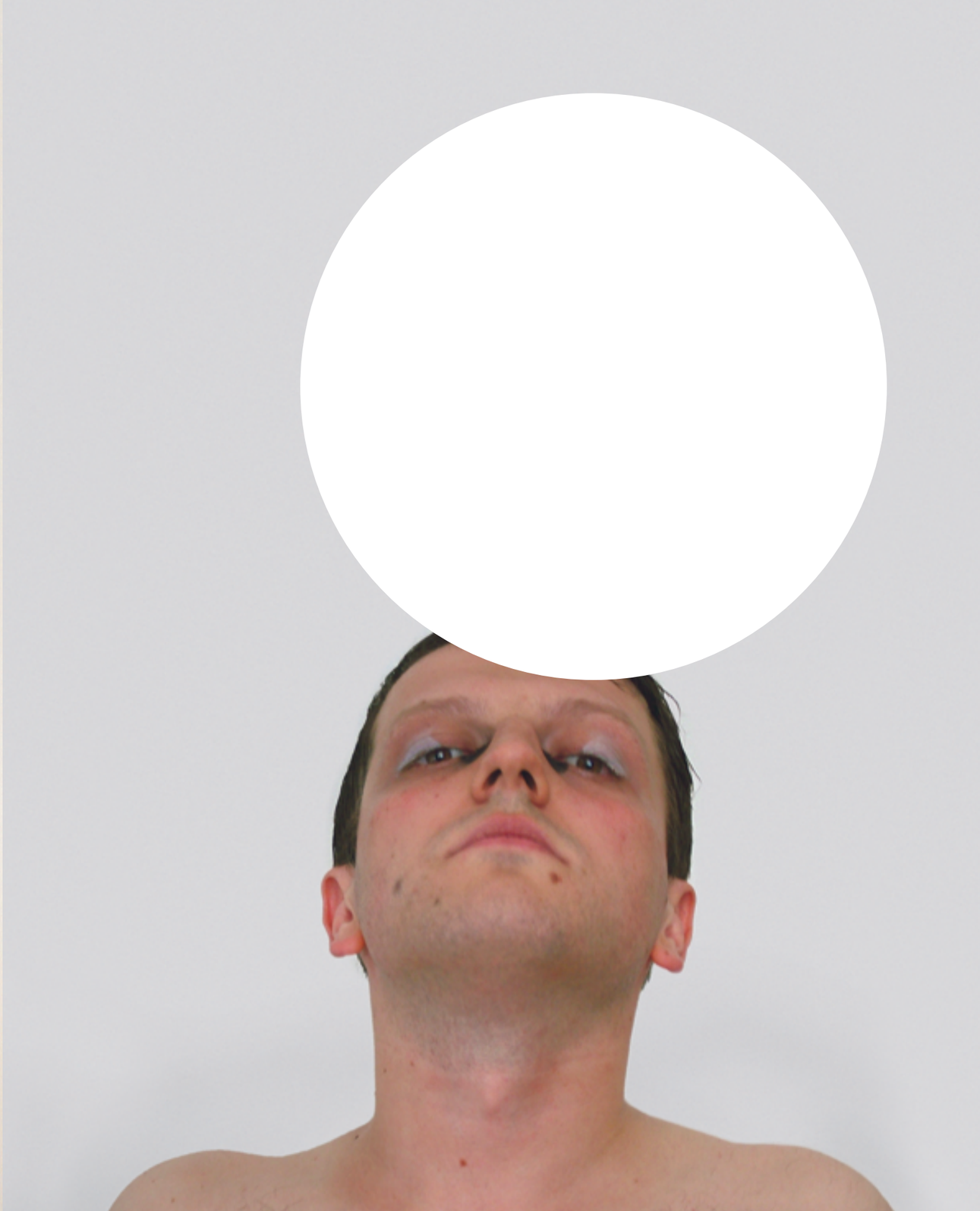
Founded in 2004, Ovekk_Finn intend to create an audio experience using consistently experimental and un-classified noises. The two members, Péter Szabó and Csaba Csiki are visual artists as well. Their approach is basically an analytical one, creating electro-acoustic soundscapes, exploiting cracks, glitches and vibrations of sound. They use the old and new technologies at the same time: Csaba is working on laptop, combining softwares, Peter is using ampified objects and guitar-pedals and other low-tech electronics. Before the Ovekk_Finn project, Péter and Csaba ran a four member trans-post-punk-jazz group, called Alergische Platze, which had a few concerts and audio-visual nights between 2000 and 2003. Csaba Csiki has his own solo project. His artist name is Raphael Lostak.

Ovekk_Finn concerts:
2006 *Indirect Speech,* Kunsthalle Fridericianum, Kassel; Simultan 2, Timișoara; *Ultrahang Night,* Trafó, Budapest; *BildMusic,* M12, Berlin; *Alapfok,* Artpool, Budapest.
2005 *Gigazone*, Millenáris, Budapest; *In Between,* Dealu Frumos, Romania; AVmotiona 02 Festival, Cluj; Simultan Festival, Timișoara; Ultrahang Festival, Budapest.
2004 *Display,* Protokoll Gallery, Cluj.

Selected exhibitions together:
2006 *Rezonancia,* Ludwig Museum, Budapest. **2005** *Producer: Fuzzomat,* Dinamo, Artist Runned Space, Budapest; *Voyage-Voyage,* Atelier 169, Cluj; *Gallery by Night,* Studio Gallery, Budapest. **2003** *Gravitation,* Moszkva square, international public-art exhibition, Budapest. **2002** *Positionen: In focus Romania,* Museumquartier, Vienna; *Track,* New Gallery, Bucharest. **2001** *Tab,* Sindan Finn Cultural Center, Tranzit House, Ataș Gallery, Cluj. **2000** *Site Specific Works,* Hungarian Cultural Center, Bucharest; *70 Hours,* Vizeg Group and Honey&Honey happening and environment, Protokoll Gallery, Cluj. **1999** *Closing Time,* within the Alternative Film Festival in Tîrgu-Mureș. **1998** *Silicon Air,* Vizeg Group, Paris Street Studio, Cluj.















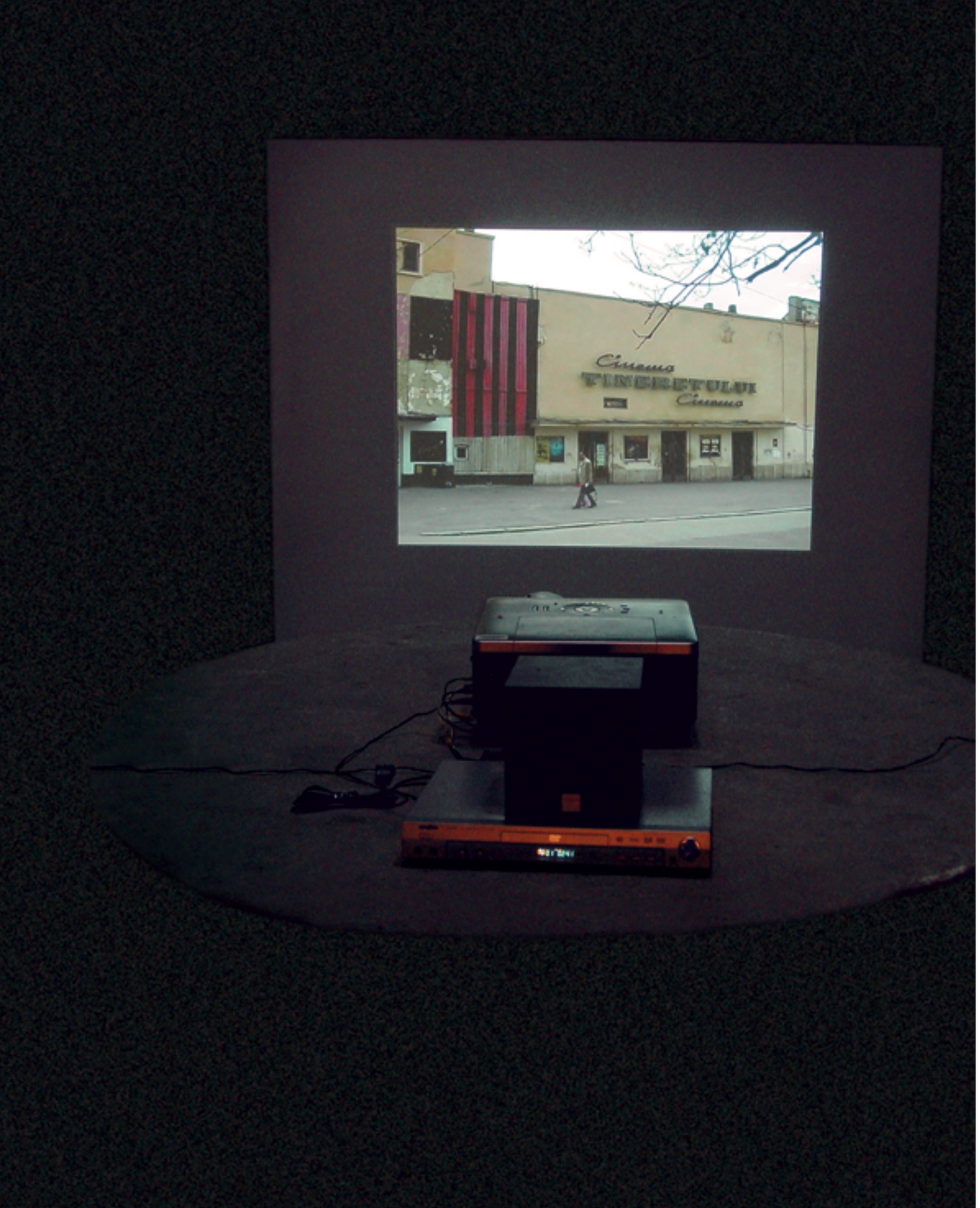


OVEKK_FINN

double 1

001.	osi and suzanne	5.01
002.	luann	0.03
003.	leopold	0.13
004.	biankrie	1.35
005.	mackenzie	0.06
006.	martha	0.13
007.	maddox	0.13
008.	sofia	1.15
009.	letha	0.10
010.	jackie and beja	7.39
011.	romy	0.15
012.	theobald	0.09
013.	harper	0.46
014.	vilma	0.08
015.	ingram	1.15
016.	abe	0.24
017.	tade	3.21
018.	sondra	0.07
019.	stephan and lidia	10.14
020.	laslie	0.31

Project made for IDEA arts + society magazine #24, 2006
CD produced by Gamma Records Cluj, www.gammarecords.ro
© Ovekk_Finn & IDEA arts + society, 2006



Laura Horelli
Everything/Synchronization, 2006, (Social Processes), credit: Vector

Cînd marile povestiri se vor fi pierdut

Simona Nastac

Bienala Internațională de Artă Contemporană, *Periferic 7, Focussing Iași,* 12–30 mai

> Toate marginile sînt periculoase. Nesupravegheate, ele pot fi distruse, făcînd categoriile noastre să se prăbușească și întreaga lume să dispară în haos. Roger Darnton, *Marele masacru al pisicii*

O analiză recentă arată că Moldova este cea mai săracă zonă a României și că va rămîne astfel, cel puțin trei ani, chiar și după apropiata integrare europeană. Iar asta se vede imediat ce ajungi în gara sau pe aeroportul din Iași. Aici timpul pare captiv în propria-i alegorie, spațiul. Un spațiu sensibil colorat, de la gri-asfalt la gri- beton, înviorat luxuriant de o semnalistică de tipul „totul e posibil", unde investitorii întîrzie să apară, temători să nu alunece de pe glob. Un loc în care te poți înălța, fără efort, pînă la ideea unei limite. Sau a tuturor. Totuși, aici se organizează prima bienală de artă contemporană din România, numită *Periferic,* inițiată nu, cum ar fi fost firesc, de instituțiile culturale ale statului, ci de grupul independent Vector, format din artiști, teoreticieni, sociologi și filosofi și condus de artistul Matei Bejenaru. Început în 1997 ca un festival de performance, proiectul s-a dezvoltat, devenind bienală internațională odată cu ediția din 2003, intitulată *Prophetic Corners,* curatoriată de suedezul Anders Kreuger. Oarecum în prelungirea acestui concept, a cărui semantică e recurentă în mai toate activitățile grupului Vector, tema ediției de anul acesta a fost *Focussing Iași,* cu trei secțiuni independente: *Procese sociale* (curatori Marius Babias/Berlin și Angelika Nollert/Siemens Art Program, München), *Strategii ale învățării* (curator Florence Derieux/Musée Cantonal des Beaux-Arts, Lausanne) și *De ce copiii?* (curator Attila Tordai-S./Studio Protokoll și redactor la revista *IDEA artă + societate,* Cluj). Scena de artă contemporană din Iași este dublu orientată: o dată, spre explorarea contextului local și regional, cu scopul de a articula o identitate distinctă și vizibilă în noua geografie politică și culturală a Europei; apoi, spre formularea unui tip de discurs care să facă conștientă societatea românească de importanța actului artistic, înțeles ca formă de producție și critică culturală și socială. Din această perspectivă, Bienala *Periferic* ridică o serie de întrebări esențiale privitoare la identitate, sens și destinație ori la modalitatea de a poziționa un proiect în timp, spațiu și limbaj. În ce măsură poate un eveniment autodefinit *marginal* să producă diferență în raport cu un centru care e pretutindeni și nicăieri, pulverizat de globalizare și de hibridizarea inerentă a spațiului? Mai există, oare, diferență, cînd instituționalizarea artei dizolvă particularitățile în dulcele stil internațional trasat de criteriile de finanțare? Dacă localismul ar fi diferența, nu cumva reafirmarea lui consolidează, în fapt, tocmai clișeele *celorlalți* despre periferie și alteritate? Apoi, cui i se adresează un asemenea eveniment în defazaj flagrant de orizont și maturitate estetice între propunere și recepție? Poate genera bienala o comunitate de interes și acțiune dincolo de audiența primară? Poate contribui la emanciparea socială sau, copleșită de propria-i responsabilitate, rămîne o narațiune paralelă cu pluralitatea de derapaje, blocaje și rezistențe ale realului?

SIMONA NASTAC este curator și critic de artă independent, stabilit la Londra și București. Din 2003 este coeditor al revistei de artă contemporană în format electronic *e-cart.ro*.

WHEN GREAT STORIES WILL HAVE BEEN LOST
Simona Nastac

International Biennial for Contemporary Art, *Periferic 7, Focussing Iași,* May 12–30

> All edges are dangerous. Uncontrolled, they can be destroyed, making our categories collapse and the entire world disappear into chaos. Roger Darnton, *The Great Cat Massacre*

A recent analysis shows that Moldavia is the poorest region of Romania and that it will remain as such for at least three more years, even after the upcoming European integration. And this shows as soon as you enter the railway station or the airport in Iași. Here time appears to be prisoner of its allegory, space. A sensitively colored space, from pavement grey to concrete grey, luxuriantly freshened by an "everything is possible" type of signaling, where investors are late to appear, fearful not to slip off the planet. A place where you can rise, effortlessly, up to the idea of a limit. Or all of them. Yet, it is here where the first contemporary art biennial in Romania is organized, entitled *Periferic,* initiated not as it would have been natural by the cultural institutions of the state, but by the independent group Vector, formed by artists, theoreticians, sociologists and philosophers, and led by the artist Matei Bejenaru. Started in 1997 as a performance festival, the project developed becoming international art biennial with the 2003 edition, entitled *Prophetic Corners,* curated by the Swedish Anders Kreuger. Somehow as an extension of this concept, of a semantic that is recurrent in most of the activities of the group Vector, the theme of this year's edition was *Focussing Iași,* with three independent sections: *Social Processes* (curators Marius Babias/Berlin and Angelika Nollert/Siemens Art Program, Munich), *Strategies of Learning* (curator Florence Derieux/Musée Cantonal des Beaux-Arts, Lausanne) and *Why Children?* (curator Attila Tordai-S./Studio Protokoll and editor of the *IDEA arts + society* magazine, Cluj).
The contemporary art scene in Iași has a double orientation: first, towards the exploration of the local and regional context, with the purpose of articulating a distinct and visible identity in the new political and cultural geography of Europe; secondly, towards the formulation of a type of discourse that would make the Romanian society aware of the importance of the artistic act, understood as form of production and cultural and social critique. From this perspective, the *Periferic* Biennial raises a series of essential questions regarding identity, sense and destination, or the modality of positioning a project in time, space and language. To what extent can an event that is self-defined as *marginal* produce difference in relationship with

SIMONA NASTAC is a freelance curator and art critic, who lives and works in London and Bucharest. Since 2003 she is an editor of *e-cart.ro* web-zine.

Întrebările sînt legitime, cred, în cazul mai tuturor bienalelor apărute în ultimii ani, în diverse nișe ale lumii, cu sau fără aeroport internațional. Deși inserția unor asemenea proiecte în medii dificile, fără istorie sau cu o tradiție coruptă de proximitatea cu diferite regimuri politice, poate părea artificială, ea face însă o diferență sensibilă în relație cu evenimente similare consacrate. Epuizarea bienalei ca instituție, format și promisiune ideologică nu e disociabilă de criza reprezentării întreținută de democrație și nici de imposibilitatea marilor configurații de sens numite narațiuni, într-un timp și un loc în care, atunci cînd se întîmplă totul, nu se mai întîmplă de fapt nimic. Din acest punct de vedere, arta contemporană poate fi definită ca o artă a evenimentului suspendării evenimentului. În așteptare. În vreme ce spre centru însă arta se află în așteptarea ei înseși, către margine expectativa vizează tot ceea ce o constrînge să *fie* ea însăși, să-și dea propria-i lege. Și aici intervine diferența: la Iași ori la București, spre deosebire de Veneția sau São Paulo, arta (și implicit modalitățile ei de expunere, de vizibilitate) produce teritoriul care va permite producerea artei. În vreme ce la Veneția sau São Paulo socialitatea artei se articulează pe o relație pasivă, de prezentare și circulație între artă, instituții și public, la Iași și la București relația este transgresivă, urmărind să poziționeze structural practica artistică și discursul curatorial față de componentele socialului.

S-ar putea spune, în consecință, că în România arta contemporană este un spațiu care se organizează în jurul unui centru vid (de instituții, mecanisme de finanțare, spații adecvate, mijloace de promovare, resurse pentru producție, cercetare și documentare, programe educative, public), construindu-se conflictual în raport cu acesta, fortînd generarea unui context, a unui conținut. Din acest motiv, deși cu riscul supracontextualizării, un argument numit *Focussing Iași* poate fi considerat lucrativ, în sensul modelării și activării unor forme latente în conținut. Mai mult, dimensiunea procesuală a secțiunii curatoriate de Marius Babias și Angelika Nollert, cuprinzînd workshopuri, prezentări și dezbateri, desfășurate pe durata a opt luni și finalizate în expoziția de la Baia Turcească, aduce în același plan necesitatea și potențialul unor acțiuni constante, care să cultive interesul comunității și să-i solicite participarea dincolo de eveniment. De la comunism la neocapitalism, de la globalizare și migrație la stereotipia media, de la interogații despre scena artistică locală la posibile idei pentru o piesă de teatru, Boris Buden, Luchezar Boyadjiev, Hito Steyerl, Laura Horelli, grupul H.arta, Dan Perjovschi, Nicoleta Esinencu și alții au susținut conferințe și discuții la Galeria Vector, contribuind totodată la editarea unui *sourcebook* de referință pentru practicienii interesați de dinamica fenomenului artistic în România, Ucraina, Moldova și Transnistria, pentru care orașul Iași ar putea funcționa ca un *hub* cultural. *Procese sociale* ar fi putut rămîne însă un proiect liber de expoziție, de vreme ce miza sa esențială era inițierea unui discurs care să denunțe contemplarea și complezența artei autosuficiente. De aici derivă un anume disconfort intelectual pentru cei care au vizitat doar expoziția, fără a relaționa cu întregul, întrucît, oricît de revoluționar, un text nu poate fi înțeles citind numai parantezele. Pozițiile critice exprimate de Dan și Lia Perjovschi ori de grupul H.arta sau lucrarea cu substrat biografic a Andreei Faciu, aproape nu mai aveau nevoie de expunere, forța lor stînd cu necesitate tocmai în rezistența la instrumentalizare în raport cu sistemele determinante de valoare, putere și prestigiu. Bienala însăși, ca instituție, fiind un astfel de sistem, pentru că, paradoxal, nu poți gîndi *outside the box* decît din interiorul ei.

Aici intervine însă o componentă considerabilă a ecuației. Organismele de finanțare, internaționale și românești deopotrivă, susțin rareori proiecte de artă vizuală din care lipsește elementul numit „expoziție“, politica acestora definind termenul „vizual“, cu necesitate, prin corelatele „vizibilitate“, „imagine“ și „expunere“, posibile doar atunci cînd ceva *se vede*. Mai mult, instituțiile culturale ale statului român finanțează cu predilecție circulația valorilor existente pe piață, nu producția lor, cu cîteva excepții, cum ar fi monumente publice (cele mai multe îndoielnice) și filme care ajung în competiții de prestigiu, precum festivalurile de la Berlin sau Cannes. În această situație, bienala devine una dintre puținele instituții care comisionează lucrări artiștilor vizuali, chiar dacă aceste producții au limite a priori impuse de cadrul teoretic căruia îi sînt destinate. E interesant de analizat, în acest sens, în ce fel răspund lucrările produse de bienală scopului său imediat și, mai ales, cum și dacă reușesc să supraviețuiască acestuia, generînd noi discursuri și contexte. Unul dintre proiectele cu un asemenea potențial este cercetarea grupului H.arta din Timișoara, *Despre artă și felurile în care privim lumea,* publicat în *sourcebook*-ul *Procese sociale,* editat de Marius Babias și Angelika Nollert. Studiul este o istorie selectivă a artei, destinată studenților (și recomandabilă profesorilor), structurată tematic, în șapte capitole cuprinzînd teme și teorii actuale – de la artă comunitară, socialitate și spațiu public sau multiculturalism și alteritate, la critică instituțională, feminism și activism artistic –, subiecte mai puțin „canonice“ în practica educațională de la noi, axată pe tehnici de lucru și teorii formaliste epuizate. Temele de discuție de la sfîrșitul fiecărui capitol (cum ar fi alcătuirea unei liste cu toate locurile neconvenționale în care ne-am imagina o expoziție de artă) sînt exerciții creative și dialogice extrem de utile, care ar deturna pozitiv autosuficiența și inerția învățămîntului artistic autohton. Astfel încît, deși fără „vizibilitate“, proiectul grupului H.arta rămîne unul dintre cele mai productive în plan local, urmărind reconsiderarea în profunzime a unui proces vital pentru emanciparea societății românești, *focussing* Iași sau orice alt centru universitar.

Secțiunea *Strategii ale învățării,* curatoriată de Florence Derieux, ia ca punct de pornire nu dimensiunea socială a artei, ci dimensiunea artistică a socialului, în încercarea de a crea, colecta și vehicula referințe artistice comune între periferie și centru. Asta pentru că arta și cultura au rămas, se pare, singurul loc deschis în care comunitatea și gîndirea se pot deplasa între macro și micro, între generic și complex, fiind expuse în permanență reinterpretărilor și reaproprierilor. Artiștii selectați explorează în diverse moduri domeniul constituirii culturii, încercînd articularea unor structuri dialogice, care să valorizeze conținuturi mai puțin știute sau trecute sub tăcerea istoriei. Lucrările unor artiști ca Sean Snyder, Simon Starling, Sandy Amerio, Harun Farocki împreună cu Andrei Ujică, expuse la Galeria Cupola, experimentează spațiul românesc din unghiuri diferite, unele limitîndu-se la a-i documenta paradoxurile, altele eludînd orice clișeu la adresa localismelor sau, dimpotrivă, reafirmînd perspectiva hegemonică de abordare a alterității.

Ceea ce rezultă din acest exercițiu nu este simpla înțelegere a modului în care *the gaze of the Other* explorează și integrează un mediu, ci sensul în care aceasta își redefinește obiectul și pe sine, prin interacțiune imediată sau ajustări reciproce pe termen lung. Interesată de procesele de elaborare a istoriei, de emergența, deplasarea și ciclicitatea semnelor culturale în timp și spațiu, artista Latifa Echakhch creează o serie de linogravuri cu referințe la avangarda românească, reactivînd o memorie puțin frecventată în plan local și la fel de puțin cunoscută în plan internațional. Însuși mediul linogravurii este un vehicul al (re)învățării, iar instalația (prezentată la Palatul Culturii), cu publicul călcînd, *în trecere,* peste lucrări, un soi de căutare colectivă a sensului, un mod de articulare a unei identități discursive, reziduale. Incluzînd, în același spațiu, lucrările artiștilor Pierre Joseph și Valentin Carron și publicația adiacentă realizată în colaborare cu duoul de designeri elvețieni *no-do,* proiectul lui Florence Derieux rămîne o reflecție critică originală asupra posibilității de a imagina strategii de recuperare a memoriei și continuitate a comunicării între spații și platforme diferite, exploatînd structura bienalei dincolo de natura sa efemeră, evenimențială. Este surprinzător totuși, în acest context al șlefuirii pînă la reflexie a suprafețelor de contact, că Florence Derieux a ales să lucreze doar cu artiști străini. Metodologia unei asemenea strategii ar fi impus un dialog nu doar al subiectelor,

a centre that is everywhere and nowhere, pulverized by globalization and by the inherent hybridization of the space? Does difference still exist when the institutionalization of the art dissolves particularities in the sugared international style mapped out by funding criteria? If localism were the difference, is it not its reaffirming that consolidates, in fact, exactly the clichés of *the others* about the periphery and alterity? Then, to whom is addressed such an event in flagrant disparity of horizon and aesthetical maturity between the proposal and the reaction? Can the biennial generate a community of interest and action beyond the primary audience? Can it contribute to social emancipation or, overwhelmed by its own responsibility, it remains a narrative parallel with the plurality of skids, blockings and resistances of the real?

The questions are legitimate, I believe, in most of the cases of the biennials that appeared in the last years, in various alcoves of the world, with or without international airport. Although the insertion of such events in difficult environments, without history, or with a tradition corrupted by the proximity to various political regimes, might seem artificial, it makes, however, a sensitive difference in relationship with similar established events. The exhaustion of the biennial as institution, format and ideological promises is not resoluble from the crisis of representation supported by democracy and neither by the impossibility of the great configurations of meaning called narratives, in a time and a space where, when everything happens, there is actually nothing that happens anymore. From this point of view, contemporary art can be defined as an art of the event of suspending the event. On hold. While towards the centre, art is waiting for itself, towards the edge expectance targets everything that constrains it to be itself, to give its own law. And it is here that the difference intervenes: in Iași or Bucharest, unlike in Venice or São Paulo, art (and implicitly its exhibitional, visibility modalities) produces the territory that will allow the production of art. Whereas in Venice or São Paulo, the sociality of art is articulated on a passive relationship, of presentation and circulation between art, institutions and the public, in Iași and Bucharest the relationship is transgressive, aiming to position structurally the artistic practice and the curatorial discourse towards the components of the social.

It could be said, consequently, that in Romania contemporary art is a space that is organized around a void centre (of institutions, financing mechanisms, adequate spaces, promoting means, resources for production, research and documentation, educational programmes, public) building itself conflictually in relationship with these, forcing the birth of a context, of a content. Because of this reason, although facing the risk of over-contextualization, an argument entitled *Focussing Iași* can be regarded as lucrative, in the sense of shaping and activating some forms latent in content. Moreover, the processual dimension of the section curated by Marius Babias and Angelika Nollert, including workshops, presentations and debates, ran over the period of eight months and finalized in the exhibition from Turkish Bath, brings to the same plan the necessity and potential of some constant actions, that would cultivate the interest of the community and ask for its participation beyond the event.

From communism to neocapitalism, from globalization and migration to media stereotypes, from interrogations about the local artistic scene up to possible ideas for a theatre play, Boris Buden, Luchezar Boyadjiev, Hito Steyerl, Laura Horelli, the H.arta group, Dan Perjovschi, Nicoleta Esinencu and others held conferences and discussions at the Vector Gallery, also contributing to the editing of a reference sourcebook for practitioners interested in the dynamics of the artistic phenomenon in Romania, Ukraine, Moldavia and Transnistria, for which the city Iași could function as a cultural hub. *Social Processes* could have remained, however, a project independent from the exhibition, given the fact that its essential stake was that of initiating a discourse that would denounce the contemplation and complaisance of self-sufficient art. It is from here that a certain intellectual discomfort derives for those who only visited the exhibition, without relating to the entire, because, no matter how revolutionary, a text cannot be understood through reading only the parenthesis. The critical positions expressed by Dan and Lia Perjovschi, or by the H.arta group, or the work with a biographical substratum of Andreea Faciu, barely needed more exposal, their force necessarily residing exactly in the resistance to instrumentalization in relationship with the determinant value, power and prestige systems. The biennial itself, as an institution, being such a system, because, paradoxically, you can think outside the box only from within it.

It is here that a considerable component of the equation intervenes. Funding organisms, both international and Romanian, rarely support visual art projects from which the element entitled "exhibition" is absent, their policy necessarily defining the term "visual" through the corollaries "visibility", "image" and "exposal", only possible when something is *visible*. Moreover, cultural institutions of the Romanian state finance mainly the circulation of values already existent on the market, not their production, with a few exceptions such as public monuments (most of them questionable) and movies that enter prestigious competitions, such as the festivals from Berlin or Cannes. Under these conditions, the biennial becomes one of the few institutions that commissions works of the visual artists, even though these productions have a priori limits imposed by the theoretical frame to which they are destined. It is interesting to analyze, in this respect, in what way do the works produced by the biennial responded to its immediate purpose and, mostly, how and if they manage to survive it, generating new discourses and contexts. One of the projects with such a potential is the research of the group H.arta from Timișoara, *About Art and the Ways We Look at the World,* published in the catalogue *Social Processes,* edited by Marius Babias and Angelika Nollert. The study is a selective history of art, destined for students (and recommended to the professors), thematically structured, in seven chapters including up-to-date themes and theories – from community art, sociality and public space, or multiculturalism and alterity, to institutional critique, feminism and artistic activism –, less "canonic" subjects in the Romanian educational practice, still focused on work techniques and exhausted formalist theories.

The topics for discussion from the end of each chapter (such as putting together a list with all the unconventional spaces where we would imagine an art exhibition), are extremely useful creative and dialogical exercises, that would positively redirect the self-sufficiency and inertia of the autochthonous artistic education. So that, even without visibility, the project of the group H.arta remains one of the most productive at a local level, aiming at the profound reconsideration of a process that is vital to the emancipation of the Romanian society, *focussing* Iași or any other university centre.

The section *Strategies of Learning,* curated by Florence Derieux, has as a starting point not the social dimension of art but the artistic dimension of the social, in the attempt to create, collect and circulate common artistic references between the purlieus and the centre. This is because art or culture have remained, apparently, the only open place in which the community and thought can move between macro and micro, between the generic and the specific, being constantly exposed to reinterpretations and reapproachings. The selected artists explore in various ways the domain of the constituency of culture, trying to articulate some dialogical structures, that would value less known contents or contents that have been passed over in silence to history. The works of artists such as Sean Snyder, Simon Starling, Sandy Amerio, and Harun Farocki together with Andrei Ujică, exposed at the Cupola Gallery, experiment the Romanian space from different angles, some limitating themselves to documenting its paradoxes, others eluding any cliché regarding localisms or, on the contrary, reaffirming the hegemonic perspective of approaching alterity.

What results from this exercise is not the simple understanding of the way in which *the gaze of the Other* explores and integrates



Luchezar Boyadjiev
Defragmenting Iași, 2006, detail, (Social Processes), credit: Vector





Lia Perjovschi
Timeline 10, 2006, detail, (Social Processes), credit: Vector

Dan Perjovschi
The Big Romania Graffiti, 2006, detail, (Social Processes), credit: Vector

Christine and Irene Hohenbüchler
Children's Portraits and Drawings, 2006, detail, (Social Processes), credit: Vector



H.arta
About Art and the Ways We Look at the World, 2006, detail, (Social Processes), credit: Vector



ci și, mai ales, al subiecților. Lucrarea Liei Perjovschi, *Timeline* – „un traseu temporal al istoriei/culturii românești de la modernitate pînă astăzi“[1] –, ar fi fost un reper esențial al proiectului, în jurul căruia s-ar fi structurat, mai puțin aleatoriu, propunerile celorlalți artiști ai secțiunii. Se pare însă că istoria nu-și asumă riscul coerenței, decît *dacă* și *după* ce ajunge în tratate „universal“ inteligibile, acolo unde, cum spune Hans Belting[2], istoria artei universale de la modernitate pînă azi înseamnă, în fapt, istoria artei occidentale.

De ce copiii?, tema propusă de Attila Tordai-S., pare o alegere prea puțin conformă cu intenția organizatorilor de a analiza poziția orașului Iași în contextul global în care fenomenele sociale, politice și economice influențează practicile, producțiile și reprezentările culturale. Însuși curatorul afirmă că proiectul său a fost inițiat „ca o intervenție pragmatică, *folosind* infrastructura bienalei și luînd în calcul faptul că un astfel de eveniment cultural internațional legitimează cu atît mai mult o intervenție care încearcă să pătrundă într-o zonă dominată de considerente economice“. Plasîndu-se indirect pe o poziție critică la adresa capitalismului și a valorilor sale, proiectul inițial urmărea să invite artiști să conceapă jucării, fabricate apoi în serie și introduse în circuitul comercial. Strategia ar fi pus în discuție consecințele economiei de piață agresive din spațiul postcomunist asupra copiilor și părinților, primii abandonați, ultimii în abandon, victime ale unui sistem alienant, reificat, în care cunoașterea se reduce la ceea ce desfată intelectul, iar responsabilitatea la o problemă de stil. Din rațiuni economice și de solidaritate internă, acțiunea n-a mai avut loc, însă proiectele artiștilor au fost expuse la Sala Polivalentă a Universității de Arte „G. Enescu“ și în cîteva spații publice din Iași.

Gîndită special pentru bienală, lucrarea lui Ciprian Mureșan, *Rinocerii,* este una dintre cele mai reușite din această secțiune. Cîțiva copii de la o școală din Iași, aliniați pe fundalul unui zid alb, într-un spațiu fără adîncime, egal luminat, interpretează dezinvolt, dar sobru, o adaptare după *Rinocerii* de Eugène Ionesco. *Setting*-ul amintește de serbările de sfîrșit de an școlar, dar publicul e inexistent. Noi sîntem, în fapt, părinții *absenți* cărora le este adresat spectacolul umanității (i)responsabile. Noi sîntem suprafața pe care cuvinte precum „silogism“, „manieră“ ori „pachiderm“ se proiectează aproape violent, ca niște obiecte-semnificanți sau coduri lingvistice sofisticate, instituind zone de dominare și influență. În pofida simplității scenariului, polarizat aparent între inocență și culpabilitate, imperativ etic și plictiseală, angajament și dezertare, lucrarea este de un criticism incisiv la adresa unei societăți din ce în ce mai mult a „rinocerilor“, adulți performanți și competitivi sau, dimpotrivă, cu comportament deviant și asocial, alienați și alienînd generații de copii prin abandon fizic ori emoțional.

Astfel că, fără a fi didactice, balansînd creativ între critic, ludic și poetic, lucrările lui Ciprian Mureșan, Mircea Cantor și Gabriela Vanga, Ioana Nemeș, Big Hope și Nedko Solakov au reactivat, într-un sens, ceea ce Terry Eagleton spunea despre locul artei în capitalismul tîrziu: „nici irelevanță decorativă, nici ideologie indispensabilă, nici vitală, nici inutilă, ci o prezență marginală, marcînd granița unde societatea întîlnește și exilează totodată propriile sale absențe paralizante“.[3] Ceea ce, finalmente, se poate afirma atît despre *Periferic,* cît și despre orice altă bienală.

Note:

1. Lia Perjovschi, *Timeline,* text din catalogul secțiunii *Procese sociale,* p. 273.
2. Hans Belting, *Art History after Modernism,* Chicago, Chicago University Press, 2003, p. 54: „For the greater part of the twentieth century, East and West had no shared art history. We usually ignore the degree to which we have imposed a Western view on the East by recognizing only Western traditions and by writing art history such as to exclude Eastern Europe“.
3. Terry Eagleton, *The Function of Criticism,* London, Verso, 1984, pp. 91–92.

an environment, but the way in which this redefines its object and itself, through immediate interaction or long-term reciprocal adjusting. Interested in the processes of elaborating history, by the emergence, movement, and cyclical ness of the cultural signs in time and space, the artist Latifa Echakhch creates a series of linocuts with references to the Romanian avant-garde, reactivating a less visited memory at a local level and known just as little on an international one. The very environment of the linocut is a vehicle of (re)learning, and the installation (presented at House of Culture), with the audience stepping, *în passage,* over the works, a kind of collective search of meaning, a modality of articulating a residual, discursive identity. Including, in the same space, the works of the artists Pierre Joseph and Valentin Carron, and the adjacent publication made in collaboration with the *no-do* Swiss designers' duo, Florence Derieux's project remains a critical original reflection upon the possibility of imagining strategies for the recovery of memory and continuity of communication between different spaces and platforms, exploiting the structure of the biennial beyond its ephemeral, eventful nature. It is surprising, however, in this context of the polishing up to reflection of contact surfaces, that Florence Derieux chose to work only with foreign artists. The methodology of such a strategy would have imposed a dialogue of not only the subjects, but mostly, of the subjects.

Lia Perjovschi's work, *Timeline* – "a temporal line of the Romanian history/culture from modernity until today"[1] – would have been an essential reference of the project, around which would have been structured, more or less randomly, the proposals of the other artists of the section. It seems, though, that history does not take the risk of coherency, only *if* and *after* it makes it to "universally" intelligible treatises, there where, as Hans Belting[2] argues, the history of universal art from modernity until today is, actually, the history of Occidental art.

Why Children?, the theme proposed by Attila Tordai-S., appears to be a choice that is less conform with the intent of the organizers of analyzing the position of the city Iași in the global context in which social, political and economic phenomena influence the cultural practices, productions and representations. The very curator states that his project was initiated "as a pragmatic intervention, *using* the infrastructure of the biennial and taking into the account the fact that such an international cultural event justifies ever more an intervention that tries to enter an area dominated by economic reasonings". Indirectly placing itself on a critical position regarding capitalism and its values, the initial project aimed to invite artists to conceive toys, that would have been ulterior produced in series and introduced in the commercial circuit. The strategy would have brought into discussion the consequences of the aggressive market economy from the postcommunist space on children and parents, with the first abandoned, the latter in abandon, victims of an alienating, reified system, in which knowledge is reduced to what delights the intellect, and responsibility to a matter of style. Because of economic reasons and internal solidarity the action did not take place anymore, however, the projects of the artists were exhibited at the Polyvalency of the "George Enescu" University of Art and a few other public spaces from Iași.

Thought specially for the biennial, Ciprian Mureșan's work, *The Rhinoceros,* is one of the best in this section. A few children from a school from Iași, aligned on the background of a white wall, in a space without depth, interpret in an unselfconscious but sober manner an adaptation after *The Rhinoceros* by Eugène Ionesco. The setting reminds of the school year closing festivities, but the public is inexistent. We are, in fact, the *absent* parents to whom the performance of the (i)responsible humanity is addressed. We are the surface upon which words such as "syllogism", "manner" or "pachyderm" are projected almost violently, like some signifier-objects or sophisticated linguistic codes, establishing areas of domination and influence. Despite the simplicity of the scenario, apparently polarized between innocence and culpability, ethical imperative and boredom, engagement and desertion, the work is of an incisive criticism towards a society that is more and more one of the "rhinoceros", performant and competitive adults, or, on the contrary, with a deviant and asocial behaviour, alienated and alienating generations of children through physical or emotional abandon. So that, without being didactic, balancing creatively between critical, playful and poetic, the works of Ciprian Mureșan, Mircea Cantor and Gabriela Vanga, Ioana Nemeș, Big Hope and Nedko Solakov, reactivated, in a way, what Terry Eagleton said about the place of the art in late capitalism: "Neither decorative irrelevance nor indispensable ideology, neither structural nor superfluous, but a properly marginal presence, marking the border where that society both encounters and exiles its own disabling absences."[3] What, eventually, can be stated about *Periferic,* as well as any other biennial.

Translated by Natalia Buier

Notes:

1. Lia Perjovschi, *Timeline,* text from the catalogue of the section *Social Processes,* p. 273.
2. Hans Belting, *Art History after Modernism,* Chicago, Chicago University Press, 2003, p. 54: "For the greater part of the twentieth century, East and West had no shared art history. We usually ignore the degree to which we have imposed a Western view on the East by recognizing only Western traditions and by writing art history such as to exclude Eastern Europe."
3. Terry Eagleton, *The Function of Criticism,* London, Verso, 1984, pp. 91–92.



VAD (Vector Art Data Bank)
(Social Processes), credit: Vector

Nicoleta Esinencu
Țapțarap, theatre-performance, (Social Processes), credit: Vector



De ce Iași?

Dóra Hegyi

Periferic 7 – Bienala Internațională de Artă Contemporană, Iași, *Focussing Iași,* 12–30 mai[1]

În provocatoarea sa contribuție la cea de-a șaptea Bienală *Periferic* de la Iași, artistul danez Jens Haaning explorează limitele unor teme ca distribuția, accesibilitatea, evaluarea. Miza problemei nu este dacă colecția cataloagelor Bienalei *Periferic* pe care a trimis-o prin poștă va ajunge sau nu la adresa din Africa de Vest aleasă la întîmplare. De fapt, acest gest inversează, de mai multe ori, rolul pe care ne-am putea aștepta să-l pună în scenă: nu va comenta, în calitate de „expert" independent, evenimentele din acel loc. Gestul pune, mai curînd, o oglindă în fața lumii artistice, dezvăluindu-i propriile concepții despre centru și periferie, dezvăluind condițiile pe care orice loc sau fenomen trebuie să le îndeplinească pentru a trece drept – cel puțin – vizibil. Mi-e teamă că trebuie să recunoaștem că, aici, principala forță directoare este existența unei piețe de capital și de artă adecvate – cu alte cuvinte, piața intereselor economice. Nici Jens Haaning nu-i cruță pe organizatori atunci cînd indică contradicțiile și obstacolele din spatele obiectivului bienalei, adică acela de a integra Iașiul în lumea artei și de a-l transforma într-un nou centru artistic.

Recomandarea lui Haaning atinge rolul contextului – ca o condiție pentru accesibilitate –, și care nu întîmplător s-a evidențiat la ediția din acest an a Bienalei *Periferic* de la Iași. Sub umbrela tematicii *Focussing Iași,* trei propuneri curatoriale s-au materializat în trei expoziții diferite.

Florence Derieux, curator la Musée Cantonal des Beaux-Arts din Lausanne, și-a intitulat modulul *Strategii ale învățării*[2], prin care a dorit să facă aluzie la propriile experiențe avute în timp ce cartografia un mediu artistic necunoscut. *Videograme dintr-o revoluție,* filmul produs în 1992 de Andrei Ujică, regizorul român stabilit în Germania, și de Harun Farocki, producător german și regizor de film documentar, are un impact puternic de necontestat. Filmul este alcătuit din anumite documente oficiale de televiziune din timpul Revoluției Române din 1989, combinate cu imagini filmate de către persoane private. Momentul istoric prins pe monitor captează atenția privitorilor; în special, difuzarea în direct a imaginilor cu revoluționari răniți, pe care autoritățile și Securitatea i-au tratat, înainte să piardă cu totul controlul situației, ca teroriști. Filmările private cu oameni urmărind execuția cuplului dictatorial sînt chiar și mai mișcătoare. Camerele video au înregistrat primele momente în care televiziunea a început să relateze despre situația politică reală, fără să reflecteze la acea vreme asupra efectelor nocive ale prezenței continue a presei. *Scenariul pentru Dallas Southfork din Hermes, Slobozia, România,* proiectul din 2001 al artistului american Sean Snyder (Berlin), explorează efectele culturii vizuale de masă, prezentînd – prin folosirea documentelor, a articolelor de ziar și a fragmentelor de film ce prezentau vizita lui Larry Hagman în România – istoria unei reședințe, o imitație a reședinței Southfork pe care și-a construit-o un milionar român.

Text preluat prin amabila autorizare a autoarei și a editorilor *Exindex,* revistă de artă contemporană, Budapesta.

DÓRA HEGYI este istoric de artă, critic și curator. Din toamna lui 2005 este conducătorul proiectului tranzit.hu, o inițiativă pentru artă contemporană susținută de Erste Bank Group.

WHY IAȘI?
Dóra Hegyi

Periferic 7 – International Biennial of Contemporary Art, Iași, *Focussing Iași,* May 12–30[1]

In his provocative contribution to the 7th *Periferic* Biennial in Iași, the Danish artist Jens Haaning explores issues such as distribution, accessibility, evaluation. The matter at stake is not whether the collection of *Periferic* Biennial catalogues he has posted will reach the randomly selected West-African addresses or not. This gesture in fact inverts the role one would expect the artist to enact, several times over: he will not comment, as an independent "expert", the events on the location. He rather holds up a mirror in the face of the art world, revealing its own concepts of centre and periphery, revealing the conditions any location or phenomenon needs to fulfill to pass as at least noticed. We must acknowledge, I'm afraid, that the main driving force here is the existence of an appropriate market of capital and of art – in other words, that of economic interests. Neither does Jens Haaning spare the organizers when he points to the contradictions and obstacles behind the objective of the biennial, namely
to integrate Iași into the art world and turn it into a new centre.

Haaning's recommendation also touches upon the role of the context – as a condition for accessibility – which has not by chance emerged at this year's *Periferic* Biennial in Iași as a key issue. Three curator teams have assembled three different exhibitions under the umbrella topic of *Focussing Iași*.

Florence Derieux, curator of Musée Cantonal des Beaux-Arts from Lausanne, entitled her section *Strategies of Learning*[2], by which she wished to hint at her experiences while mapping an unknown art scene. *Videograms of a Revolution,* the film produced in 1992 by the Romanian film director Andrei Ujică, living in Germany and by Harun Farocki, German producer and documentary film director, is of an undeniably powerful impact. The film consists of certain official television documents of the 1989 Romanian Revolution mixed with takes filmed by private persons. The historical moment caught on the monitor captures the viewer; especially the live broadcast of wounded revolutionaries whom the authority and the Securitate (Romanian Secret Service) had treated, before they totally lost control, as terrorists. The private shots with people watching the execution of the dictator couple are even more moving. Video cameras registered the first moments when television started to report on the actual political situation, without reflecting at that time on the damaging effects of the continuous presence of the media. *Script for Dallas Southfork in Hermes Land, Slobozia, Romania,* the 2001 project of the American artist Sean Snyder (Berlin), explores the effects of visu-

This text is published with the kind permission of the author and editors of *Exindex,* contemporary art magazine, Budapest.

DÓRA HEGYI is an art historian, critic and curator. Since fall 2005 she is the project leader of tranzit.hu, an initiative for contemporary art, supported by the Erste Bank Group.

În expoziția montată de Derieux, o parte din proiecte apar ca rezultate ale unui proces cognitiv, deși ele înclină uneori să-și prezinte subiectul într-o lumină exotică. Exploratori experimentați, duoul olandez Bik van der Pol a vizat cunoașterea locală și a documentat într-o lucrare video și o instalație foto cîteva profesiuni locale specifice amenințate cu dispariția, cea mai surprinzătoare fiind aceea a reparatorului stradal de umbrele. Instalația marocanei Latifa Echakhch (Paris) este surprinzător de reconfortantă în contextul unor lucrări mai degrabă conceptuale. Ea a acoperit spațiul pe care l-a folosit cu linoleum, în care erau încrustate texte și figuri care puteau fi citite în oglindă, conform tehnicii specifice linogravurii. Ilustrațiile sînt luate din revistele românești de avangardă. Artista a explorat aceste reviste cînd a aflat că membrii muzeului de artă local cred că România nu are deloc artă de avangardă și consideră că artiștii emigranți de talie internațională nu sînt români, ci membri ai inteligheției evreiești. Forma acestei lucrări își completează constructiv conținutul, întrucît imaginile inversate pot fi interpretate doar dacă sînt imprimate, o acțiune pe care trebuie să o facă mediul local. Mattias Olofsson din Suedia a prezentat un performance la Muzeul de Științe Naturale din Iași, a cărui parte vizuală a fost mai interesantă decît textul: postat pe un gigantic schelet de elefant, artistul, îmbrăcat într-un costum al uriașului lapon Stor Stina, care a stîrnit senzație în prima parte a secolului al nouăsprezecelea, a citit un text al cărui obiectiv era să „îndrepte lumea". A făcut audiența să se confrunte cu conceptul de „alteritate", înțeles ca încercare de-a poseda necunoscutul colecționîndu-l și expunîndu-l – un efort curent în crearea imaginii moderne asupra lumii și, la fel, în concepția muzeelor de științe naturale de a sistematiza și prezenta diferite specii. Prin selectarea locului de performance și prin îmbrăcarea costumului lui Stor Stina, Olofsson a scos în evidență muzeul ca produs cultural.

Modulul intitulat *Procese sociale*[3] și organizat de curatorul Marius Babias[4] (Berlin), de origine română, și de Angelika Nollert, curator al Siemens Art Program, vede de asemenea mediul dintr-o perspectivă exterioară, prin ochi „occidentali". Conceptul împrumutat din sociologie dezvăluie caracterul documentar al expoziției, deși e prea general pentru scopurile sale. Filosoful Boris Buden și Hito Steyerl, producător de film documentar și scriitor, au contribuit la catalog cu un eseu intitulat *Matematica unui monument,* scris pe o statuie din Iași, înfățișînd o femeie cu o flamură în mînă, care îi surprinde pe turiștii ajunși în oraș și care a fost ridicată în 1977, la centenarul independenței României. Bucata de text, sumară și fragmentară, explorează schimbările de semnificație pe care le suferă un monument politic atunci cînd contextul istoric dispare. Autorii compară procesul cu o operație matematică: „Se ia o națiune – care, în ea însăși, reprezintă suma vieții ei istorice – și se adaugă diferite lucruri: democrație, piață, fericire, munca femeilor, glorie, inflație, altă națiune... etc. Simpla adunare este singura mișcare care mai poate avea loc într-un spațiu lipsit de istorie. Dacă nu crezi, întreabă următorul monument care-ți iese în cale".[5]

Ambasadorii culturali ai Bucureștiului, Dan și Lia Perjovschi, au încercat și ei să prezinte situația actuală a României. Dan Perjovschi, a cărui carieră internațională a luat amploare odată cu prezența sa la Bienala de la Veneția din 1999[6], comentează neîncetat evenimentele politicii mondiale[7] și anumite caracteristici ale modului în care funcționează lumea artistică la solicitarea permanentă a diverselor instituții artistice din întreaga lume. Expunînd cîteva dintre experiențele Arhivei de Artă Contemporană, care, datorită contactelor sale internaționale, a continuat să se dezvolte încă de la mijlocul anilor 1990, Lia Perjovschi a montat o linie temporală, cu scopul de a reconstrui modernismul central-european. Ea și-a prezentat, totodată, și hărțile mentale personale; de fapt, note legate de diverse tematici. O cercetare efectuată de către tînăra generație de artiști, grupul H.arta din Timișoara, este legată organic de munca Liei Perjovschi. Maria Crista, Anca Gyemant și Rodica Tache au

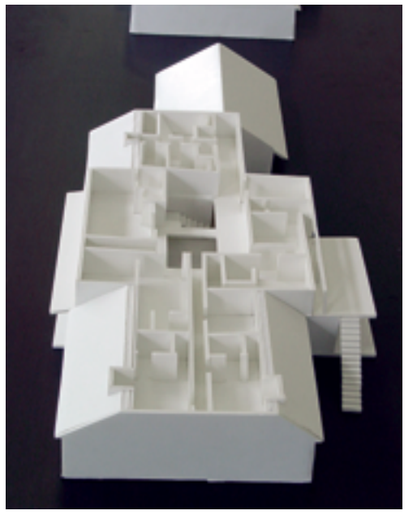




Jens Haaning
10 Periferic 7 Biennial catalogues sent to Africa, intervention, 2006, (Strategies of Learning), credit: Vector







Sean Snyder
Dallas Southfork in Hermes Land, Slobozia, Romania, 2001, installation, detail, (Strategies of Learning), credit: Vector

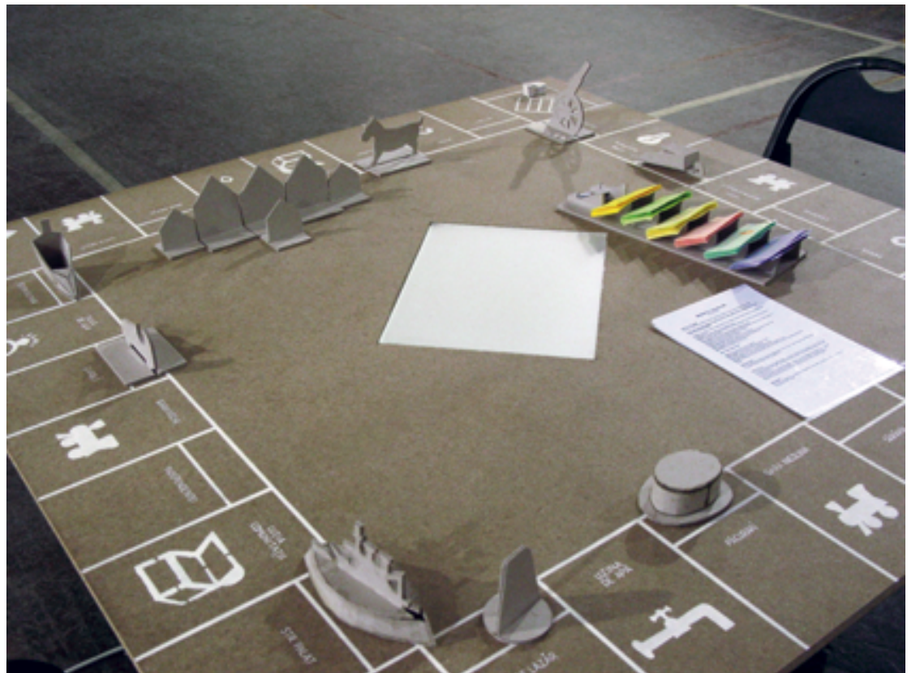
Latifa Echakhch
Sans titre (Les Etrangers), 2006, engravings on linoleum, (Strategies of Learning), credit: Vector



Mattias Olofsson
The Nude Ape, 2006, performance, (Strategies of Learning), credit: Vector







Big Hope
Commonopoly, 2004–2006, installation, work in progress (Why Children?), credit: Vector

organizat un workshop cu studenți ai Facultății de Arte din oraș despre principiile educației în artă și au inclus în catalog o mulțime de noțiuni concepute din perspectiva educației artistice, descriind conceptele fundamentale ale artei contemporane, ca, de pildă, modalități de a arhiva cunoașterea, conceptul de artă, feminismul sau critica instituțiilor.[8] Colegii de la Galeria Vector, organizatorul bienalei, au contribuit și ei, cu lucrări de arhivă, la cartografierea vieții artistice aflate în continuă schimbare din România. Matei Bejenaru și Cătălin Gheorghe au inițiat proiectul artistic și de cercetare VAD (Vector Art Data Bank) al Galeriei Vector, pentru a aduna proiecte artistice și forme instituționale întemeiate pe experiențe similare ale tranziției sociale și culturale. Această arhivă va face posibile cercetări comparative și, pe termen lung, va avea în vedere înființarea Centrului pentru Expertiză Artistică Regională.

Cartografiind viața orașului, artista finlandeză Laura Horelli (Berlin) a performat o cercetare intuitivă, caracteristică și altor lucrări ale ei. Ea a petrecut trei săptămîni la Iași și în discuțiile pe care le-a purtat a reușit să descopere unele din cele mai tipice personalități locale. Ana Blandiana, poeta de renume internațional, o figură importantă a rezistenței anticomuniste, și-a ridicat vocea în anii 1960 împotriva programelor privind controlul nașterilor. Împreună cu soțul său, Romulus Rusan, a înființat Memorialul Victimelor Comunismului și al Rezistenței într-o fostă închisoare din Sighet, pe care Comisia Europeană l-a clasat printre cele mai importante monumente ale Europei. Imaginile difuzate cu începutul documentînd viața orașului, ilustrează textul fragmentat al filmului lui Horelli. Datorită forței lor poetice suplimentare, lucrările americanului John Miller, care, în ultimii zece ani, a făcut fotografii în diferite orașe, între orele 12 și 14, au ceva în comun cu lucrarea amintită mai sus. Colecția prezintă instantanee ale vieții cotidiene din Berlin, Iași și din unele orașe americane. Luchezar Boyadjiev examinează efectele și limbajul vizual al globalizării și noului capitalism în diferite orașe în tranziție, ca, de exemplu, Sofia, Istanbul, Iași. Aceste abordări diferite datorate lui Horelli, Miller și Boyadjiev sînt interesante ca făcînd parte din același proiect, deși, uneori, ele se neutralizează vizual una pe cealaltă.

Creînd conceptul de auctorialitate multiplă, vienezele Irene și Christine Hohenbüchler au colaborat, în cursul anilor 1990, cu grupuri inapte din punct de vedere social, la diferite activități vizuale creative. Și la Iași, ele au angajat desenul de grup ca o dovadă a comunicării nonverbale. În cadrul unui workshop, ele i-au pus pe copiii de la o școală locală să-și deseneze propriile portrete, pe care le-au expus pe o instalație de lemn, printre desenele făcute de ele acelor copiii.

Țapțarap, performance-ul teatral al Nicoletei Esinencu (Republica Moldova), prezentat în seara deschiderii, trata despre chestiuni sociale particulare. Se poate ca spectatorii, nefamiliarizați cu textul moldovenesc, să fi interpretat spectacolul ca o lectură dramatică puternică, performată de actori furioși, răspîndiți prin mulțime. Textul piesei, cu cele trei părți, tipărit în catalog, se concentrează asupra lipsei de moralitate, a fanatismului religios care împiedică dezvoltarea și asupra chestiunilor legate de vulnerabilitate și dependență sexuală.

De ce copiii?, modulul organizat de Attila Tordai-S., curator din Cluj și redactor la revista *IDEA artă + societate,* reprezintă punctul de vedere al celui care cunoaște situația din interior.[9] În interpretarea mea, întrebarea din titlu se referă la faptul că situația copiilor din România ar putea oferi un punct de plecare pentru o descriere a situației sociale generale. Mediul intelectual de la *IDEA* a furnizat un suport teoretic lămuritor pentru subiectul ales de curator. Textele scrise de sociologi, critici și scriitori din Cluj, publicate în catalog și ca o anexă la revistă, introduc și examinează conceptul de *abandon,* înțeles ca un fenomen caracteristic atît indivizilor, cît și societății. Două dezbateri publice organizate în timpul primelor zile, cu participarea autorilor de mai sus, au ajutat la clarificarea teoriei puse în joc.

al mass culture by presenting – with the use of documents, newspaper articles and fragments of the film featuring Larry Hagman's visit to Romania – the history of a ranch, an imitation of the Southfork ranch which
a Romanian millionaire has built for himself.

In the exhibition assembled by Derieux, part of the projects appear as results of a cognitive process, while they sometimes tend to present their subject under an exotic light. Experienced explorers, the Dutch duo Bik van der Pol have targeted specific knowledge and have documented in a video and photo-installation a few characteristic local professions under the threat of disappearing, the most intriguing being that of the street umbrella mender. The installation of Moroccan Latifa Echakhch (Paris) bears refreshing formal appearance in a circle of mostly conceptual works. She had covered the space she had used with linoleum displaying texts and figures incised, according to the logics of technicality, in mirror writing. The illustrations are taken from Romanian avant-garde magazines. The artist explored these magazines when she learned that the members of the local art museum had thought Romania had no avant-garde art at all and considered emigrant artists of international fame to be not Romanians but members of the Jewish intelligentsia. The form of this work constructively completes its content because the inverted illustrations can only be interpreted if produced in print, a work to be done by the local art scene. Mattias Olofsson from Sweden presented a performance at the local Museum of Natural Sciences, the visual part of which was more interesting than its text: posted by the huge elephant-skeleton of the collection, the artist, dressed in the costume of the Lapp giant Stor Stina, a sensation in the first part of the nineteenth century, read out a text intended to "improve the world". He made the audience face their concept of "otherness", as they try to possess the unknown through collecting and exhibiting it – an endeavor at work in the creation of the modern world view and of natural science museums conceived to systematize and present various species, as well. By selecting the location for his performance and by wearing Stor Stina's costume, Olofsson revealed the museum as a cultural product.

The exhibition entitled *Social Processes*[3] and organized by curator Marius Babias[4] of Romanian origin (Berlin) and Angelika Nollert, curator of the Siemens Art Program in Munich, viewed the art scene from the outside as well, through "western" eyes. The concept borrowed from sociology reveals the documentary character of the exhibition, nevertheless it is too general for its purpose. The philosopher Boris Buden and the documentary film producer and writer Hito Steyerl have contributed to the catalogue with an essay entitled *The Mathematics of a Monument,* written on a public sculpture in Iași, the figure of a woman with a large band in her hand, which startles arriving tourists and which was erected in 1977 at the centenary of Romania's independence. The sketchy and fragmented text explores the changes of meaning a political monument undergoes when the historical context around it disappears. The authors compare the process to a mathematical operation: "One takes a nation – which is in itself a sum of its historical life – and adds different things: democracy, market, happiness, women's labor, glory, inflation, another nation... etc. Simple addition is the only movement that can still happen in a space without history. If you don't believe it, ask the next monument."[5]

Bucharest's cultural ambassadors, Dan and Lia Perjovschi, have also attempted to present the current Romanian situation. Dan Perjovschi, whose international career took ample rise with his presence at the 1999 Venice Biennial[6], restlessly comments the events of world politics[7] and the special characteristics of the art world at the continuous request of various art institutions around the world. Setting out from the experiences of the Archive of Contemporary Art, which owing to its international contacts has been growing ever since the middle of the nineteen-nineties, Lia Perjovschi has assembled a timeline intended to reconstruct Central-European modernism. She also pres-





Mircea Cantor
Ping Pang Pong, Championship, 2006, (Why Children?), credit: Vector



ents her personal mental maps; notes in fact related to various topics. A research effected by the young generation of artists, the Timişoara H.arta group is organically related to Lia Perjovschi's work. Maria Crista, Anca Gyemant and Rodica Tache have organized a workshop with highschool kids from the city on the principles of education in arts and have included in the catalogue a set of notions conceived from the point of view of artistic education, describing basic concepts of contemporary art, such as modalities to achieve knowledge, the concept of art, feminism or the critique of institutions.[8] The colleagues of Vector Gallery, the organizer of the biennial, have contributed to the mapping of the continuously changing Romanian art life with archive work as well. Matei Bejenaru and Cătălin Gheorghe have initiated the Vector Art Data Bank (VAD) art and research project, in order to gather art projects and institutional forms founded on similar experiences of social and cultural transition. This archive will make comparative researches possible and in the long run will allow for the establishment of the Center for Regional Artistic Expertise.
In mapping the life of the city, the Finnish artist Laura Horelli (Berlin) has performed an intuitive research characteristic of her other works as well. She spent three weeks in Iaşi and during the discussions she she discovered some of the most characteristic local personalities. Ana Blandiana, the poet of international fame used to be an important figure of the Resistance, she raised her voice against controlled children programs during the sixties. Together with her husband, Romulus Rusan, she established the Memorial of the Victims of Communism and of the Resistance in a former prison in Sighet, which the European Commission ranked among Europe's most important monuments. Slow-motion images documenting the life of the city illustrate the fragmented text of Horelli's film. Owing to their incidental poetic force, the works of the American John Miller, who for the last ten years has taken photographs between 12 and 2 p.m. in various cities, have something in common with the former work. The collection presents snapshots of everyday life in Berlin, Iaşi and in American cities. Luchezar Boyadjiev examines the effects and visual language of globalization and new capitalism in various cities in transition, such as Sofia, Istanbul, Iaşi. These different approaches from Horelli, Miller and Boyadjiev are interesting within the same project, nevertheless they sometimes visually neutralize each-other. Creating the concept of multiple authorship, Irene and Christine Hohenbüchler from Vienna collaborated with socially disabled groups in creative visual activities during the nineties. They have employed group-drawing as a token of non-verbal communication in Iaşi as well. Within a workshop they had the pupils of a local elementary school draw their own portraits and installed them upon a walk-in wooden structure along their own drawings made of the children in question.
Ţapţarap, the theatre-performance by Nicoleta Esinencu (Republic of Moldova), presented on the opening night, dealt with characteris-

În principal, Tordai a solicitat lucrări noi de la artiştii invitaţi şi a colaborat strîns cu ei. Mai multe proiecte au stabilit relaţii de lucru cu tineri localnici, opunînd diferite forme de învăţare şi de experienţă abandonului lor.
Grupul Big Hope a elaborat o variantă locală de *Commonopoly,* un joc bazat pe structuri economice alternative, care poate fi jucat la locul expoziţiei. Tineri localnici (de 14–16 ani) şi-au construit propriile reguli de joc, îmbogăţind astfel conceptele economice utopice aflate la baza lucrării. Aceste reguli au fost expuse pe o masă, în timp ce monitorul instalat în mijlocul ei expunea adolescenţii jucînd veseli jocul. *Campionatul de Ping Pang Pong* organizat în timpul expoziţiei de către Mircea Cantor (Paris) este şi el realizat în colaborare cu tineri localnici şi bazat pe un nou set de reguli: jocul este jucat la o masă de ping-pong echipată cu două fileuri. Ciprian Mureşan (Cluj) a creat o versiune prescurtată a piesei *Rinocerii* de Eugène Ionesco, citită de copii de 10–12 ani, care s-au identificat destul de bine cu personajele piesei, în ciuda dificultăţilor parţiale cu care s-au confruntat datorită dialogurilor absurde. Ionesco a scris această lucrare în 1959, despre rasism ca problemă ce se hrăneşte din conformism şi prejudecăţi: toată lumea, cu excepţia personajului principal, se transformă în rinoceri, ceea ce e totuşi prea puţin pentru a-l face să-şi schimbe părerile. Această folosire a textului poate trece, totodată, drept o educaţie ludică a tineretului.
Lucrările expuse reflectează şi asupra destinelor individuale determinate de societate. Instalaţia lui Elke Marhöfer (Berlin) constînd în diapozitive şi material sonor se bazează pe impactul obişnuit al textului şi imaginii. Imagini ale adolescenţilor imigranţi plimbîndu-se în jurul terenurilor de joacă se amestecă cu fotografii ale tinerilor defilînd pe străzile din Paris, în timp ce auzim fraze în franceză, germană şi engleză dintr-un dialog fragmentar. Dialogul, bazat pe *Ernesto* al Margueritei Duras, arată cum un puşti dintr-o familie de imigranţi este refractar cînd e vorba să frecventeze şcoala, întrucît aceasta ar însemna o ruptură cu părinţii şi cultura sa, fiindcă părinţii nu fac parte din noua cultură. *Mami,* filmul făcut de psihologul Hajnalka Bessenyei şi de artista Nita Mocanu, descrie situaţia socială a mamelor din România, unde modelul general al abordărilor este încă mai curînd paternalist.
Balthazar al Ioanei Nemeş este un produs aflat la graniţa dintre realitate şi imaginaţie, o poveste tristă despre imposibilitatea de-a înţelege, avînd ca personaje un uriaş şi somnoros iepure de jucărie şi pe posesorul acestuia, copilul Emil. Putem concepe această parabolă ca un model de experienţă pentru omul modern, „orfanul (fără de părinte al) propriei condiţii" (Adrian T. Sîrbu).
Învăţare colectivă, necesitatea de a ne înţelege reciproc şi dezideratul pentru comunităţile să se bazeze pe înţelegere au fost puse la lucru în fiecare din cele trei expoziţii, şi ele par, totodată, să creeze un viitor Bienalei *Periferic,* cu participarea a din ce în ce mai mulţi vizitatori din afara expoziţiei.

21 iunie 2006

Traducere de Andrei State şi Veronica Lazăr

Public Debate:
Abandoned Children. Parents in Abandonment, (Why Children?), photo: Laura Horelli



tic social issues. The foreign audience, unfamiliar with the Moldavian text, might have interpreted the show as a powerful dramatic reading performed by angry actors mingling with the crowd. The three-part text of the play, printed in the catalogue, focuses on the lack of morality, on religious fanatism hindering development and on issues of sexual defenselessness.
Why Children?, the exhibition organised by Attila Tordai-S, curator in Cluj and editor of *IDEA arts + society* magazine, represented the insider's point of view.[9] In my interpretation, the question in the title refers to the fact that the situation of Romanian children might offer a starting point to a description of the general social atmosphere. The intellectual background of *IDEA* provided a defining theoretical base for the subject chosen by the curator. Texts by Cluj sociologists, critics and writers published in the catalogue and as an annex to the magazine have introduced and examined the concept of *abandonment,* as a phenomenon equally characteristic of individuals and of society. Two open discussions organized during the opening days with the participation of the above authors have helped to clarify the theory at stake.
Tordai has mainly requested new products from the invited artists while he also collaborated with them. Several projects established working relations with the local youth, opposing various forms of learning and experience to their abandonment.
Big Hope have elaborated a local variant to *Commonopoly,* an earlier work, a board game based on alternative economic patterns, which can be played on the exhibition site. Local youth (14–16 of age) have made up their own rules to the game thus enriching the utopian economic concepts at the basis of the work. These rules were displayed on a table while the monitor installed in its midst displayed the teens cheerfully playing the game. The *Ping Pang Pong Championship* organized during the exhibition by Mircea Cantor (Paris) is also built

Hajnalka Bessenyei & Nita Mocanu
Mami, 2006, 41' DVD. (Why Children?), credit: Vector



Public Discussion:
Traces of Community. Media and Social Imaginary in Postcommunism, (Why Children?), photo: Laura Horelli



Note:

1. Matei Bejenaru a organizat prima Bienală *Periferic* în 1997, ca un festival de performance, care a crescut pînă la dimensiunile unei expoziții internaționale, al cărei prim curator străin a fost Anders Kreuger din Suedia, în 2003. Bejenaru este astăzi directorul bienalei, în timp ce galeria pe care o conduce, Vector, îndeplinește rolul de organizator al bienalei. A se vedea www.periferic.org. Iașiul, fosta capitală a Moldovei (situat în nord-estul României), nu și-a pierdut niciodată identitatea culturală specifică. Clădirile sale foarte vechi, casele fostei burghezii sînt mărturiile urbane ale trecutului clasei de mijloc din secolul al nouăsprezecelea. Orașul cu 400.000 de locuitori a găzduit prima universitate din România, în vreme ce astăzi funcționează la Iași șapte universități. Instituțiile culturale din oraș (Institutul Goethe, British Council, Institutul Francez), reprezentînd o legătură culturală cu lumea și posibilități variate de a învăța limbi străine, au sprijinit cu toate expoziția. Limba nu este o problemă la Iași, de la chelneri la copii, aproape toată lumea vorbește engleza.

2. Locații: Palatul Culturii și Galeria Cupola. Participanți: Sandy Amerio, Bik van der Pol, Valentin Carron, Latifa Echakhch, Jens Haaning, Pierre Joseph, Mattias Olofsson, Sean Snyder, Simon Starling, Andrei Ujică-Harun Farocki. Catalog: *Periferic 7* – International Biennial of Contemporary Art. *Focussing Iași. Strategies of Learning*. Ed. Florence Derieux, Iași, Polirom/Zürich, jrp Ringier, 2006.

3. Locație: Baia Turcească, Iași. Participanți: Luchezar Boyadjiev, Boris Buden, Nicoleta Esinencu, Andreea Faciu, H.arta, Christine și Irene Hohenbüchler, Laura Horelli, John Miller, Dan Perjovschi, Lia Perjovschi, Hito Steyerl. Catalog: *Periferic 7* – International Biennial of Contemporary Art. Focussing Iași. *Social Processes*. Ed. Marius Babias, Angelika Nollert, Editura Polirom, Iași/Revolver, Frankfurt am Main, 2006.

4. Babias a participat recent la constituirea cîtorva expoziții „new Europe"; vezi *The New Europe. Culture of Mixing and Politics of Representation*, 20 ianuarie – 24 aprilie 2005, Generali Foundation, Viena (curator asociat: Dan Perjovschi), și *Check-in Europe – Reflecting Identities in Contemporary Art* (cu curatorii Beral Madra, Marketta Seppälä, Veronica Wiman, Erno Vroonen), European Patentoffice, München, 18 mai – 13 iulie 2006. Marius Babias este curator al secțiunii *Identity Fusion*.

5. Vezi catalogul *Periferic 7* – International Biennial of Contemporary Art. *Focussing Iași. Social Processes*, p. 39.

6. Curator: Judit Angel, pavilionul găzduit de Dan Perjovschi și de grupul subReal.

7. Perjovschi și-a dezvoltat stilul său inconfundabil în calitate de comentator vizual al săptămînalului cultural-politic 22, publicat la București.

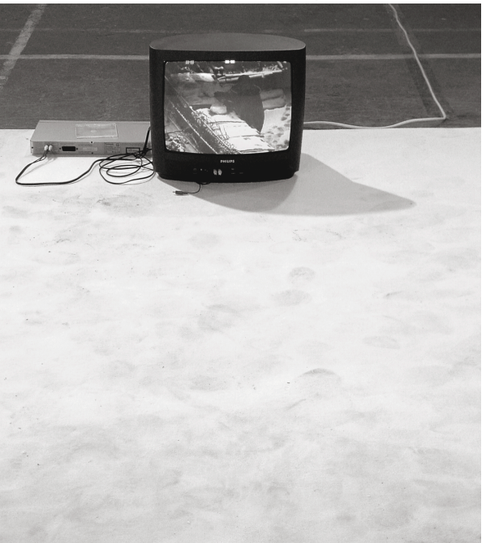
8. Din catalogul *About Art and the Ways We Look at the World* [Despre artă și felul în care privim lumea].

9. Locație: Sala Polivalentă a Universității de Arte „George Enescu" și alte locații. Participanți: Big Hope (Erhardt Miklós, Dominic Hislop, Elske Rosenfeld), Gabriela Vanga și Mircea Cantor, Ciprian Mureșan, Ioana Nemeș, Elke Marhöfer, Katya Sander, Nedko Solakov, Hajnalka Bessenyei și Nita Mocanu, Péter Szabó. Catalog: *Periferic 7* – International Biennial of Contemporary Art. *Focussing Iași. Why Children?* Ed. Timotei Nădășan, Attila Tordai-S., Cluj, Idea, 2006.

Ioana Nemeș
Balthazar, 2006, toy-sculpture, booklet, (Why Children?), credit: Vector



Gabriela Vanga & Mircea Cantor
The Snow and the Man, 2005, 10' DVD, (Why Children?), credit: Vector



on collaboration with local youth and on a new set of rules: the game is played at a ping-pong table equipped with two nets. Ciprian Mureșan (Cluj) created a shortened version of Eugène Ionesco's play, *Rhinoceros*, read out by children of 10–12 of age, who identified quite well with the characters in the play, despite their partial difficulties with the absurd dialogues. Ionesco wrote his play in 1959 on racism as an issue fed on conformism and prejudice: everybody except for the main hero turn into rhinos, which is still too little to make him change his views. This use of the text might also pass for a playful education of the young.
The exhibited works also reflect upon individual destinies determined by society. The installation by Elke Marhöfer (Berlin) consisting of slides and sound material is based upon the common impact of text and image. Images of immigrant teens hanging around on playgrounds mingle with photos of youth marching on Paris streets while we hear the French, German and English phrases of a fragmentary dialogue. The dialogue based on Marguerite Duras' *Ernesto* reveals how a kid of an immigrant family is reluctant to attend school because that would mean a break with his parents and culture, as his parents are not parts of the new culture. *Mami*, the film made by the psychologist Hajnalka Bessenyei and artist Nita Mocanu depicts the social situation of mothers in Romania where the general pattern of things is still rather paternalistic.
Balthazar by Ioana Nemeș is a product on the borderline of reality



Ciprian Mureșan
Rhinoceros, 2006, 25'13" DVD, (Why Children?), photo: Dan Acostioaiei

Elke Marhöfer
nowt/sooner, 2006, slide projections, sound, (Why Children?)





and imagination, a sad story on the impossibility of understanding featuring a huge, sleeping toy rabbit and its owner, the child Emil. We might conceive of this parable as a pattern of experience for modern man, "the parentless orphan of his own condition" (Adrian T. Sîrbu).
Collective learning, the urge to understand each-other and the wish for communities based on understanding are at work in each of the three exhibitions, while they also seem to provide a future for the Periferic Biennial with the participation of more and more visitors, outsiders to the exhibition.

June 21, 2006

Translated by Noémi László

Notes:

1. Matei Bejenaru organized the first *Periferic* Biennial in 1997 as a performance festival, which grew into an international exhibition the first foreign curator of which was Anders Kreuger from Sweden in 2003. Bejenaru is today director of the biennial while the gallery he leads, Vector Gallery performs the tasks of organizing the biennial. See: www.periferic.org. Iași (North-Eastern Romania), former capital of Moldavia, has never lost its characteristic cultural identity. Its long-standing buildings, villas are witnesses of the city's nineteenth century middle-class past. The city of 400,000 inhabitants hosted the first Romanian university, while seven universities function in Iași today. The cultural institutions in the city (Goethe Institute, British Council, French Institute), representing a cultural link to the world and varied opportunities for language learning, have all supported the exhibition. Language is not an issue in Iași, from waiters to children almost everybody speaks English.

2. Locations: Palace of Culture and Cupola Gallery. Participants: Sandy Amerio, Bik van der Pol, Valentin Carron, Latifa Echakhch, Jens Haaning, Pierre Joseph, Mattias Olofsson, Sean Snyder, Simon Starling, Andrei Ujică–Harun Farocki. Catalogue: *Periferic 7* – International Biennial of Contemporary Art. *Focussing Iași. Strategies of Learning.* Ed. Florence Derieux. Iași, Polirom/Zurich, jrp Ringier, 2006.

3. Location: Turkish Bath, Iași. Participants: Luchezar Boyadjiev, Boris Buden, Nicoleta Esinencu, Andreea Faciu, H.arta, Christine and Irene Hohenbüchler, Laura Horelli, John Miller, Dan Perjovschi, Lia Perjovschi, Hito Steyerl. Catalogue: *Periferic 7* – International Biennial of Contemporary Art. *Focussing Iași. Social Processes.* Eds. Marius Babias and Angelika Nollert. Iași, Polirom/Frankfurt am Main, Revolver, 2006.

4. Babias has recently participated in the establishment of several "new Europe" exhibitions; see *The New Europe. Culture of Mixing and Politics of Representation*, January 20 – April 24, 2005, Generali Foundation, Vienna (associate curator: Dan Perjovschi), and *Check-in Europe – Reflecting Identities in Contemporary Art* (with curators Beral Madra, Marketta Seppälä, Veronica Wiman, Erno Vroonen), European Patentoffice, Munich, May 18 – July 13, 2006. Marius Babias is curator for the section *Identity Fusion*.

5. See the Catalogue *Periferic 7* – International Biennial of Contemporary Art. *Focussing Iași. Social Processes*, p. 39.

6. Curator: Judit Angel, the pavilon hosted Dan Perjovschi and the subReal group.

7. Perjovschi has developed his unmistakable style as visual commentator of the 22 cultural-political weekly published in Bucharest.

8. From the catalogue: *About Art and the Ways We Look at the World.*

9. Location: Polyvalency of the "George Enescu" University of Art and other locations. Participants: Big Hope (Erhardt Miklós, Dominic Hislop, Elske Rosenfeld), Gabriela Vanga and Mircea Cantor, Ciprian Mureșan, Ioana Nemeș, Elke Marhöfer, Katya Sander, Nedko Solakov, Hajnalka Bessenyei and Nita Mocanu, Péter Szabó. Catalogue: *Periferic 7* – International Biennial of Contemporary Art. *Focussing Iași. Why Children?* Eds. Timotei Nădășan and Attila Tordai-S., Cluj, Idea, 2006.



Ilona Németh
Morning, 2004, image from the banner installation, photo: Claudia Martins, courtesy Bucharest Biennale & Pavilion magazine

BB2

Lucian Maier

Chaos: The Age of Confusion, Bienala București 2, 26 mai – 27 iunie; curator: Zsolt Petrányi

Între 26 mai și 27 iunie, Bucureștii au fost scena-suport a desfășurării celei de-a doua Bienale de Artă Contemporană (BB2), în cadrul căreia curatorul maghiar Zsolt Petrányi, critic de artă și profesor la Universitatea de Design din Budapesta, precum și director la Műcsarnok din capitala Ungariei, propune un concept expozițional (experimental) intitulat *Chaos: The Age of Confusion*. Referitor la tema bienalei, curatorul subliniază faptul că *haosul* trebuie acceptat ca fiind o modalitate personală de a observa și experimenta cotidianul, nu un construct cosmologic (filosofico-științific).

Zsolt Petrányi mizează în acest proiect pe ideea că înțelegerea unui fenomen sau a unei stări poate fi mijlocită printr-o multitudine de rostiri, una dintre cele mai potrivite modalități de a exprima un fenomen fiind tocmai cea în care înseși imaginile lumii prezente în fotografii, filmări sau instalații ale unor întîmplări (reale) devin fonemele articulării lingvistice. Privind harta bienalei, ceea ce atrage atenția este distribuția spațiilor de expunere, în așa fel încît acoperă aproape întreaga suprafață a orașului: Centrul Național pentru Dans, aflat în clădirea Teatrului Național, Muzeul Național de Geologie, Muzeul Național al Literaturii, Facultatea de Biologie și serele Grădinii Botanice, Audi ArtRoom, zona pentru skateboard amenajată în parcul Herăstrău sau South Shop. Pentru a urmări întregul desfășurător al evenimentului, este necesară o traversare a Bucureștilor, astfel fiind descoperit mediul real corelat conceptului expozițional. Fiecare punct al bienalei dezvăluie o fațetă a expoziției, iar ansamblul detaliilor prezente în numeroasele puncte ale evenimentului poate fi privit și ca o posibilă lectură (critică) a realității socio-politice sau urbane.

Structura exponatelor bienalei este organizată pe trei linii: fotografie, instalații ce redimensionează spațiile-amfitrion și proiecte gîndite într-o relație de reciprocă subminare cu spațiile de expunere. Fotografia a fost concentrată expozițional în Centrul Național pentru Dans și a chestionat relația dintre realitatea unei prezentări și fabricarea unei realități, prin situarea discuției în teritoriul *media*. Altfel spus, cum devine

LUCIAN MAIER este doctorand în filosofie la Cluj-Napoca (UBB), cu o teză despre diferențele de limbaj din cadrul genurilor filmice.

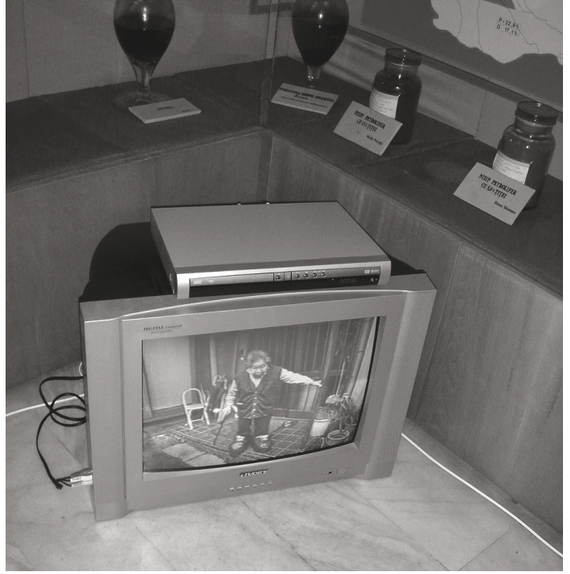
BB2
Lucian Maier

Chaos: The Age of Confusion, Bucharest Biennale 2, May 26 – 27 June; curator: Zsolt Petrányi

Between the 26th of May and the 27th of June Bucharest was the place of the second Biennial of Contemporary Art (BB2), within the framework of which the Hungarian curator Zsolt Petrányi, art critique and professor at the University of Design from Budapest, as well as director of the Műcsarnok from the capital of Hungary, proposes an (experimental) expositional concept entitled: *Chaos: The Age of Confusion*. Regarding the theme of the biennial, the curator underlines the fact that *chaos* must be accepted as a personal way of observing and experimenting the daily, not as a cosmological (philosophic-scientific) construct. Zsolt Petrányi stakes in the project on the idea that the understanding of a phenomenon or of a mood can be facilitated through a multitude of speakings, one of the most appropriate ways for expressing a phenomenon being exactly the one in which the very images of the world present in pictures, videos or installations of events (real ones) become the of linguistic articulation. Looking at the map of the biennial, what draws attention is that the distribution of the expositional spaces is such that it covers the quasi-entire surface of the city: The National Centre for Dance located in the building of the National Theatre, the National Geology Museum, the National Museum of Literature, the Faculty of Biology and the greenhouses of the Botanical Gardens, Audi ArtRoom, the skateboarding area arranged in the Herăstrău Park or South Shop. In order to follow the entire programme of the event, a crossing of Bucharest is required, so uncovering the real environment that is correlated with the expositional concept.

Each point of the biennial reveals an aspect of the exhibition, and the whole assembly of the details located in the numerous spots of the event can be regarded as a possible (critical) reading of the socio-political or urban reality.

LUCIAN MAIER is a PhD candidate in philosophy in Cluj-Napoca (UBB) with a study on the linguistic differences in film genres.



Tatsumi Orimoto
Art Mama (Small Mama + Big Shoes), performance-video, 25', 2000, courtesy Bucharest Biennale & Pavilion magazine



Attila Stark
The Brown Ship of Two Drunken Cooks, graffiti/photography, 2006, image from the drawings in the city, courtesy Bucharest Biennale 2 and Pavilion magazine



Wang Qingsong
Competition, photography, various dimensions, 2004, courtesy Bucharest Biennale & Pavilion magazine



The structure of the exhibits of the biennial is organised upon three lines: photography, installations that reshape the spaces in an amphitryon-like fashion, and projects thought in a relationship of reciprocal undermining with the exhibitional spaces. Photography was concentrated in terms of exhibitions at the National Centre for Dance and questioned the relationship between the reality of a presentation and the making of a reality, through locating the discussion in the media territory. In other words, how the concept becomes reality. The artists present in the gallery tried to catch the degradation of some spaces immediately after being built (Pedro Motta), the iconic internationalization of an armed conflict spatially limited (Wang Qingsong) or the possibility that precisely the disorder and precariousness of an urban space become the signs of falling in love (ironically?) with the respective area (Attila Stark). As far as the installations that propose approaches and meanings different from those specific to the places chosen as support of the exposition, important becomes the perception of the artist upon the space the exhibit is set in. Through this type of intervention, the artist highlights the relationship between the artistic concept and the referential *reality,* in the relationship between the two poles becoming visible the transformation of reality into concept. The projects related to certain chosen points of Bucharest represent, quantitatively, the most extended part of the exhibition and mostly consist of video works. They offer various examples of the way in which the general theme of the biennial can be found in distinct cultural areas. This part of the event can be looked at as a detailing, a discursive exposition of the curatorial concept.

The choice of the theme of the biennial, *chaos,* is motivated in the context of Bucharest by the form through which the planning of the city is signalised: a mixture of different stiles-one belonging to the end of the 19th century, the other specific to the inter-war period, another promoted during communism starting with the seventies – which, in the opinion of the curator, are an example of what happens when several different ideas about what urban planning should be overlap, a testimony of the *chaos* produced in an *Era of Confusion*.

In order to express his curatorial concept, Zsolt Petrányi makes use, to a large extent, of young artists, names that do not yet have a strong sonority on the international scene of the kind, and tries to arrange the spaces of exhibition in such a manner that the visitor is constantly confused, so that he can experience the crossing of an Era of Confusion:



El Perro
Democracia, objects & video, 7'53", 2005,
courtesy Bucharest Biennale & Pavilion magazine



János Fodor
First Impressions of the World, photography, various dimensions, 2006,
courtesy Bucharest Biennale & Pavilion magazine



Kátia Lombardi
Untitled, photography, various dimensions, 1996/1997,
courtesy Bucharest Biennale & Pavilion magazine

Rainer Ganahl
Bicycling Bucharest, video, 22', 2006,
courtesy Bucharest Biennale & Pavilion magazine





Kátia Lombardi
Untitled, photography, 1996/1997,
courtesy the artist, Bucharest Biennale and Pavilion magazine



Erik Binder
Plastic Bag Kung-Fu, video, 1'45", 2004,
courtesy Bucharest Biennale & Pavilion magazine

conceptul realitate. Artiștii prezenți în galerie au căutat să surprindă degradarea unor spații imediat după construire (Pedro Motta), internaționalizarea iconică a unui conflict armat limitat zonal (Wang Qingsong) sau posibilitatea ca tocmai dezordinea și precaritatea unui spațiu urban să devină semnele unei îndrăgostiri (ironice?) de zona respectivă (Attila Stark). În ceea ce privește instalațiile care propun apropieri și sensuri diferite de cele specifice locurilor alese ca suport al expunerii, importantă devine percepția artistului asupra locului în care exponatul este montat. Prin acest tip de intervenție, artistul evidențiază legătura dintre conceptul artistic și referentul *realitate,* în relația dintre cei doi poli devenind vizibilă transformarea realității în concept.
Proiectele legate de anumite puncte alese ale Bucureștilor reprezintă partea cea mai întinsă cantitativ a expoziției și constă predominant în lucrări video. Ele oferă diverse exemple ale felului în care tema generală a bienalei poate fi găsită în zone culturale distincte. Această parte a evenimentului poate fi privită ca o detaliere, o expunere discursivă a conceptului curatorial.
Alegerea tematicii bienalei, *haos*ul, este motivată în context bucureștean de forma sub care este reperabilă urbanistica orașului: o mixtură de stiluri diferite – unul aparținînd sfîrșitului de secol XIX, altul specific perioadei interbelice, altul promovat în comunism începînd cu anii '70 –, care, în opinia curatorului, sînt un exemplu a ceea ce se petrece atunci cînd mai multe idei diferite asupra a ceea ce trebuie să fie o organizare urbanistică se încalecă reciproc, o mărturie a *haos*ului produs într-o *Eră a Confuziei*.
Pentru a-și exprima conceptul curatorial, Zsolt Petrányi apelează în mare măsură la artiști tineri, nume neavînd încă o mare rezonanță pe scena internațională de gen, și caută să amenajeze spațiile expoziționale astfel încît vizitatorul să fie constant zăpăcit, să resimtă intens traversarea unei Ere a Confuziei: alege locuri în care există un grad ridicat de ordine internă, dat și de proveniența lor dinspre știință (Muzeul de Geologie, Muzeul Literaturii), pe care le destabilizează prin montarea unor lucrări care prezintă situații haotice sau stări și evenimente confuze; ridică semne de întrebare asupra unor locuri destinate relaxării, dar care sînt prinse într-un peisaj urban care anulează ideea de destindere (o centrală de cartier se înalță peste Grădina Botanică).
Lucrarea video *Plastic Bag Kung-Fu* a slovacului Erik Binder prezintă ușurința cu care un bărbat reușește să jongleze cu cîteva pungi de plastic, într-un interior aparent părăsit. În aer liber, aceeași încercare apare ca fiind aproape imposibilă, facilul mișcărilor interioare se transformă într-un supliciu în exterior, iar jongleria asemănătoare spectacolului de circ apare acum ca o adevărată luptă desprinsă dintr-un curs de arte marțiale. Curatorul optează pentru acest film pentru că, în opinia sa, exprimă o modalitate de împotrivire la haos (ieșirea în aer liber): creația artistică – un act al singurătății, o evadare din realitate, o iluminare personală (scena din interior).
Performance-videoul lui Tatsumi Orimoto, *Art Mama (Small Mama + Big Shoes)* vorbește despre dezechilibrul pe care l-ar putea introduce la nivel individual o schimbare impusă din exterior, fie că este vorba de handicapul adus de vîrsta înaintată, fie că este vorba de o obligație impusă de un semen. În film vedem cum o bătrînică încalță niște pantofi imenși, probabil din lemn, și este nevoită să își facă drumurile prin curte sau pînă în parc. Deși ne-am aștepta să capoteze sau măcar să cedeze în noile condiții, vedem cum personajul își continuă ușor calea, mecanic aproape, însoțind mișcările picioarelor cu un continuu plescăit specific vîrstei a treia, ca semn al unei accentuate degradări corporale, dar putînd fi acceptat și ca semn al unei sfidări, o situare în registrul ironiei.
În *Era Confuziei,* Sebastian Moldovan este prezent cu un film confuz. Rămas prizonierul unor revolute afirmații de jurnal de călătorie, artistul afișează (moralizator),



Eduard Constantin
Living in the West – Neighbours, interactive video,
2004, courtesy Bucharest Biennale
& Pavilion magazine



Cătălin Rulea
30s, video, 24'07", 2004/2005,
courtesy Bucharest Biennale & Pavilion magazine

Janek Simon
Departure, computer animation, 6'44", 2003,
courtesy Bucharest Biennale & Pavilion magazine





Sebastian Moldovan
The Paris, intervention in public space, performance, video (7'30"), photography, 2005/2006,
courtesy Bucharest Biennale & Pavilion magazine

în diverse zone dubioase ale Bucureștilor, o tablă de circulație care menționează ieșirea din Paris. O critică a faptului că Bucureștii și-au pierdut caracterizarea interbelică de „mic Paris".
O captivantă suită de videouri înfățișînd experimentări/întîlniri personale cu haosul care creează confuzie găsim în filmele lui Cătălin Rulea, Janek Simon, Rainer Ganahl și Eduard Constantin. Un video interesant propune Cătălin Rulea, *30,* un excelent montaj de opt secvențe, în fiecare dintre ele fiind prinsă o clipă, un tremur, o scuturare, fiecare cadru fiind apoi repetat, extins, resemnificat, în special prin sublinierea sonoră adăugită a unei anumite părți a întregului filmat. Ceea ce rezultă este o nouă teorie a relativității, o teorie născocită de autor. Eduard Constantin este prezent în bienală cu un video interactiv, *Living in the West – Neighbours,* un act voyeuristic unde sînt filmate scene petrecute în balcoanele aflate în blocul de vis-à-vis, momente din viețile vecinilor de stradă. Interfața filmului prezintă blocul care este *spionat*. Cu ajutorul unei telecomenzi, vizitatorul expoziției are posibilitatea de a selecta balconul care-i stîrnește interesul. *Departure* este o animație computerizată în care, rînd pe rînd, turnurile celor șase biserici care susțin nucleul conservator al Cracoviei, impregnat de catolicism, se ridică de la sol precum navele misiunilor spațiale. Animația de 7 minute a lui Janek Simon, un punct forte al expoziției, este o prezentare acidă a stării spirituale dintr-o anumită zonă a Poloniei, o stare a cărei *greutate* poate modifica definitiv arhitectura orașului. În performance-ul *Bicycling Bucharest,* Rainer Ganahl se plimbă cu bicicleta în sensul invers traficului bucureștean, fără a ține mîinile pe ghidon. Din perspectiva ghidonului, observăm intensitatea traficului, vedem crescînd Casa Poporului (spre ea se îndrepta) și auzim zgomotul asurzitor al motoarelor mașinilor. Este un film ce face parte dintr-un proiect ce cuprinde ieșiri cu bicicleta și prin New York, Hong Kong, New Orleans sau Tokio, fiecare oferind imagini din care reiese amestecul de monumental, grotesc și sărăcăcios, pe fondul unui trafic infernal sau în absența oricărei circulații, aceste elemente opuse fiind deopotrivă caracteristici ale marilor metropole.
Muzeul Național al Literaturii a găzduit două lucrări video înfățișînd tipuri de reacții ce pot apărea într-un spațiu (urban) supraaglomerat. Aya Tsukioka, în *Hide and Seek,* prezintă neajunsurile unor zone urbane invadate nu de oameni, ci de automate cu băuturi răcoritoare. Nevoia de protecție, noile arhitecturi stradale, alienarea sînt problemele chestionate de artista japoneză. Aceleași idei sînt aduse în discuție și de filmul Ilonei Németh, *Morning*. O femeie îndeplinește banalitățile fiecărei zi: ia micul

he chooses places where there is a high degree of internal order, also due to their deriving from the area of science (The Geology Museum, The Literature Museum), which he destabilizes through the assembling of some works that present chaotic situations or confusing moods and events; he raises question marks about places meant for relaxation, but that are caught in an urban landscape that annuls the idea of relaxation (a neighbourhood power plant raises over the Botanical Gardens).
The video work *Plastic Bag Kung-Fu* of the Slovak artist Erik Binder presents the ease with which a man succeeds in juggling a few plastic bags in an apparently deserted interior. Outdoors, the same move appears as almost impossible, the ease of the interior movements turns into an exterior torture, and the juggling similar to the circus show now appears as an authentic fight belonging to a martial arts course. The curator opts for this movie because he believes it expresses a way of opposing chaos (the outdoors exit): the artistic creation – an act of loneliness, an escape from reality, a personal enlightening (the interior scene).
Tatsumi Orimoto's video performance, *Art Mama (Small Mama + Big Shoes)* talks about the imbalance that could be introduced on an individual level by a change imposed from the exterior, may that be the handicap brought by the old age, or a change imposed by a fellow. In the movie we can see how an old lady puts on a pair of huge shoes, probably wooden ones, and has to walk through the yard or to the park. Although we would expect her to capsize or at least to surrender under the new conditions, we can see how the character easily follows its way, almost mechanically, accompanying the movements of the legs with a continuous champing specific to the old age, as a sign of an accentuated corporal degradation, but that could also be accepted as a sign of defiance, a positioning in the registry of irony.
In *The Era of Confusion,* Sebastian Moldovan is present with a confuse film. Left prisoner to revolute travel diary statements, the artist displays (moralistically), in various dubious areas of Bucharest, a traffic sign that mentions the exit from Paris. A critique of the fact that Bucharest has lost its inter-war characterization of "little Paris".
An enthralling series of videos presenting experimenting/personal encounters with chaos that creates confusion can be found in the movies by Cătălin Rulea, Janek Simon, Rainer Ganahl and Eduard Constantin. An interesting video is proposed by Cătălin Rulea, *30s,* an excellent montage of eight sequences, in each of them being caught an instant, a tremble, a shudder, each frame then being repeated, extended, resignified, especially through the sonorous added underlying of a certain part of the filmed whole. This results in a new theory of relativity, a theory invented by the author.
Eduard Constantin is present in the biennial with an interactive video, *Living in the West – Neighbours,* a voyeuristic act in which scenes taking place in the balconies from the vis-à-vis block of flats, moments from the lives of the street neighbours are filmed.
The interface of the movie presents the block of flats that is *spied out*. By the help of a remote control, the visitor has the possibility of selecting the balcony that draws his/her attention. *Departure* is a computerized animation in which, in turns, the towers of the six churches that sustain the conservative nucleus of Cracow, impregnated by Catholicism, lift from the ground as space ships taking part in space missions. The seven-minute animation by Janek Simon, one of the strong points of the exhibition, is an acid presentation of the spiritual state from a certain part of Poland, a state of a *weight* that could definitively modify the architecture of the town. In the performance *Bicycling Bucharest,* Rainer Ganahl rides a bicycle in a reversed direction from the traffic in Bucharest, without holding his hands on the handle bar. From the perspective of the handle bar we observe the intensity of the traffic, we see growing House of the People (towards which he is heading) and we hear the deafening sound of the car engines. It is a movie that is part of a project that includes rides by bicycle through New York, Hong Kong,

Ioana Nemeș
Monthly Evaluation Project, installation, 2006, photo: Claudia Martins,
courtesy Bucharest Biennale & Pavilion magazine



dejun citind un ziar, iese în oraș la cumpărături, se întoarce acasă. Numai că nu o face singură, ci însoțită – păzită sau răpită? – de doi bărbați cu cagule și arme. Frapantă este lipsa de reacție a celor de pe stradă sau din magazin. Fie că cei doi bărbați sînt gărzile personale ale femeii, fie că sînt răpitorii ei, toți cei care trebuie să-i fi observat în afara apartamentului ei se comportă ca și cum ar fi martorii unei întîmplări obișnuite.
Grădina Botanică a găzduit două importante lucrări, *Decorative Chaos,* desenul lui Dan Perjovschi, și instalația Ioanei Nemeș, *Monthly Evaluation Project*. Pe peretele exterior al serei din Grădina Botanică, minimalistul Dan Perjovschi desenează o cronică a vieții postrevoluționare a capitalei. Elementele politice, economice sau starea de spirit a vulgului prezente pe peretele-*ecran* al serei sînt recunoscute prin textele pe care le rostesc personajele (anonime) desenate, toate constituind o veritabilă dare de seamă plină de umor asupra spațiului social bucureștean din ultimii 15 ani. Dan Perjovschi este prezent în bienală și cu o placă de skateboard desenată în cadrul aceluiași proiect artistic. Desenul de pe placă prezintă două ipostaze ale aceluiași semn indicat de o mînă, semnul *fuck you* (degetul mijlociu ridicat), dar care, venind dinspre două medii diferite (ceasul Rolex așezat pe mîna B), sînt diferit receptate. O trimitere la politic, la predominantul muzical autohton sau la omul

New Orleans or Tokyo, each offering images from which the mix of monumental, interlaced with the grotesque or the poor emerges, having as a background an infernal traffic or the absence of any circulation, these opposing elements being both characteristics of the great metropolises.
The National Literature Museum hosted two video works presenting types of reactions that can appear in an overcrowded (urban) space. Aya Tsukioka, in *Hide and Seek,* presents the shortcomings of urban areas invaded not by humans but by automatons with refreshments. The need for protection, the new street architectures, the alignment, are problems questioned by the Japanese artist. The same ideas are brought into discussion by Ilona Németh's movie, *Morning*. A woman fulfils the every day triteness: she has breakfast while reading a newspaper, she goes out for shopping, she returns home. Just that she does not do it alone, but accompanied by two men – protected or kidnapped? – with head covers and weapons. What is shocking is the lack of reaction of those on the street or in the shops. May the two men be the personal guards of the woman, or her kidnappers, all those who must have noticed them outside her apartment are acting as if they were the witnesses of an ordinary event.
The Botanical Gardens hosted two important works, *Decorative Chaos,* Dan Perjovschi's drawing, and the installation by Ioana Nemeș, *Monthly Evaluation Project*. On the exterior wall of the green-



Dan Perjovschi
Decorative Chaos, wall drawing, 2006, photo: Dan Perjovschi

de rînd. Fiecare arată celuilalt același semn... însă unii s-au îmbogățit făcînd-o.
Instalația Ioanei Nemeș a fost situată la etajul I al Facultății de Biologie. Instituția se află în interiorul Grădinii Botanice, în spatele ei ridicîndu-se înaltele turnuri de evacuare ale unei centrale de cartier. Ceea ce remarcăm dintru început este puternicul contrast între spațiul cenușiu al coridoarelor facultății și bogăția coloristică pe care o presupune activitatea științifică pe care o găzduiește. Același contrast îl subliniază și instalația-jurnal a Ioanei Nemeș: într-un avizier din lemn ros de trecerea timpului, dar bine sigilat într-o carcasă de sticlă, o serie de cărți de biologie sînt îmbrăcate în hîrtie colorată. Pe cărți sînt înscrise notații și evaluări sub forma unor diagrame PowerPoint, unde fiecărei zi îi este asignată o culoare și îi este asociată o evaluare cu ajutorul semnelor matematice +, – sau =. În noua lor înfățișare, cărțile rezumă sentimentele artistei legate de anumite circumstanțe datate precis. Prin felul în care își notează trăirile cotidiene, Ioana Nemeș caută să găsească instanța care să structureze lunecarea vieții, astfel încît să poată oferi un răspuns posibilității sau imposibilității de a realiza o (auto)evaluare obiectivă a emoțiilor, stărilor sufletești sau a conștiinței.
Prin solida legătură între conceptul artistic pe care-l propune curatorul Zsolt Petrányi și realitatea pe care o sondează, prin caracterul militant al expoziției, prin sublinierea sau discutarea unor importante fragmente ale vieții socio-politice locale și prin opțiunea realizatorilor de a aduce în prim-plan în mare măsură artiști tineri, Bienala de Artă Contemporană de la București se remarcă și se individualizează în peisajul evenimentelor de acest gen. Însă tocmai din această puternică ancorare în universul local, dublată de dorința de a-și păstra această identitate, poate veni o anumită dificultate în viitor: riscul de a cădea într-o recurență stînjenitoare.

house from the Botanical Gardens, the minimalist Dan Perjovschi draws a chronicle of the post-revolutionary life of the capital.
The political elements, the economic ones or the state of spirit of the rabble present on the *screen*-wall of the greenhouse are recognised through the texts uttered by the (anonymous) characters drawn, all constituting a veritable report full of humour about the social space from the last 15 years of Bucharest. Dan Perjovschi is also present in the biennial with a skateboard drawn as part of the same artistic project. The drawing on the board represents two hypostasis of the same sign indicated by a hand, the *fuck you* sign, but which, coming from two different environments (the Rolex watch placed on hand B), are differently intercepted. A reference to the political, to the prevailing autochtonous music or the common person. Each shows to the other the same signt but some have become rich doing it.
Ioana Nemeș's installation was located at the first floor of the Faculty of Biology. The institution is located inside the Botanical Gardens, behind it rising the high evacuation towers of a neighbourhood plant. What we notice from the very beginning is the strong contrast between the grey space of the corridors of the faculty and the colour richness implied by the scientific activity it hosts. The same contrast is emphasised by the diary-installation of Ioana Nemeș: on a notice board of wood gnawed by the passing of time, but well sealed in a glass frame, a series of biology books are covered in coloured paper. On the books there are notes inscribed and evaluations under the form of PowerPoint diagrams where to each day a colour is assigned and an evaluation associated by the help of the mathematical signs +, –, =. In their new appearance, the books resume the feelings of the artist related to some precisely dated circumstances. Through the way in which she marks her daily feelings, Ioana Nemeș searches to find the authority that could structure the passing of life, so that she can offer an answer to the possibility or impossibility of making an objective (auto)evaluation of emotions, feelings or conscience.
Through the solid link between the artistic concept proposed by the curator Zsolt Petrányi and the reality explored, through the militant nature of the exhibition, through the emphasising or the discussing of some important fragments of the local socio-political life and through the opting of the organizers of bringing into the foreground to a great extent young artists, the Contemporary Art Biennial from Bucharest distinguishes and individualizes the landscape of such type of events. But precisely because of this strong anchoring in the local universe, doubled by the wish of maintaining this identity, could result a certain difficulty in the future: the risk of falling into an embarrassing recurrence.

Translated by Natalia Buier

Gravitație

Tijana Stepanović

Coolhunters, Youth Cultures between Media and the Market,
Műcsarnok, Budapesta, 23 martie – 28 mai

Înainte de toate, să remarcăm ceva ce curatorii expoziției *Coolhunters* par să fi scăpat din vedere – un lucru care constituie, de altfel, însăși esența acestei expoziții: ce înseamnă *cool,* în calitate de concept, în istoria culturii?
Conceptul de cool reprezintă o anumită atitudine indiferentă, chiar un stil de viață, un mod explicit de a te opune fenomenelor dominante, exprimat în lumea și în comportamentul psihic și fizic al individului. În ce privește originile sale, el e asociat cu cultura afro-americană, în cadrul căreia atitudinea cool era singurul mijloc de a-ți păstra demnitatea, cîteodată chiar singurul mijloc posibil de supraviețuire. Era, de obicei, o rezistență față de putere, manifestată printr-o inepuizabilă pasivitate imobilă – de fapt, tocmai în asta îi stătea forța și tocmai de aceea ea le părea amenințătoare celor care exercitau puterea.[1]
Cu toate acestea, astăzi, a fi cool a devenit rezultatul unei produceri, el poate fi produs, învățat, cumpărat pe bani gheață. Această metamorfoză a fenomenului cool este, într-un fel, paradoxală, de vreme ce în acest proces el și-a pierdut însăși natura sa proprie. De îndată ce începe să aparțină curentului dominant, a fi cool încetează să mai fie cool. Totuși, vînătorii de atitudini cool *[coolhunters]* și următorii de trenduri *[trendspotters]* sînt ocupați, în laboratoarele viitorului, cu vînarea și cu prezentarea prăzii, cît de curînd posibil, pe piață, chiar dacă prin aceasta ei o privează de însuși caracterul său de cool, în timp ce se află mereu în căutarea unor noi trenduri cool. A fi cool este, de fapt, o fata morgana a pieței, căci această vînare a sa tot mai accelerată își declanșează propriile schimbări și, totodată, schimbările de pe piață.
Acest proces este reflectat cel mai bine în lucrarea video *Getaway*. Rolul imaginilor demarajelor *[getaway shots]* este acela de a documenta încălcarea în cel mai înalt grad a unui număr tot mai mare de reguli, în timp ce se conduce cu viteză excesivă, îndemnînd fanii genului să încalce un număr și mai mare de reguli, la o viteză și mai mare.
Cum e posibilă dezvoltarea unei identități coerente și congruente, a unei personalități autonome și a autocontrolului, pe această scenă aflată permanent în schimbare, unde interesul principal al pieței este acela de a forma un grup de consumatori nesăbuiți, care să cumpere bucuroși elemente prefabricate ale unei identități artificiale? Ei scormonesc cu bucurie printre chestiile cool, în timp ce a fi cool și *bucuros* totodată este, în sine, un oximoron, o neînțelegere totală a esențialului.
Personajele din lucrarea *Jumpers* a lui Nevin Aladag sînt victime ale acestei neînțelegeri, și totuși există ceva reconfortant în sentimentul lor de eliberare, o senzație sporită de excelenta plasare a acestor forme de mari dimensiuni mult deasupra capetelor vizitatorilor. Majoretele lui Catrine Val trăiesc și ele într-o totală neînțelegere a propriilor lor persoane, în timp ce lucrarea video are, probabil, un încă și mai important punct de pornire: accelerarea efectuată de societatea bunăstării, prăpastia care se adîncește între dezvoltarea corporală timpurie și maturizarea tîrzie a personalității, unul dintre cei mai serioși factori care cauzează probleme tinerilor de astăzi. Această observație l-a condus pe Jürgen Teller la crearea seriei sale intitulate *Go-Sees*. Cîteva sute de adolescente au răspuns la anunțul lui Teller, realizat în stilul agenților de modeling, și artistul le-a fotografiat pe aceste fete slăbuțe și speriate în timp ce încercau, stîngace, la ușa sa, să le imite pe modele în diferite postúri, cu speranța că ar putea deveni, în cele din urmă, niște Kate Moss ale secolului XXI. Teller a făcut toate fotografiile din același unghi, ignorînd personalitatea acestor fete, în același fel în care o face, de fapt, atît de crud, media. Cu toate acestea, în aceste imagini, temerile, speranțele și emoțiile acestor *copii* izbesc cu o forță elementară, încît aproape că le poți auzi bătăile inimii, simți atingerea rece a mîinilor lor tremurătoare, cu care tocmai au sunat la ușa unui om cu totul și cu totul străin. Potențialul său emoțional și obiectivitatea sa fără milă transformă *Go-Sees* în cea mai mișcătoare și mai cathartică lucrare a expoziției.
Piața este, practic, interesată să prelungească pubertatea socială, care oferă mai multe posibilități fără să ceară asumarea vreunei responsabilități față de consecințe, după cum susține, în *Allnighter,* unul dintre organizatorii zilei de 1 Mai: fiecare decide, pe cont propriu, ce să facă. Totuși, nimeni nu menționează faptul că libertatea de ale-

TIJANA STEPANOVIĆ este critic de artă, pedagog și doctorand în filosofia artei. Din 2006 este coordonator de programe la Agency for Contemporary Art Exchange, Budapesta.

GRAVITATION
Tijana Stepanović

Coolhunters, Youth Cultures between Media and the Market,
Műcsarnok, Budapest, March 23 – May 28

Let us, above all, remark something – otherwise this is the very core of this exhibition – the curators of *Coolhunters* seem to have overlooked: what does *cool* as a concept in cultural history stand for?
The concept of cool is a certain stoical attitude, even lifestyle, an explicit way to oppose mainstream phenomena, expressed in the psychic and physical world and behavior of the individual. Regarding its origins, it relates to the Afro-American culture, within which cool used to be the only possible means for preserving one's dignity, sometimes even the only possible means for survival. It used to be a resistance in relation to power manifested through motionless passivity impossible to buy out – actually this is where its strength resided and this is why it appeared as threatening to those who exercised power.[1]
Nevertheless cool has become a product by now, it can be produced, learned, purchased for cash. This metamorphosis of the cool is paradoxical in a way, as it has lost its very inherent nature in the process. As soon as it becomes mainstream, cool stops to be cool any more. Still, coolhunters and trendspotters are occupied in the laboratories of the future to hunt and present their prey on the market as soon as possible, even if by this they deprive it of its very coolness while they are constantly on the lookout for new cool trends. Cool is in fact a fata morgana of the market, while this ever accelerating hunt for it triggers its own changes and the changes on the market as well.
This process is best reflected in the *Getaway* video. The essence of getaway shots is to document the greatest possible breach of an increasing number of rules while driving at excessively high speed, urging the fans of the genre to break an even greater number of rules at even higher speed.
How is it possible to develop a coherent and congruent identity, autonomous personality and inner control on this ever changing scene, on which the primary interest of the market is to form a group of reckless consumers, who would happily buy prefabricated elements of artificial identity? They happily rummage among cool stuff, while to be *happily* cool is in itself an oxymoron, a complete misunderstanding of the essentials.
Nevin Aladag's *Jumpers* are victims of this misunderstanding, nevertheless there is something refreshing in their sense of liberation, a sensation heightened by the excellent placing of these large moulds, high above the heads of visitors. Catrine Val's cheerleaders also live in severe misapprehension of their own person, while the video-work has got a probably even more important starting point: the acceleration effected by welfare society, the growing gap between early corporeal development and belated maturation

TIJANA STEPANOVIĆ is an art critic, museum pedagogist and Ph.D candidate in philosophy of art. Since 2006 is the program coordinator of the Agency for Contemporary Art Exchange in Budapest.

of personality, one of the most serious factors to cause problems to the young nowadays. This observation was Jürgen Teller's lead in creating his series entitled *Go-Sees*. Several hundreds of teenage girls answered Teller's ad posted in the fashion of modeling agencies, and the artist has taken photographs of these thin, scared girls as they clumsily tried to imitate models in various postures at his door hoping they might eventually become the Kate Mosses of the 21st century. Teller took all the photographs from the same angle disregarding the personality of these girls the way the media in fact so cruelly does. Nevertheless the fears, hopes and feelings of these *children* strike with elementary force in these images, one can almost hear their heartbeat, feel the cold touch of their trembling hands which has just rung the doorbell of a complete stranger.
Its emotional potential and merciless objectivity turns *Goo-Sees* into the most moving and most cathartic piece of the exhibition.
The market is basically interested in prolonging social puberty which offers several possibilities without assuming any responsibility for the consequences, as one of the organizers of Mayday says in *Allnighter*: everybody decides on their own what to do. Nevertheless nobody mentions the fact that freedom of choice is a mere illusion. This is the topic of *FemPol,* revolving around the way social

Nevin Aladag
Jumpers, 2003, self-adhesive paper, life-size, credit: Műcsarnok







Jürgen Teller
Desirée and Candice Neil, 1998, May 22, 4 photos from the GO-SEES series, 1999,
24 × 30.5 cm each, credit: Műcsarnok





Rineke Dijkstra
Annemiek, 1997, video 4', credit: Műcsarnok

Daniele Buetti
Coco Chanel, Nike, 2003, C-print on aluminium, 70 × 100 cm, credit: Műcsarnok





gere este o simplă iluzie. Acesta este subiectul lucrării *FemPol,* care gravitează în jurul modului în care poziția socială ne determină viața (cel puțin teoretic, pentru că această lucrare funcționează doar arareori așa cum au intenționat, probabil, autorii ei, Edeltraud Hanappi-Egger, Hardy Hanappi, Jutta Strohmaier și Matthias Strohmaier), ca și cel al tipăriturilor lui Daniele Buetti, în care artistul arde pe pielea modelelor logourile mărcilor celebre cărora le fac publicitate. Imaginile „întipărite pe piele" ale lui Buetti reprezintă nu doar imposibilitatea de a scăpa de stigmatizare; ele par a fi, totodată, satire ale idealurilor curente de frumusețe, pentru că aceste modele „obțin" anumite stigmate care le-ar putea imediat discredita pe piață. Buetti nu învinuiește pe nimeni, imaginile sale prezintă o abordare analitică, această serie de imagini fiind cool, într-adevăr, într-un fel clasic.

Cele mai evidente simboluri ale oricărui fel de critică a idealului de frumusețe sînt păpușile Barbie, pentru că ele constituie un ideal căruia e pur și simplu imposibil să-i faci față în viața reală: pentru a păstra proporțiile specifice acesteia, o femeie ar trebui să aibă 270 cm înălțime. Și totuși, *Brav Girl,* povestea Stefaniei Scholl, folosește păpușa Barbie într-un mod mai curînd stîngaci și greoi, pur și simplu imaginînd-o într-o poveste de dragoste, concepută în stilul revistei *Bravo*.

Substituibilitatea este, fără îndoială, o chestiune importantă și există cîțiva artiști care o abordează într-o manieră creativă. Printre structurile circulare ale lui Paul M. Smith, *My Round* este o scurtă, dar precisă ilustrare social-psihologică a efectului dezindividualizant al unui grup, în timp ce lucrarea video a lui Rineke Dijkstra, *The BuzzClub* – în care le cere tinerilor dintr-o discotecă să se miște într-o sală goală așa cum o fac pe ringul de dans –, prezintă vulnerabilitatea individului în afara grupului. Fundamentele acestor abordări sînt în mod clar preluate din Gestalt-psihologie: întregul nu este identic cu suma părților sale. Individul își schimbă și își pierde personalitatea în cadrul unui grup, în timp ce diferența devine omogenă – acesta este subiectul fotografiei de mari dimensiuni a lui Andreas Gursky, *Union Rave*.

Dar ce se întîmplă dacă individul nu e adecvat niciunui grup și se simte permanent un străin? Lucrarea *Boygirl* a Aurorei Reinhard este o mărturie a acestui sentiment: lipsa totală de sens a apartenenței la un grup anume este la fel de dureroasă ca și sentimentul omogenizării. Pe lîngă individualitate, identitatea de grup este și ea importantă pentru definirea de sine a individului; totuși, dacă acesta din urmă nu poate găsi categorii distincte din punct de vedere social în care să se integreze, ca de exemplu identitatea sexuală, el va deveni numaidecît un proscris și, în același timp, un „androgin extraordinar".

Văzută dintr-un alt unghi, dar cu același caracter provocator pentru gîndire, depășirea limitelor de grup reapare în filmul lui Nevin Aladag *The Tezcan Family*. Genghis și familia sa își prezintă abilitățile de dansatori în diferite stiluri de dans, care se exclud reciproc; ei dansează din buric în echipament sportiv Nike, cîntă melodii indiene sau ceva din Britney, însă un singur lucru e important pentru ei: muzica și bucuria viscerală pe care o provoacă și care izbucnește în această lucrare. Acest tip neproblematic de transcendere a limitelor, această liberă opoziție față de convenții este, printre lucrările expuse, un exemplu excepțional de libertate individuală. Un efect la fel de reconfortant are lucrarea video *I'd Rather Dance with You* realizată de Kings of Convenience, cu participarea unui grup de fete de cinci-șase ani, care se pregătesc să-și supună personalitatea baletului și se angajează într-un spectacol de breakdance.

Coolhunters urmărește cu un interes special universul obiectelor caracteristic tinerilor, ceea ce semnalează o concepție care-i corespunde, cum că obiectele noastre sînt cu siguranță o parte semnificativă a identității noastre – ele formează așa-numitul ego material – și, în consecință, ele sînt, din punctul de vedere al identității noastre, la fel de importante ca și tipul de grup căruia-i aparținem. Cu toate acestea, colecția de tricouri, insigne, încălțăminte, șepci prezentată de Jugend Kultur Archiv este o parte mai degrabă problematică a expoziției. Majoritatea vizitatorilor se raportează la obiectele expuse așa cum fac în magazine, ca și cum curatorii n-ar face diferența între expunerea și prezentarea unui obiect, și aceasta rămîne o problemă serioasă chiar dacă *Coolhunters* nu este doar o expoziție accentuat artistică, ci și una culturală. Inventarul este aproape exhaustiv, dar, cu toate acestea, el rămîne totuși un simplu inventar. El doar zgîrie suprafața, așa cum o fac lucrările de artă stradală expuse – skateboarduri și graffiti. Pentru a vă da seama de acest lucru, este suficient să accesați www.woostercollective.com. Din această perspectivă, poziționarea expoziției, destinată tinerilor, e ezitantă. Multora dintre tineri le sînt familiare aceste obiecte – suspectez faptul că mult mai impresionați de ele erau curatorii decît vizitatorii înșiși.

Cel mai mare merit al curatorilor maghiari ai expoziției *Coolhunters* este faptul că au recunoscut posibilitatea unor dezbateri sociale și sociologice, inerentă acestei expoziții, și că au organizat astfel mai multe discuții pe teme complet diferite una de alta, dar, în ciuda acestui fapt, au existat cîteva propoziții care nu se potriveau cu scopul expoziției, de genul: „Astăzi, tinerii de-abia mai citesc și altceva în afară de *Harry Potter*". Este destul de curios că expoziția stîrnește o asemenea afirmație din partea unuia dintre reprezentanții de seamă ai inteligheției maghiare, altminteri psiholog. Se pare că el se raportează la reprezentanții subculturilor prezente în această expoziție în același mod în care o fac și curatorii: cîțiva extratereștri mititei, slavă Domnului că nu-s tendința dominantă.

Modul în care a organizat aceste discuții reflectă poziția noii conduceri a Műcsarnok, care pare să dorească să-și interpreteze sarcina într-un context mai larg decît eram obișnuiți s-o facă această instituție. Un merit suplimentar al curatorilor maghiari – József Készman și Edina Nagy – este acela că au unit expoziția *Coolhunters* cu expoziția lui Muntean și Rosenblum, doi artiști care, de altfel, și-au adunat materialul special pentru *Coolhunters*. Acest lucru a produs două consecințe: conceptul de cool a fost explorat într-un mod mult mai precis și într-o manieră mai aprofundată la Budapesta decît în amplasările precedente – din Viena și Karlsruhe – și, cu toate astea, caracterul superficial al expoziției *Coolhunters* a devenit, totodată, vizibil. Conceptul de cool apare în adevărata sa profunzime prin lucrările lui Muntean și Rosenblum, prezentate ca o entitate echilibrată și esențială, nu ca o simplă poză – personajele lor chiar poartă lucrurile care se bălăngăne atît de neajutorate, atîrnate de umerașe, în încăperile vecine.

Îi datorez mulțumiri lui Zoltán Kacsuk pentru neprețuitele sale observații, care mi-au fost de mare ajutor în scrierea acestui articol.

Traducere de Andrei State și Veronica Lazăr

Notă:

1. Despre acest subiect, vezi Lewis MacAdams, *Birth of the Cool: Beat, Bebop, and the American Avant Garde,* New York, Simon & Schuster, 2001.

Silke Wagner
Eagle, 2004, Canadian maple plywood, 57 × 21 × 6 cm, credit: Műcsarnok



position determines our life (at least theoretically, because this work rarely functions the way its authors, Edeltraud Hanappi-Egger, Hardy Hanappi, Jutta Strohmaier and Matthias Strohmaier have presumably planned it to), and of Daniele Buetti's prints as well, in which the artist burns into the skins of models the logos of famous brands they advertise. Buetti's "skin-deep" images represent not only the impossibility to escape being stigmatized; they also appear to be satires of current ideals of beauty because these models "gain" certain stigmas that would discredit them at once on the market. Buetti blames no one, his images display an analytical approach, this series is cool indeed, in the classical way.

The most obvious symbols for any criticism of ideal beauty are the Barbie dolls, as they stand for an ideal simply impossible to cope with in real life: to keep their specific proportions, a woman should be 270 cm tall. Yet Stefanie Scholl's story, *Brav Girl* employs Barbie in a rather clumsy and dull way, simply featuring her in a love story composed in the style of *Bravo* magazine.

Substitutability is nevertheless an important issue and there are a few who approach it creatively. From among Paul M. Smith's loops, *My Round* is a short but precise social-psychological illustration for the deindividualising effect of a group while Rineke Dijkstra's video, *The BuzzClub* – in which he asks youngsters in a disco to move in an empty room the way they did on the dance-floor – displays the vulnerability of the individual without the group. The bases are clearly taken from Gestalt-psychology: the whole is not identical with the sum total of its parts. The individual changes and looses its personality within a group while otherness becomes homogeneous – this is the topic of Andreas Gursky's large-size photograph, *Union Rave*.

But what happens if the individual can fit into no group at all and finds himself or herself a continuous outsider? *Boygirl*, Aurora Reinhard's work is a testimony for this feeling: the total lack of the sense of belonging to a certain group is just as distressing as the feeling of homogenization. Beside individuality, group identity is also important for the self-definition of the individual, nevertheless if the individual cannot find socially obvious categories to fit in, such as sexual identity for instance, it will instantly become an outcast and a "wonderful androgen" in the same time.

Viewed under another angle, but with the same thought-provoking character the crossing of group-boundaries re-appears in Nevin Aladag's movie *The Tezcan Family*. Genghis and his family present their dance skills in various dance styles which exclude each-other, they perform belly-dance in Nike workout gear, they sing Indian tunes or something from Britney, there is a single matter of importance to them: music and the visceral joy it provokes which breaks through this work. This unproblematic kind of transcending boundaries, this liberated opposition to conventions is an exceptional example for individual freedom among the exhibited works.

Of similarly refreshing effect is the video *I'd Rather Dance with You* by Kings of Convenience, featuring a group of girls of five-six years of age preparing to submit their personality to ballet and engaged in a break-dance show.

Coolhunters follows the universe of objects characteristic of the young with special interest, which is an adequate conception as our objects are certainly a good part of our identity – they form our so-called material ego – consequently they are, from the point of view of our identity, similar in importance to the kind of group we belong to. Nevertheless the collection of T-shirts, badges, shoes, caps presented by Jugend Kultur Archiv is a rather problematic part of the exhibition. The majority of visitors relate to the exhibit the way they do in shops, as if curators did not make a difference between exhibiting or presenting an object and this remains a serious problem even if *Coolhunters* is not an emphatically artistic but also cultural exhibition. The inventory is rather exhaustive though, nevertheless it still remains a mere inventory. It only scratches the surface the way the exhibited street art works – skateboards and graffiti – do. It will suffice to access www.woostercollective.com to realize that.



Klaus Wanker
Sneaker, 2001, oil on varnished Atyrofoam, 170 × 75 × 5 cm, credit: Műcsarnok

The positioning of the exhibition, destined to the young, falters in this respect. Most of the young are familiar with these objects – I suspect curators were much more impressed by them than the visitors themselves.
The greatest merit of the Hungarian curators at *Coolhunters* is their recognition of the possibility for social and sociological debates inherent in this exhibition, thus they have organized several related conversations with various thoroughly debated topics each, nevertheless there occurred a few phrases which did not fit in with the aim of the exhibition, of the kind: "Young people hardly read anything except for *Harry Potter* nowadays." It is quite intriguing how the exhibition triggered this very phrase in one of the outstanding representatives of the Hungarian intelligentsia, otherwise a psychologist. It seems he relates to the representatives of subcultures present in this exhibition the way the curators do: a bunch of tiny UFOs, thanks heaven they are not mainstream.
The way they organized these conversations reflects the position of the new leadership of the Art Gallery (Műcsarnok), which it seems wishes to interpret its task in a wider context than we were used to on the part of this particular institution. A further merit of the Hungarian curators – József Készman and Edina Nagy – is that they joined *Coolhunters* with the exhibition by Muntean and Rosenblum, two artists who otherwise have gathered their material explicitly for *Coolhunters.* This gave birth to two consequences: the concept of cool has been explored in a far more precise and thorough manner at Budapest than at former locations – Vienna and Karlsruhe – nevertheless the shallow character of *Coolhunters* has also become manifest. The concept of cool appears in its true profundity through the works of Muntean and Rosenblum, presented as a pondered and essential entity, not as a mere pose – their characters do wear the things that so helplessly swing from various hangers in the neighboring rooms.

I owe thanks to Zoltán Kacsuk for his invaluable remarks of great help to me in writing this article.

Note:

1. On this topic see Lewis MacAdams, *Birth of the Cool: Beat, Bebop, and the American Avant Garde,* New York, Simon & Schuster, 2001.



View from the exhibition, credit: Műcsarnok

Subversiuni subtile

Stephan Trescher



Installationshot Yen Boutique 1991, mixed media

General Idea: Edițiile 1967–1995, Kunstverein München
KunstWerke Berlin, 25 iunie – 20 august 2006
Kunsthaus Zürich, 11 noiembrie 2006 – 7 ianuarie 2007

A fost odată un grup de trei artiști canadieni care s-au pornit să schimbe lumea – sau cel puțin să revoluționeze lumea artistică – fără ca aceasta să-și dea seama. În acest scop, doi studenți la arhitectură și un pictor și-au luat la sfîrșitul anilor 1960, în Toronto, pseudonimele A. A. Bronson, Felix Partz și Jorge Zontal și au fondat triumviratul numit General Idea. Din 1969 pînă în 1994, acest colectiv cu un nume ce suna suspect, a concern industrial, avea să fie comunitatea de viață și de muncă a celor trei inspirați artiști polivalenți, tineri cultivați și plini de viață, orientați politic și de o ironie mușcătoare. În acest din urmă an, au decedat, la scurt timp unul după celălalt, Jorge Zontal și Felix Partz, ca urmare a îmbolnăvirii cu virusul HIV. În sfertul de secol al colaborării lor, ei nu au creat doar un univers artistic variat, multimediatic și amuzant, în care au reunit două dintre cele mai influente curente artistice ale secolului al XX-lea, arta pop și arta conceptuală, ci, în calitate de postmoderniști *avant la lettre,* au cultivat și arta subversiunii subtile, ceea ce le plăcea să numească „parazitism cultural" sau, mai aproape de expresia lui Roland Barthes, strategie „mitologică".
După ce, mai întîi, General Idea (prescurtat G.I.) a făcut să se vorbească despre ea prin performance-uri și materiale video, a fondat în 1972 legendara revistă *FILE-Magazine*. Astfel, ei aplicau deja acea metodă pe care au perfecționat-o mai tîrziu, și anume aceea de a-și căuta publicul prin intermediul tuturor mediilor, literalmente pe toate canalele, inclusiv televiziunea; a scoate arta cu forța din turnul de fildeș și a o aduce pe piața definită actualmente de granițele virtuale ale mass-mediei.
Către sfîrșitul anilor 1970, G.I., cu simțul fin pentru dezvoltările viitoare de pe piața artei, celebra „rematerializare a obiectului artistic", s-a dedicat producerii de artă ca marfă de consum pentru boomul artistic care se prefigura. Însă G.I. n-ar fi fost ea însăși dacă n-ar fi legat toate acestea de ideea fundamental democratică a „artei pentru toți" și nu s-ar fi implicat, astfel, mai mult decît pînă în acel moment în producția de *multiples* și de ediții. Drept consecință demnă de admirat, au creat în același timp, prin intermediul propriei lor edituri, Art Metropole existentă și azi, un sistem de distribuție de publicații și reproduceri străine și proprii, la prețuri rezonabile.
Și tocmai pentru că ideea de *multiples* vine în așa măsură în întîmpinarea propriilor sale expuneri ca amestec de cultură înaltă și cultură pop, drept cale de diseminare alternativă a artei, mare parte a operei G.I. constă din lucrări de artă duplicate sau este, cel puțin *in nuce,* disponibilă ca obiect reproductibil. De aceea, o expoziție de *multiples* și a edițiilor acestora nu este o colecție de kitsch și simplu bric-à-brac, de nimicuri neimportante pentru magazinul muzeului (cum ar fi cazul pentru majoritatea artiștilor contemporani), ci reprezintă chiar esența operei în formă concentrată.
Astfel, această expoziție este în același timp amplă și complexă. La München, ea a fost generos prezentată în patru săli mari. Se poate recunoaște aici fără greutate

STEPHAN TRESCHER este istoric de artă și publicist independent din Münster, Germania. Este autorul importantei monografii *Die kanadische Künstlergruppe General Idea* (Nürnberg, 1996).

SUBTLE SUBVERSIONS
Stephan Trescher

General Idea: 1967–1995 Editions, Kunstverein Munich
KunstWerke Berlin, June 25 – August 20, 2006
Kunsthaus Zurich, November 11, 2006 – January 7, 2007

Once upon a time there was a group of three Canadian artists put into changing the world – or at least revolutionizing the artistic world –, without its notice. To this purpose, in Toronto at the end of the 1960's, two architecture students and a painter took on the pseudonyms A. A. Bronson, Felix Partz and Jorge Zontal, and founded the triumvirate called General Idea. From 1969 to 1994, this collective whose name suspiciously smells like industrial corporation, was to be the community of life and work of the three inspired, polyvalent artists, cultivated and gay young men, politically orientated and caustically ironical. In this last year, Jorge Zontal and Felix Partz died, shortly one after the other, because of the aftermaths of being taken ill with AIDS. In the quarter of a century of their collaboration, they created not only a diverse artistic universe, multimedia and amusing, in which they reunited two of the most influential artistic mouvements of the 20th century, pop art and conceptual art, but also, as postmodernists avant la lettre, they cultivated the art of subtile subversion, what General Idea themselves liked to call "cultural parasitism", or, closer to Roland Barthes' expression, "mythological" strategy.
After General Idea (abbreviated G.I.) had made themselves known/had become almost famous with performances and videos, they founded in 1972 the legendary *FILE-Magazine*. Thus, they were already applying that method they improved later, that is searching a public through the agency of all media, literally through all channels, including television; routing art out of the ivory tower and bringing it out on the market (place) defined at present by the virtual mass-media borders.
In the late 1970's, G.I., quick-scented for the future developments on the artistic market, that is the famous "re-materialization of the artistic object", applied themselves to the production of art as consumer good for the prefigured artistic boom. However, G.I. would have been all but themselves if they had not connected this to the fundamentally democratic idea of an "art for all", and, more than ever, moved into the production of multiples and editions. As a noteworthy consequence, they created, at the same time, though the instrumentality of their own publishing house, Art Metropole, extant up to now, a distribution system of foreign and own publications and editions, at reasonable prices.
And precisely because the idea of multiples suits so well their own conception of a mixture of high culture and pop culture, of the alternative art dissemination tracks, most of G.I.s work consists of multiplications or is, at least *in nuce,* available as reproducible object.

STEPHAN TRESCHER is an art historian and independant art publicist based in Münster, Germany. He is the author of the major monograph *Die kanadische Künstlergruppe General Idea* (Nuremberg, 1996).

Installationshot GI PAGEANT DOCUMENTATION 1971, photographs in black and colour



Installationshot AQUI Poster 1985 and Ghent Flag 1984, AQUI Poster 1985, screenprint on paper, folded in plastic wrapper with offset label, wrapper: 295 × 445 mm; print: 1,750 x 1,140 mm (unfolded), edition of 500, some signed, unnumbered, published by AQUI, Brooklyn, reproduces General Idea's design of the Ghent Flag as an oversized print, Ghent Flag 1984, screenprint on nylon: 2,000 × 2,000 mm, edition of 50, unsigned and unnumbered, publishes by Museum Van Hedendaagse Kunst, Ghent

Installationshot AIDS WALLPAPER 1989, screenprint on wallpaper, unlimited edition, unsigned and unnumbred, self-published



semnătura lui A. A. Bronson, cel care, ca ultim membru în viață al grupului, a conceput expoziția, laolaltă cu Barbara Fischer, curatoarea, și cu responsabilii locali, Stefan Kalman și Daniel Pies. Expoziția urmează principiul promenadei, care, nefiind deloc străin de o plimbare printr-o grădină barocă, își propune să ofere puncte de inflexiune surprinzătoare și unghiuri incitante. Urcînd scările abrupte spre spațiul expozițional al Kunstverein München, ajungi într-un spațiu care nu cunoaște decît trei culori și o singură temă: roșu, albastru, verde – SIDA. Totul în acest antreu, de la podea pînă la plafonul situat la o înălțime impozantă, este complet acoperit de tapetul SIDA. Ceea ce părea la început fermecător ochiului primește de îndată calități sinistre, cînd descoperi, pe de o parte, modelul posterului ca semnificînd boala aducătoare de moarte, iar, pe de alta, cînd observi, privind împrejur, că nu există nicio scăpare: în afara ferestrei și a nișelor de încălzire, niciun centimetru pătrat nu rămîne neatins de această triadă coloristică stridentă. Este reluarea infinită a celei mai cunoscute imagini a G.I., logoul SIDA. Datînd din anul 1987, această imagine este la rîndul ei doar o transformare parodică a unei imagini deja foarte cunoscute, o adevărată icoană a epocii hippie, tabloul din 1966 al lui Robert Indiana, *LOVE*. Înlocuirea primului cuvînt de patru litere cu al doilea mai păstrează și azi ceva din potențialul său incendiar; la momentul apariției sale, imaginea era de-a dreptul scandaloasă și cu efecte explozive. Chiar după primele încercări, cu acțiuni de afișare sălbatice pe străzile din San Francisco (care au condus la proteste furioase, chiar pînă la amenințări anonime cu atacuri cu bombe), membrii G.I. știau că se află pe drumul cel bun cu imaginea lor hermafrodită, deschisă interpretărilor, imposibil de apropriat ideologic de vreuna din părți. Au încercat prin toate mijloacele imaginabile să infiltreze logoul lor în *mainstream*-ul culturii – cu tablouri în cele mai variate formate și variante cromatice, în cercurile artistice, și cu mijloace de o diversitate infinită, în circuitul percepției publice și al culturii populare. Astfel, proiectul SIDA al G.I. a devenit prototipul pentru strategiile lor în uzul de *multiples* și ediții. Au produs postere și afișe, mici și format *billboard,* au lansat imaginea pe străzile din Amsterdam, în metroul newyorkez, pe coloanele și panourile publicitare din Berlin, pe panourile luminoase din Times Square, ca sculptură în zona pietonală din Hamburg, pe copertele a diferite reviste, ca bilet de loterie, autocolant, emblemă, inel, șal de mătase, tricou, timbru poștal și screensaver.

O parte a acestor produse se află și în vitrinele acestui prim spațiu al expoziției münchenieze, care are însă ca notă proprie altceva: e gol.

Este un semnal ascuțit, un început de expoziție ca o agresiune – însă potrivit pe de-a-ntregul temei – și, totodată, foarte abilă didactic: cele mai multe dintre lucrările ulterioare sînt pătrunse de tematica SIDA sau chiar de imaginea sa concretă, uneori latent, destul de des în mod vizibil. Mai mult decît atît, vine în întîmpinarea așteptărilor publicului de a întîlni, întîi și-întîi, cea mai cunoscută imagine a G.I.; după aceea, publicul cedează din proprie voință seducției creatorilor expoziției, intrînd în labirintul ramificat al amplei lor opere.

Din antreul aflat sub semnul SIDA, atrage către începuturile G.I. imaginea-prototip a *Miss General Idea,* reprezentată ca Dominatrix îmbrăcată în piele și muză dominatoare, expusă într-un spațiu altminteri păstrat sobru. Aici pot fi admirate materiale de arhivă extrem de rare, unele chiar din perioada cînd membrii grupului activau sub propriile nume, ceea ce nu s-a mai întîmplat după 1969. Sînt expuse materiale fotografice de la primele performance-uri ale G.I., parodii după concursurile de frumusețe tipic nord-americane, așa-numitele *Miss General Idea Pageants;* ustensile, invitații și programe; apoi, proiecte mail-art timpurii, care trebuie să fi fost precursorii direcți ai *FILE-Magazine* – revista a cărei importanță pentru apariția unei scene artistice originar-canadiene, la începutul anilor 1970, nu poate fi apreciată îndeajuns –, primele numere ale magazinului și unele schițe și planuri arhitecturale de detaliu pentru un alt proiect al G.I., fictivul *Miss General Idea Pavilion 1984*.

Therefore, an exhibition of multiples and their editions is not a kitsch collection or mere bric-à-brac, a collection of worthless trifles for the museum store (as it would be the case for most contemporary artists), but the concentrated essence of their work.

Thus, this exhibition is at the same time ample and complex.

In München, it was generously presented in four big halls. One can easily recognize the signature of A. A. Bronson, the one that, as last living member of the group, conceived the exhibition, together with Barbara Fischer, the curator, and the local oficials, Stefan Kalman and Daniel Pies. The exhibition follows the promenade principle, which, similar to a stroll in a baroque garden, aims to offer surprising flex points and enticing views. Climbing up the steep stairs of Kunstverein Munich exhibition space, one enters a space with only three colours and a single theme: red, blue, green – AIDS. All in this hallway, from the floor to the ceiling situated at impressive height, is completely covered up in AIDS wallpaper. What in the beginning seemed to enchant the eye suddenly acquires sinister features, when one discovers, on the one hand, the model of the poster as signifier of the deadly disease, and, on the other hand, when one notices, by looking around, that there is no escape: except the window and the heating embayments there is not a single square centimeter untouched by this screaming colour triad. It is the endless repetition of the most notorious G.I. image, the AIDS logo. Dating back to 1987, this image is, in its turn, just a burlesque transformation of an already well-known image, an authentic hippie age icon, Robert Indiana's picture from 1966, *LOVE*. The replacement of the first four-letter word with the second still preserves up to now some of its incendiary potential; at the moment of its apparition, the image was downright scandalous and effectually explosive. Right after the first attempts, made of actions of savage display on the streets of San Francisco (which led to furious protests and even anonymous bomb attack threats), G.I. knew that they were on the right scent with their hermaphrodite image, open to interpretations, impossible to appropriate ideologically (by any of the parts). They tried, by using all visional means, to instill their logo in the cultural mainstream – with paintings in the most varied formats and chromatic variants, in the artistic circles, and with infinitely diverse media, in the public perception and popular culture circuit. Thereby, G.I.'s AIDS project became the prototype for all their strategies in multiples and editions. They produced small and billboard-size posters and playbills, they brought the image onto the tramways of Amsterdam, into New York's subway, on Berlin's advertising columns and boards, into Times Square's Spectacolor Board, as sculpture in Hamburg's pedestrian areas, on the covers of different magazines, as lottery ticket, sticker, bagde, ring, silk shawl, T-shirt, postage stamp and screensaver.

A part of these products are found as well in the show cases of this first space of the exhibition in Munich, which, nevertheless, has something else as distinctive mark: it is empty.

It is a sharp signal, an agression-like exhibition start – but wholly fit into the theme and didactically very clever: most of the following works are instinct with the AIDS theme or even with this concrete image, sometimes latently, often enough visibly. More than that, it suits the public's expectations to meet, first of all, G.I. best-known image; then it will voluntarily yield to the seduction of the curators, entering the ramified labyrinth of G.I.s ample oeuvre.

From the hall placed under the sign of AIDS, the prototype image of *Miss General Idea,* represented as dominating muse dressed in leather, leads us into the adjacent room, an exhibition space otherwise kept sober, dealing with the beginning of G.I. Here, one can admire extremely rare archive materials, some even dating back from the period when the members of the group were signing with their own names, which did not happen any longer after 1969.

Exhibited here are photographic materials from the first G.I. – performances, parodies of the typically North-American beauty contests, the so-called *Miss General Idea Pageants;* utensils, invitations and programmes; then, early mail-art projects, which are the direct precursors of *FILE-Magazine* – the magazine whose importance for the apparition of a Canadian-origin artistic scene in the beginning of the 1970's cannot be enough appreciated –, the first issues of the magazine and some sketches and detailed architectural plans for another G.I. project, the fictitious *Miss General Idea Pavilion 1984*.



FILE-Magazine (vol. 5, no. 4, 1983), 1983, "Special General Idea Issue – Mondo Cane Kama Sutra", offset periodical, 26 pp. plus cover, Day-Glo colour, reproductions: 355 × 280 mm, published by Art Official Inc., Toronto, courtesy of: Peter MacCallum, Toronto

Privind din antreu în cealaltă direcție, drumul duce către sala principală, a cărei abundență excesivă poate inițial să deconcerteze, fiind însă clar structurată – în primul rînd organizată și dominată optic de aranjamentul plafonului. Direct sub lămpile de neon și parțial străpunsă de lumina acestora, plutește, răspîndită deasupra întregii încăperi, o escadră de baloane argintii umplute cu heliu, în formă de pastile: *Magi© Bullet* a grupului General Idea.

Și acest proiect poartă acea caracteristică, pe care G.I. obișnuiau să o numească, de preferință, ambiguitate fără contradicție: pe de o parte, pastilele zburătoare sînt, desigur, o reușită parodie după cunoscuții nori argintii ai lui Andy Warhol (pe care acesta îi realizase pentru baletul *Rain Forest* al lui Merce Cunningham) și e ceva cu totul amuzant ca sfintele săli ale unei instituții de artă să fie împodobite cu nenumărate baloane, aproape ca la o petrecere de copii – pe de alta, capsulele argintii sînt doar una din nenumăratele variante ale seriei G.I. numite *Pla©ebo;* acele pastile deci exprimă în formă condensat simbolică atît întreaga mizerie a SIDA și lipsa de efect a medicamentelor, cît și pretinsa eficacitate de panaceu a artei. Abia cu această idee în subconștient, escadroanele de nenumărate pastile devin brusc o amenințare aeriană, un roi de insecte zburătoare sau de *alieni* argintii, care nu așteaptă decît momentul potrivit pentru a ataca în picaj, sau un decor de o răceală clinică, ce poartă doar în titlu speranța unei vindecări miraculoase.

Sub acest plafon se află răspîndite o mulțime de comori ale universului G.I., cele două bestselleruri, în forma casetelor video, *Test Tube* și *Shut The Fuck Up,* seria de un comic irezistibil a autoportretelor puternic retușate, cunoscutul poster *Nazi Milk,* numeroasele variații după emblemele și animalele lor heraldice, pudelul, insignele și toate celelalte reprezentări din panoplia heraldică a G.I.

Și acesta este un capitol deopotrivă incitant și extrem de complex al cărții G.I.: prin recursul la istoria îndelungată a modalităților de reprezentare imagistică, ei realizează

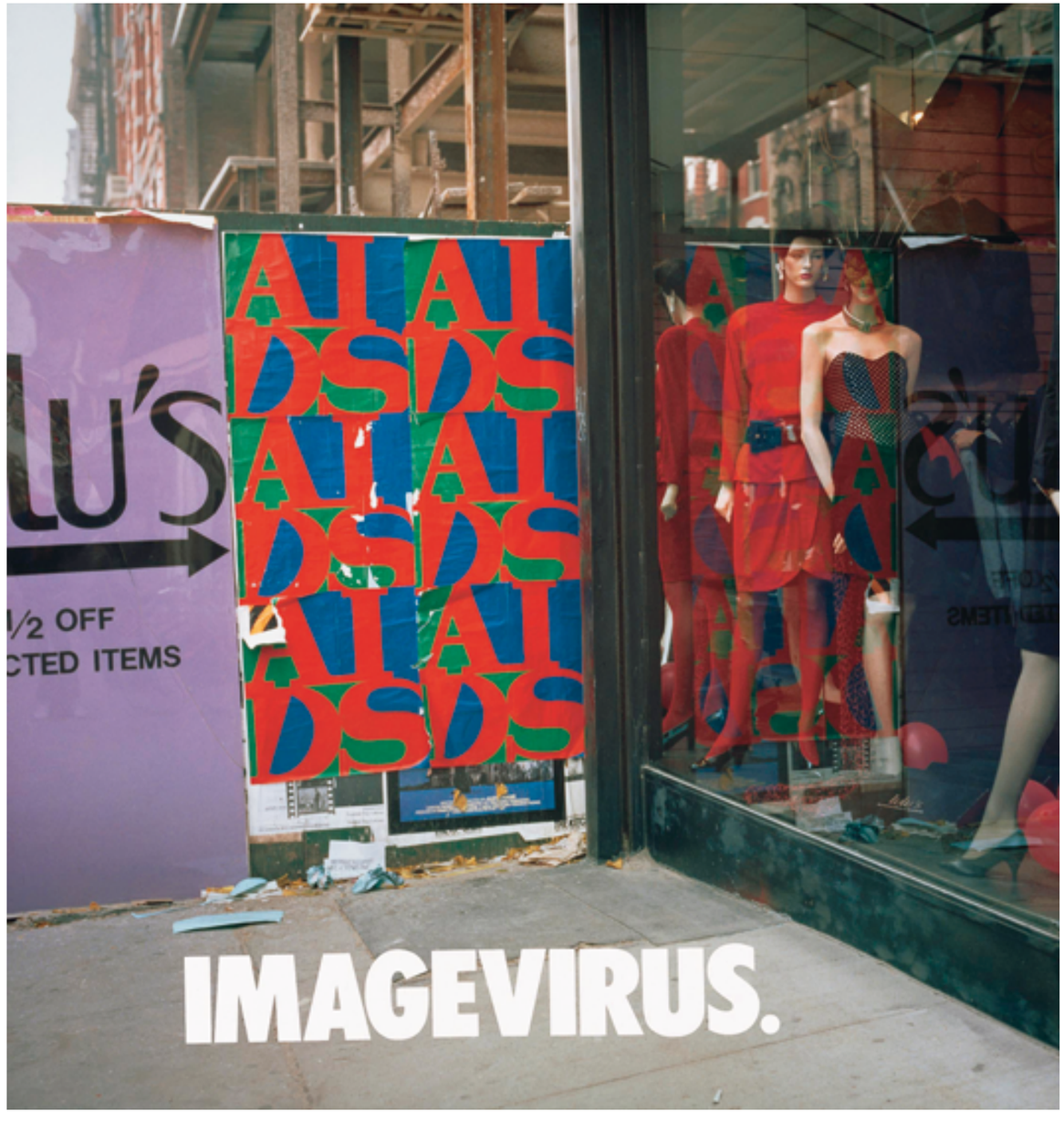
Looking from the hall to the opposite direction, the track leads to the main room, whose excessive abundance may initially seem bewildering but which is neatly structured – above all unified and optically dominated by the arrangement of the ceiling. Directly under the neon lamps and partially pierced by their light, an armada of silver helium-filled, pill-shaped balloons is floating outspread over the entire room: General Idea's *Magi© Bullet*.

This project is also bearing the mark that G.I. used to call, preferably, "ambiguity without contradiction": on the one hand, the flying pills are, of course, a successful parody of Andy Warhol's known silver clouds (that he designed for Merce Cunningham's *Rain Forest* ballet), and it is quite amusing that the sacred rooms of an art institution should be decked with countless balloons, almost as for a childrens birthday-party – on the other hand, the silver capsules are just one of the innumerable variants of the G.I. series called *Pla©ebo;* those tablets express in a symbollically-condensed form not only the entire AIDS calamity and the medicine's ineffectiveness, but also art's alleged cure-all effectiveness. No sooner has this subliminal idea been set going, than the squadron of countless pills suddenly becomes an air menace, a swarm of flying insects or silver aliens, which waits for nothing than the right moment to dive-bomb, or a clinically cold setting, whose title alone bears the hope of a miraculous healing.

Under this ceiling, a multitude of treasures from G.I.'s universe are spread, the two bestsellers in video-cassette format, *Test Tube* and *Shut The Fuck Up,* the irresistibly-comical series of intensely touched-up self-portraits, the notorius *Nazi Milk* poster, the multiple varia-



Nazi Milk, 1979, offset on paper: 648 × 449 mm, published by Lucio Amelio, Naples, poster published for the exhibition Perspective '79, at Basel Art Fair, 1979, reproduces General Idea's signature image from the installation Colour Bar, Lounge (1979), courtesy of: Peter MacCallum, Toronto



Imagevirus (Posters), 1989, chromogenic print: 760 × 504 mm, documents General Idea's AIDS poster project on the streets of New York in 1987. The various Imagevirus, works are based on an Absolut Vodka advertising, campaign, courtesy of: General Idea, Toronto

în forma panopliei, celula germinală a galeriei moderne, propria lor „colecție de trofee"; o succesiune de blazoane cu imagini mult micșorate, care reprezintă, ca sistem de semne cu valoare de semnal, fostele și viitoarele lor „cuceriri" din spațiul artei. Așadar, o abreviere abstractă a operei lor, ale cărei elemente sînt mereu recombinate, sub impulsul jocului estetic, chiar cu blazoane reale ale unor orașe sau cu steaguri ale unor țări. Aceste blazoane au apărut inițial ca tablouri, însă au fost de-a dreptul predestinate să fie puse în circulație ca obiecte multiplicabile, pentru ca adepții și fanii G.I. să le poarte aidoma unor suporteri cu steaguri și embleme, așa cum întîlnim la concertele rock sau pe stadioanele de fotbal.

Pasajele către ultima încăpere îngăduie de departe privirii să-i întrezărească pereții monocromi de un albastru ultramarin – o impresie care atrage, desigur, și o reverență la adresa unuia din larii G.I., Yves Klein. Spațiul pare, după abundența sălii principale, de-a dreptul spartan, cuprinzînd însă, în doze homeopatice, aluzii și referințe încrucișate la greii istoriei artei (pe lîngă Klein, Warhol, Beuys și Duchamp) și la propria operă a G.I. – ca, de exemplu, instalația *Fin du siècle* (un autoportret mascat al artiștilor în rolul a trei pui de focă în pericol de extincție), într-o variantă miniaturală portabilă, sau ultima *multiple* a G.I., pseudocartea de rugăciuni *XXX Voto*. Și, între acestea, un scaun Rietveld autentic, cu un *clue:* aparține seriei G.I. numite *Infe©tions* – culorile AIDS nu se opresc în fața incunabulelor puriste ale unei modernități raționaliste, ci îndepărtează armonia culorilor primare, otrăvindu-le cu atotprezentul roșu-albastru-verde. Cu aceasta, cercul deschis la începutul expoziției, prin nesfîrșita extindere a acelui model tricolor și a celor patru litere ale sale, se închide. Singurul strop de îndoială în cocteilul expoziției este, poate, acela că, într-un punct, îi lipsește ultima consecință: ar fi trebuit realizat în expoziție (care e atît de dedicată expunerii unei opere de artă vandabile tuturor) unul din standurile create, în acest scop, de însuși G.I. – *Boutique Cœurs Volants* și *Yen-Boutique* se află într-adevăr în spațiul expozițional, lipsind doar *Dollar-boutique* – ca să se pună efectiv în vînzare *multiple*s încă disponibile –, însă, în mod curios, niciunul din cele deja 15 amplasamente expoziționale n-a avut această idee, care-i stătea atît de la îndemînă. Astfel, expoziția rămîne ușor prea muzeală și puțin în urmă față de posibilitățile ei – ceea ce nu aduce atingere caracterului ei excepțional.

Nu miră atunci că această expoziție, proiectată inițial de curatoarea Barbara Fischer pentru Blackwood Gallery a Universității Toronto din Mississauga, este din 2003 aproape fără pauză în turneu, mai întîi în Canada și Statele Unite, ajungînd în cele din urmă și în Europa. După München, ea a venit între timp și la Berlin, urmînd să călătorească, la sfîrșitul acestui an, mai departe, la Zürich. Și finalul nu se întrevede.

Publicații:
A apărut un catalog al expoziției, cuprinzînd indexul complet al tuturor *multiples* și edițiilor, alături de cîteva eseuri; tirajul său este actualmente, din păcate, epuizat. Lui Stephan Trescher îi aparține singura monografie a G.I., *Die kanadische Künstlergruppe General Idea* [Grupul de artiști canadieni General Idea], apărută la Verlag für moderne Kunst, Nürnberg (www.vfmk.de).

Site-uri web:
Puținele *multiple*s aflate încă pe piață pot fi obținute de la Art Metropole, Toronto (www.artmetropole.com) și de la Printed Matter, New York (www.printedmatter.org).

Traducere de Lorin Ghiman

tions on their badges and heraldic animals, the poodle, the insignes, and all the other representations from G.I.'s heraldic armoury. And this is an equally thrilling and extremely complex chapter of G.I.'s book: by appealing to the long history of the means of pictorial representation, they bring about, in the armoury, the germinal cell of the modern gallery, their own "collection of trophies"; a succession of blazons with considerably concentrated images, which, as system of signs having signal value, represent their former and future conquests in the field of art. In sum, an abstract abbreviation of their work, whose elements are always recombined, under the impulse of the aesthetic play, using even the real blazons of some cities or the flags of some countries. These blazons initially appeared as pictures but were downright predestinated to be disseminated as multipliable objects, so that G.I.'s followers and fans could wear them as rooters with flags and badges, as it usually occurs at rock concerts or in football stadia.

The aisles leading to the last room allow a remote glimpse at the monochrome ultramarine blue walls – it is both an impression that captivates and, of course, a reverence to one of G.I.'s lares, Yves Klein. The space seems, compared with the abundance in the main hall, utterly Spartan, including, though, in homeopathic doses, allusions and crossed references to the big names of the history of art (besides Klein, Warhol, Beuys and Duchamp) and to G.I.'s own work – as, for instance, their *Fin du siècle* installation (a masked self-portrait of the artists as three endangered seel cubs) in a portable, diminutive version, or the last of G.I.'s multiples, the pseudo-prayer book *XXX Voto*. And, among these, an authentic Rietveld chair, with a clue: it belongs to the G.I. series called *Infe©tions* – AIDS colours do not stop in front of the puristic incunabula of a rationalist modernity, they chase away the harmony of the primary colours and poison them with the ubiquitous red-blue-green. Therewith, the circle opened at the beginning of the exhibition with the endless extension of that tricoloured wallpaper with its four letters, is being braced in.

The only drop of doubt in the exhibition cocktail is, perhaps, the fact that it somehow lacks the final consequence: the exhibition (which is so committed to the exhibition of a work of art vendible to all people) should have brought into being one of the stalls created, to this purpose, by G.I. themselves – *Boutique Cœurs Volants* and *Yen-Boutique* do indeed belong to the exhibition space, the only one missing being *Dollar-boutique* –, and should have actually marketed multiples still available for sale – however, curiously, none of the already 15 exhibition emplacements did have this idea so ready at hand. Thus, the exhibition remains slightly too museum-like and falls a little behind its possibilities – which does not undermine its exceptionality.

It does not surprise, then, that this exhibition, firstly projected by the curator Barbara Fischer for the Blackwood Gallery of the University of Toronto from Mississauga, has been touring non-stop since 2003, starting from Canada and the United States and reaching Europe at last. After Munich, it has meanwhile arrived at Berlin, and is to travel, at the end of this year, further to Zurich – with no end in sight.

Publications:
A catalogue of the exhibition was published, comprising the complete list of all multiples and editions, alongside a few essays; unfortunately, at present it is out of print. The only monography of G.I., *Die kanadische Künstlergruppe General Idea* [The Canadian Group of Artists General Idea], published in German, at Verlag für moderne Kunst, Nuremberg (www.vfmk.de), was written by Stephan Trescher.

Web sites:
The few multiples still available on the market can be obtained from Art Metropole, Toronto (www.artmetropole.com) and from Printed Matter, New York (www.printedmatter.org).

Translated by Andreea Lazăr



Hamburger Bahnhof, opening, 1996, photo: Jens Ziehe, credit: Verlag der Buchhandlung Walter König, Cologne

Discursul normalizării și colecția Christian Friedrich Flick

Marius Babias

Alungat din Zürich, unde protestele publice ale cetățenilor, oamenilor de cultură și mediei au împiedicat construirea muzeului lui Rem Kohlhaas, evazionistul și colecționarul german Christian Friedrich Flick, care trăiește în Elveția, a fost întîmpinat la Berlin cu brațele deschise. Cum se explică, oare, că tocmai cancelarul Schröder, care, încă din 2003, îndemnase, într-o campanie media, la o condamnare socială a evazioniștilor, a ținut, în septembrie 2004, discursul onorific cu ocazia inaugurării colecției Christian Friedrich Flick la Hamburger Bahnhof – a unei colecții care este înregistrată în paradisul fiscal Virgin Islands? Economiile fiscale ale lui Flick sînt estimate, prin mutarea lui în Elveția, în 1975, la circa 125 de milioane de euro. Atît în persoana colecționarului, cît și în actul oficial, executat prin Schröder, al prezentării pe o perioadă de șapte ani a colecției sale de artă într-un muzeu de stat, Hamburger Bahnhof, se intersectează și se aglutinează refularea și, totodată, normalizarea politicii istorice germane într-o psihogramă a Republicii berlineze, care s-a desprins succesiv, în decursul reunirii, de „tabuurile" trecutului.

Ar fi însă simplificat și ar ținti alături de nucleul noii strategii a uitării faptul de a le presupune susținătorilor lui Flick necesitatea unei încheieri. Căci dezbaterea aprinsă înaintea deschiderii a readus într-adevăr, pentru scurt timp, în conștiința publică, ceea ce-a fost uitat și refulat. Pe Flick și Schröder nu îi interesează în primul rînd încheierea perioadei naziste – o revendicare susținută de extrema dreaptă și incapabilă, de aceea, de majoritate –, ci normalizarea consensuală social-politică a istoriei naziste ca o parte implicită a narațiunii germane; discursul normalizării, așa cum încearcă acesta de cîțiva ani să preia dreptul de a-și impune părerea asupra istoriei în paralel cu Roșii-Verzi, scoate trecutul nazist din istorie, îl declară depășit și compensat, pentru ca Germania să se poată, prin aceasta, întoarce la normalitate. În acest climat spiritual al demonetizării statutului de victimă, al formalizării culturii memoriei și al reevaluării relației dintre făptaș și victimă, se consideră drept expresie a normalității tematizarea „nedreptății" exercitate asupra germanilor („holocaust al bombelor" prin Aliați, suferința celor alungați), în timp ce adevăratele victime ale nazismului german sînt trecute în planul al doilea, iar criticii noii imagini de sine germane sînt marginalizați ca „întinători ai neamului".

Colecția Flick este, astfel privită, o importantă contribuție cultural-politică la discursul normalizării. Faptul că atît colecționarii, cît și curatorii muzeului și politicienii au subliniat responsabilitatea istorică cu privire la împovărata istorie a familiei Flick

MARIUS BABIAS a studiat literatura și științele politice la Freie Universität din Berlin. Este autorul cărților *Herbstnacht* (1990), *Ich war dabei, als…* (2001) și *Ware Subjektivität* (2002) (trad. rom.: *Subiectivitate-marfă. O povestire teoretică,* Cluj, Idea Design & Print, Cluj, 2004).

THE NORMALIZATION DISCOURSE
AND THE CHRISTIAN FRIEDRICH FLICK COLLECTION
Marius Babias

Driven away from Zurich, where public protests of the citizens, cultural elite and the media blocked the building of the museum by Rem Kohlhaas, the German tax dodger and collector Christian Friedrich Flick, who lives in Switzerland, was met in Berlin with wide open arms. How could it be explained that the very Chancellor Schröder, who, back in 2003, had encouraged in a media campaign the social conviction of tax dodgers, held, in September 2004, the honorary speech at the opening of the Christian Friedrich Flick collection at Hamburger Bahnhof – a collection that is registered in the Virgin Islands fiscal paradise? Flick's fiscal savings are estimated, through his relocation in Switzerland in 1975, to approximately 125 million euro. Both in the person of the collector and through the official act carried out by Schröder, of presenting for a seven year period his art collection in a state museum, Hamburger Bahnhof, repression intersects and coalesces, and so does the normalization of the historic German policy in a psychogram of the Republic of Berlin that has, successively, left behind, during reunification, "taboos" of the past.

However, assuming the necessity of a closing for Flick's supporters would be simplifying and it would aim towards the nucleus of the new strategy of forgetting. Because the flamed debate that has proceeded the opening has brought again, for a short while, to public consciousness what has been forgotten and repressed. Flick and Schröder are not first and furthermost interested in the ending of the Nazi period – a claim supported by the extreme right wing and thus incapable of majority support – but in the consensual social and political normalization of the Nazi history as implicit to the German narrative; the normalization discourse, as it has been trying to impose its opinion upon history in parallel with the Red-Greens, eliminates the Nazi past from history, declaring it outdated and compensated for, so that Germany can, through this, return to normality.

In this spiritual climate of the demonetization of the victim statute, of the formalization of the culture of memory and the reevaluation of the relationships between defendant and the victim, the thematization of the "injustice" wield on Germans is regarded as an expression of normality ("Holocaust of the bombs" through the Allied, the suffering of those driven out), whereas the true victims of the German

MARIUS BABIAS studied literature and political science at the Freie Universität in Berlin. Babias is the author of *Herbstnacht* (1990), *Ich war dabei, als...* (2001) and *Ware Subjektivität* (2002).

– chiar dacă într-un mod stîngaci, așa cum a făcut-o curatorul lui Hamburger Bahnhof, Eugen Blume, care a formulat echivoc într-un interviu: „Arta nu recurge niciodată la aceste episoade foarte concrete; nu vreau deloc să minimalizez prin aceasta întîmplările istorice“ – îndeplinește scopul dublu al normalizării; înăuntru, slăbirea și limpezirea împovăratei istorii familiale, în afară, stabilizarea noii imagini de sine germane, ca proces de purificare a istoriei ajuns la final.

Nu numai curatorii muzeului, ci și Flick însuși s-a evidențiat în afirmațiile sale prin ambiguitate tactică. Ca reacție la o scrisoare deschisă a lui Salomon Korn, vicepreședintele Consiliului Central al Evreilor din Germania, care vorbise despre faptul că această colecție ar fi pătată cu „prețul plătit cu sînge de către bunic“, pe care nepotul ar vrea să îl spele, Flick a replicat că ar vrea să adauge „părții întunecate a istoriei familiei sale una mai luminoasă“. „Știu ce a făcut bunicul meu. Germanii știu ceea ce au făcut germanii. Dar nepoții nu mai au sînge pe mîini“, a respins Flick acuzația de „preț plătit cu sînge“, pe care Korn a formulat-o în legătură cu preluarea ilicită a unor firme evreiești prin concernul Flick, precum și cu munca prestată prin constrîngere, muncă de sclav, din fabricile Flick în timpul național-socialismului. Bunicul lui Flick dăduse de lucru la 60.000 de muncitori, constrînși să muncească în uzinele sale de armament.

„Colecționarul de artă are, ca nepot al fondatorului concernului și al susținătorului Partidului Național Socialist, Friedrich Flick, o responsabilitate aparte și o datorie morală aparte față de victimele național-socialismului“, scrisese Korn și se adresase apoi lui Flick prin vorbire directă: „Colecția dumneavoastră provine, indirect, din acele surse din care, inițial, prețul plătit cu sînge al bunicului dumneavoastră se revărsa“; într-o a doua scrisoare deschisă, Korn adăugase: „Pentru că este vorba aici, într-o formă acceptabilă de deținere de artă, despre un fel de a scoate, din punct de vedere moral, cu basma curată prețul plătit cu sînge, este mai mult decît îngrijorător faptul că guvernul federal intervine pentru așa ceva“. La critica „spălării“, Flick a reacționat cu indignare și s-a considerat, de asemenea, drept victimă: „Prețul plătit cu sînge, spălare de bani, imoralitate, acestea sînt reproșuri care instigă. De care aș fi scăpat probabil dacă nu aș fi colecționat artă, pe care vreau să o fac accesibilă spațiului public, ci mașini, iahturi sau avioane pentru plăcerea privată“. Flick se simțea criminalizat și pus în afara societății. Critica lui Korn ar însemna, pentru el, că „aș avea sînge pe mîini. Mai mult: chiar și copiii și nepoții mei, oricare dintre angajații mei, care își primește de la mine salariul, pînă și chelnerul căruia îi strecor un bacșiș. […] Și: este oare și fundația [Preussischer Kulturbesitz, n.a.] pătată cu sînge acum, fiind finanțată cu prețul plătit cu sînge?“



Ironia rea a acestor formulări este evidentă: într-un amestec de susținere a nevinovăției și justificare, Flick s-a stilizat, cu tot cu urmași, ca victimă a lui Salomon Korn; în această perspectivă de victimă, pe care Flick a adoptat-o față de un evreu, cadrul discursului normalizării este pe deplin activat; reevaluarea raportului dintre făptaș și victimă, precum și evocarea unor stereotipuri antievreiești (evreul ca tulburător al noii imagini de sine germane) trasează cadrul acestui discurs. Într-adevăr, părți ale opiniei publice reacționează, prin scrisori antievreiești și antisemite ale cititorilor, la disputa dintre Korn și Flick, scrisori care nu sînt tipărite de redacții. Modelul argumentativ al lui Flick, de apărare contra criticii prin inversarea raportului dintre făptaș și victimă și prin relativizarea problemei vinovăției, a devenit unul social, începînd cu „cearta istoricilor“ de la sfîrșitul anilor 1980 și culminînd cu discursul de tip „măciucă morală“ al lui Walser, ținut cu ocazia decernării Premiului pentru pace al librarilor germani în 1998. Însă la Flick apare încă un aspect, neluat în considerare în discuție, care dă o idee asupra construcției și puterii unei recente istorii germane – valoarea sfîntă a banului în sine.

Friedrich Karl Flick, unchiul colecționarului, a vîndut, începînd din 1975, firmele concernului Flick pentru un cîștig total de circa 5 miliarde de mărci. Banca Germană a cumpărat în 1975 pachetul de acțiuni Daimler al lui Flick pentru 2 miliarde de mărci, pentru a-l împiedica pe Flick să-l vîndă șahului Persiei. Pentru acest cîștig trebuia achitat 1 miliard de mărci impozit, ceea ce Flick a împiedicat prin aplicarea paragrafului 6 b al legii impozitului pe venit. În cazul unei „plasări demne de încurajare din punct de vedere al economiei politice“ a cîștigului, despre care hotărăsc ministrul federal al economiei împreună cu ministrul de finanțe, obligația impozitului poate fi anulată. Flick și-a cumpărat libertatea de impozit prin mită în valoare de milioane de mărci, dată politicienilor tuturor partidelor reprezentate în Parlamentul federal. În total, Flick a plătit 25 de milioane de mărci pe parcursul a 10 ani, iar economiile sale ajungeau la 700 de milioane de mărci. În 1987, fostul ministru al economiei, Lambsdorff, și consilierul lui Flick, von Brauchitsch, au fost pedepsiți pentru evaziune fiscală cu plata unor amenzi mari. Flick însuși nu a fost pedepsit. Friedrich Karl Flick s-a stabilit în 1994 în Austria, ceea ce, pentru fiscul german, a dus la o încasare redusă cu 70–100 de milioane de mărci. Numele Flick înseamnă preluare ilicită, muncă prestată prin constrîngere, muncă de sclavi, dar și „Republica tîrguită“, evaziune fiscală și mituire.

Încă din 1997, Flick a scos în evidență aspectul spălării numelui de familie, într-o scrisoare adresată unchiului său, Friedrich Karl Flick: colecția de artă ar „oferi copiilor și nepoților mei o modalitate constructivă și plină de sens spre noua identificare cu numele nostru“, pentru ca „numele Flick să fie pus pe un plan pozitiv, nou și durabil“. Probabil că această nevoie de spălare a numelui de familie împovărat este de înțeles, însă, în realitate, este nu numai imposibil, ci chiar, într-o mare măsură, lipsit de sens, pentru ca nedreptatea istorică să se voiască a fi înfățișată într-o lumină favorabilă sau a fi ștearsă, în prezent, prin activități de mecenat. Căci sunetul încărcat cultural al numelui său nu schimbă cu nimic nelegiuirile comise de strămoșii lui Christian Friedrich Flick.

Naivitatea aparentă a colecționarului în această chestiune dezvăluie o stare de spirit de negustor rece; cu bani și cadouri – aceasta au arătat bunicul său, Friedrich Flick, și unchiul său, Friedrich Karl Flick – se cumpără, s-ar părea, protecția. Nucleul gîn-

Nazism are left in the background, and critics of the new German self-image are marginalised as those who "stain the nation".
Thus, the Flick collection is regarded as an important cultural and political contribution to the normalization discourse. The fact that collectors, as well as curators of the museum and politicians have underlined the historical responsibility related to the burdened history of the Flick family – even if in a clumsy manner, as did the curator of Hamburger Bahnhof, Eugen Blume, who ambiguously declared in an interview: "Art never turns to these very concrete episodes; I do not want to minimize through this historical events" – fulfills the double purpose of normalization; internally, the weakening and the clarifying of the burdened family history, externally, the stabilization of the new German self-image, as a process of purification of history that reached an end.
Not only the curators of the museum but Flick himself has made himself noticed through tactical ambiguity. As a reaction to Salomon Korn's open letter, the vice-president of the Central Council of Jews from Germany, which talked about the fact that this collection would be stained with "the price paid in blood by the grandfather", that the grandson would like to wash away, Flick replied that he would like to add to "the dark side of family history a brighter one".
"I know what my grandfather did, the Germans know what the Germans did. But grandsons do not have blood on their hands anymore", Flick rejected the accusations of "price paid in blood" that Korn formulated about the illicit takeover of some Jewish firms through the Flick concern, as well as through the forced labor, slave work from the Flick factories during National Socialism. Flick's grandfather had given work to 60,000 workers, forced to work in his arming factories.
"The art collector has, as grandson of the founder of the concern and supporter of the National Socialist Party, Friedrich Flick, a special responsibility and moral duty towards the victims of National Socialism", Korn had written, and then addressed Flick through direct speech: "your collection comes from, indirectly, those sources from which, initially, the price paid in blood by your grandfather poured out"; in a second open letter, Korn had added: "Because what we are dealing with here, in an acceptable form of owning art, is a way of letting go as morally acceptable the price paid in blood; the fact that the federal government intervenes for such a thing is more than worrying."
To the critique of the "washing away", Flick reacted with indignation and regarded himself, in turns, as a victim. "The price paid in blood, money laundering, immorality, these are instigating remonstrance. Of which I would have been probably spared had I not collected art, which I want to make available to the public space, but cars, yachts, or planes for private pleasure." Flick was feeling criminalized and regarded as a social outcast. Korn's critique would mean, for him, that "I still have blood on my hands. Moreover, even my children and grandsons, any of my employees that receives a paycheck from me, even the waiter whom I tip. . . . And: is perhaps the foundation [Preussischer Kulturbesitz, our note] stained with blood now, being financed with the price paid in blood?"
The mean irony of these formulations is obvious: in a mix of sustaining innocence and justification, Flick improved himself, together with his followers, as a victim of Salomon Korn; in this victimizing perspective, that Flick has adopted towards a Jew, the frame of the normalization discourse is fully activated; the reevaluation of the relationship between defendant and victim, as well as the evoking of anti-Jewish stereotypes (the Jew as disturber of the new German self-image) establish the limits of this discourse. Indeed, parts of the public opinion react to the conflict between Korn and Flick through anti-Semitic and anti-Jewish letters of the readers, letters that are not published in the editorial offices. Flick's argumentative model, of refutation of the critique through the reversing of the relationship between defendant and victim and the turning relative of the problem of guilt has become a social one, starting with the "historians' quarrel" from the end of the 80s and reaching a climax with Walser's "moral bludgeon" type of discourse, held with the occasion of the awarding of The German Bookkeepers' Award for peace in 1998.
But in the case of Flick there is another aspect, not taken into account, which gives an idea upon the construction and power of a recent German history – the sacred value of money itself.
Friedrich Karl Flick, the uncle of the collector, sold, starting with 1975, the firms belonging to the Flick concern for a total profit of about 5 billion DM. The German Bank bought in 1975 Flick's Daimler stocks for 2 billion DM, in order to prevent Flick from selling them to the Persian shah. For this income, taxes worth 1 million DM should have been paid, which Flick prevented through applying paragraph 6 b of the law regarding income tax. In the case of an "investment worth endorsing from the point of view of the political economy" of the income, which is established by the federal minister of economy together with the minister of finances, the obligation to pay the income tax can be cancelled. Flick bought his tax exemption through bribe worth millions of DM, given to politicians of all the parties represented in the federal parliament. All in all, Flick paid 25 million DM during 10 years, while his savings reached 700 million. In 1987, the former minister of economy, Lambsdorff, and Flick's counselor, von Brauchitsch, were punished for tax fraud with some large fines. Flick himself was not punished. Friedrich Karl Flick established in Austria in 1994, which, for the German IRS meant a 70 to 100 millions decline in cashing in. Flick's name represents illicit takeover, labor carried out through constraint, slave labor, but also the "Bought Republic", tax fraud and bribing.
Since 1997 already Flick emphasized the aspect of clearing the family name, in a letter written to his uncle, Friedrich Karl Flick: "the art collection would offer my children and my grandchildren a positive, meaningful way towards the identification with our name", so that "the Flick name is put in a new, positive, long lasting plane". Probably that this need to cleanse the family name is understandable, however, in reality, it is not only impossible but, to a large extent, meaningless to portray historical reality in a favorable light or to erase it, in the present, through maecenasship. Because the cultural resonance of his name does not change in any way the injustice committed by the ancestors of Christian Friedrich Flick.





dirii familiei Flick îl constituie banul ca valoare fluidă, universală; banul, ca formă de disciplină a celui în viață, ordonează toate aspectele morale, sociale și emoționale ale vieții în raporturi de echivalență pecuniară, motiv pentru care Flick crede că poate spăla numele familiei cu ajutorul banului (prin ocolul colecției de artă, care este o stare de agregare specifică banului). Cel mai mare sacrificiu pe care îl poate aduce un om socializat prin raporturi de echivalențe pecuniare este de a se despărți de ban. Aici se poate găsi, probabil, și motivul pentru care Friedrich Christian Flick s-a opus atît timp unei plăți pentru fondurile de despăgubire (spre deosebire de sora sa, Dagmar Ottman, care a plătit, în 2001, 5 milioane de mărci în fondurile de despăgubire pentru cei constrînși să muncească). Acești bani ar fi pierduți pentru totdeauna și nu s-ar mai întoarce. O plată virată în fondurile celor constrînși să muncească a fost considerată de Flick „lipsită de sens". Argumentul său: fostele întreprinderi Flick ar fi virat deja mult prea mulți bani în fondurile acestea, contribuția sa personală ar fi redus doar plățile de echilibrare ale altor întreprinderi, suma totală de 5 milioane de euro nefiind însă mărită. Astfel socotește un negustor rece – și nu un moștenitor al unor criminali naziști, care s-a împăcat cu responsabilitatea sa.

În ciuda faptului că a donat, în aprilie 2005, din averea sa, suma, comparativ redusă, de 5 milioane de euro către fundația pentru despăgubirea celor constrînși să muncească în perioada național-socialismului, această donație a survenit nu numai cu întîrziere, dar a fost numai pe jumătate benevolă, din cauza masivei critici de dinainte. După ce colecția sa a dobîndit, prin prezentarea la Hamburger Bahnhof, atît o încărcătură socială, cît și o sporire a valorii economice, integritatea donației pare îndoielnică – mărinimie la nivel de bacșiș. Cu toate că Flick a fondat în 2001 Fundația F. C. Flick împotriva Xenofobiei, Rasismului și Intoleranței, cu centrul la Potsdam, prevăzută cu un capital de 10 milioane de mărci (stat de plată anual 250.000–300.000 de mărci), acești bani sînt, spre deosebire de donația benevolă, bine investiți. Acești bani sînt legați de numele său și sînt supuși controlului său; acești bani nu se strecoară, anonim, într-un fond de despăgubire, acești bani sînt bani Flick identificabili, care se vor întoarce la el, drept capital cultural, sub forma proiectelor de cercetare în numele și din ordinul său.

Unde relațiile sociale sînt, în același timp, relații bănești, nu pot exista nici donații benevole. Cadourile făcute aparent benevol (împrumut pe 7 ani, 7,5 milioane de euro costuri de reconstrucție pentru Rieckhallen) nu sînt un sacrificiu, ba mai mult, prin aceasta, Flick și-a cumpărat protecție, recunoaștere, importanță. Banii se reîntorc la el în formă discursivă. Complicii lui: negustorii intermediari slugarnici, artiștii „postavangardiști" cumpărați rapid, precum și fundația Preussischer Kulturbesitz, care, acționînd din inițiativă proprie în plan politico-cultural, a reamenajat Hamburger Bahnhof ca pe o vitrină a noii imagini de sine germane.

Flick nu dăruiește, Flick ia și savurează: atenția, recunoașterea, perpetuarea conflictului. Cu automobilele de epocă, pe care le-a colecționat mai demult, locul său actual din lojă în Republica berlineză i-ar fi rămas interzis. Inima beznei Republicii berlineze bate în pieptul său.

Traducere de Eliza Simon și George State

Acest text, preluat cu amabila autorizare a autorului, face parte din volumul Marius Babias, *Berlin. Die Spur der Revolte. Kunstentwicklung und Geschichtspolitik im Neuen Berlin,* Köln, Verlag der Buchhandlung Walther König, 2006, pp. 62–67, în curs de apariție la Idea Design & Print.

The apparent naivety of the collector in this field reveals a state of cold blooded merchant; with money and gifts, as proven by his grandfather, Friedrich Flick, and his uncle, Friedrich Karl Flick, protection can be, apparently, bought. The nucleus that constitutes the core of the Flick's family thinking is represented by money as a universal, fluid value; money, as a form of discipline of the one alive, organizes all moral, social and emotional aspects of life in relationships of pecuniary equivalence, because of which Flick thinks that he can clear the family name by the help of money (through the detour of the art collection, a form of aggregation that is specific to money). The greatest sacrifice that a man socialized through relationships of pecuniary equivalence can make is to part from money. Here can be found, most likely, the reason because of which Friedrich Christian Flick has so long opposed a payment for the compensation funds (unlike his sister, Dagmar Ottman, who paid, in 2001, 5 million DM for the compensation funds for those forced to work). This money would be lost forever and would never return. A transfer made for the funds of those constrained to work was regarded by Flick as "meaningless". His argument: the former Flick enterprises have already transferred too much money in these funds, his personal contribution would have only reduced the balancing payments of other enterprises, the total amount of 5 million euro thus not being increased. This is how an indifferent merchant calculates – and not the heir of Nazi criminals, who has come to terms with his responsibility.

Despite donating, in April 2005, from his fortune, the comparatively small sum of 5 million euro to the foundation for compensation for those forced to work during National Socialism, this donation has not only occurred late, but it was only half benevolent, due to the prior massive criticism. After his collection acquired, through the presentation at Hamburger Bahnhof, both a social load and an increase of its economic value, the integrity of the donation appears as questionable – generosity at a tip level. Although Flick has established in 2001 the F. C. Flick Foundation for Combating Xenophobia, Racism and Intolerance, with a 10 million DM stipulated capital, with its headquarters in Potsdam (with a 250,000–300,000 DM annual payroll), this money is, unlike the benevolent donation, well invested. This money is connected to his name and is subject to his control; this money does not anonymously slide into a compensation fund, this money is identifiable Flick money that will return to him, as cultural assets, under the form of research projects made in his name and at his order.

Some social relations are simultaneously financial relationships, there can be no benevolent donations. The apparently benevolent gifts (7-year loan, 7.5 million euro costs of reconstruction for Rieckhallen) are not a sacrifice, moreover, through these Flick bought protection, recognition, importance. The money returns to him in a digressive form. His accomplices: intermediary submissive merchants, easily bought "post avant-garde" artists, as well as the foundation Preussischer Kulturbesitz, which, acting from its own initiative in the political and cultural field, has rearranged Hamburger Bahnhof as a shop window of the new German self-image.

Flick does not give as a present, Flick takes and enjoys: the attention, recognition, perpetuation of the conflict. With vintage cars, that he used to collect, his current place from the box in the Republic of Berlin would have remained inaccessible. The heart of the deep darkness of the Republic of Berlin pounds in his chest.

Translated by Natalia Buier

This text, undertaken with the kind authorization of the author, is included in the volume Marius Babias, *Berlin. Die Spur der Revolte. Kuntstentwicklung und Geschichtspolitik im Neuen Berlin,* Cologne, Verlag der Buchhandlung Walther König, 2006, pp. 62–67, to be published at Idea Design & Print publishing house.



Nermin Duraković
No Title, 2005, credit: Rooseum

Normalizare

Katarina Stenbeck

Normalisering, Rooseum Center for Contemporary Art, Malmö,
18 martie – 28 mai

Care sînt semnificațiile implicite ale normalizării ca limită socială și politică? Dacă această noțiune e înțeleasă ca fiind performativă retoric, ideologic și politic, cum se manifestă acest lucru și cum influențează el realitatea noastră cotidiană? Cum se suprapune ideea de normalizare cu noțiunea de politici consensuale, promovate de țările nordice, și care este relația ei cu problemele pluralității și diferenței? Produce ea oare un deficit de imaginație socială și politică, neglijează oare nevoia de-a ne interoga dorințele materiale, valorile sociale și concepțiile despre comunitate?

Întrebări de acest gen constituie punctul de plecare pentru expoziția de grup intitulată chiar așa, *Normalizare,* care a avut loc primăvara aceasta la Rooseum Center for Contemporary Art, din Malmö. Ideea a fost urmărirea manierei în care sîntem normalizați ca indivizi și ca societate, prin examinarea diverselor moduri în care apar astfel de procese în diferite contexte politice, sociale și culturale. Douăzeci și unu de artiști internaționali au prezentat lucrări ce abordau acest efect în relație cu modul în care e organizat mediul în care trăim și în care experimentăm relația cu celălalt. Procesele în cauză pot fi văzute ca un mecanism de control, un instrument folosit pentru legitimarea diferitelor norme politice, economice și sociale. Expoziția trata despre consecințele acestor diferite procese și despre maniera în care se manifestă și se confruntă ele, explorînd astfel conceptul de normalizare în relația cu structurile de putere globale și naționale și, totodată, relația dintre indivizii umani și mediul lor

KATARINA STENBECK este curator la *Rooseum Center for Contemporary Art* din Malmö, Suedia.

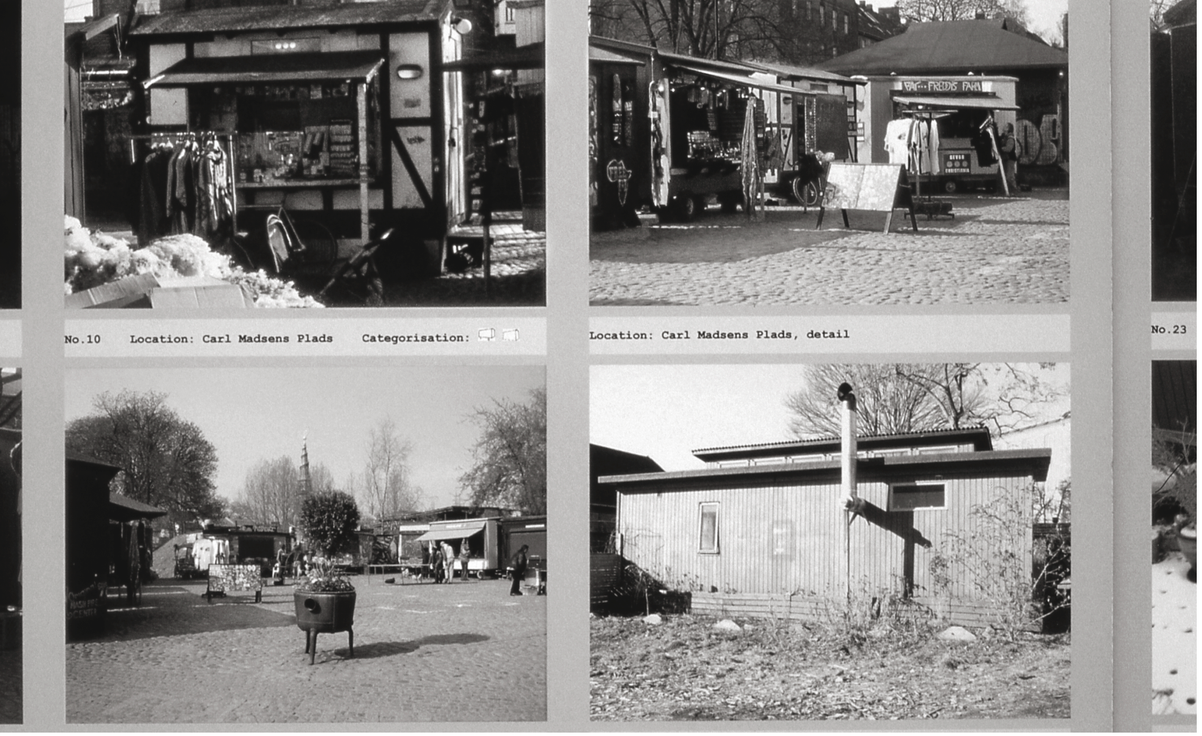
NORMALIZATION
Katarina Stenbeck

Normalisering, Rooseum Center for Contemporary Art, Malmö,
March 18 – May 28

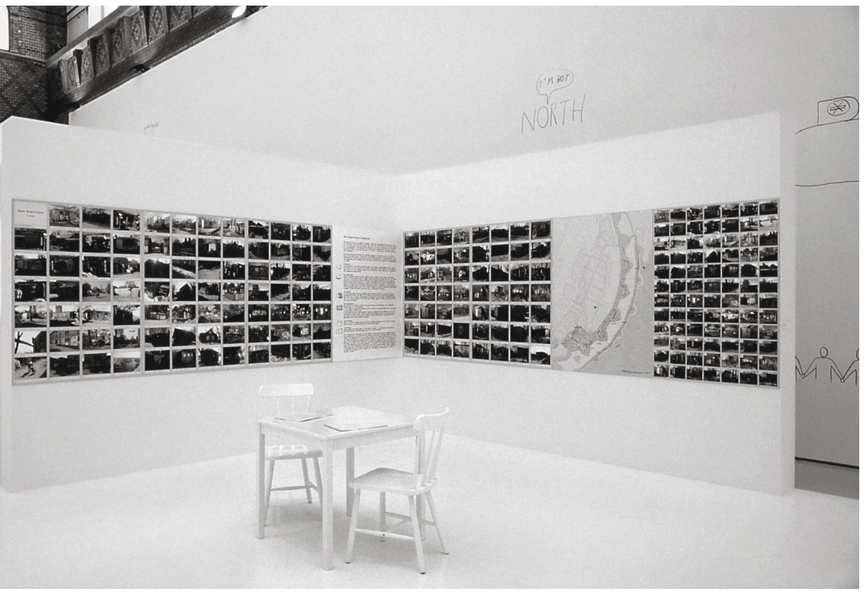
What are the meanings implicit in normalization as a social and political term? If the notion of normalization is understood as rhetorical, ideological, and politically performative, how is this manifested and how does it influence our everyday reality? How does the idea of normalization overlap with the notion of consensus politics promoted by the Nordic countries and what is the relation to questions of plurality and difference? Does normalization produce a lack of social and political imagination and neglect the need to question our material desires, social values and notions of community?

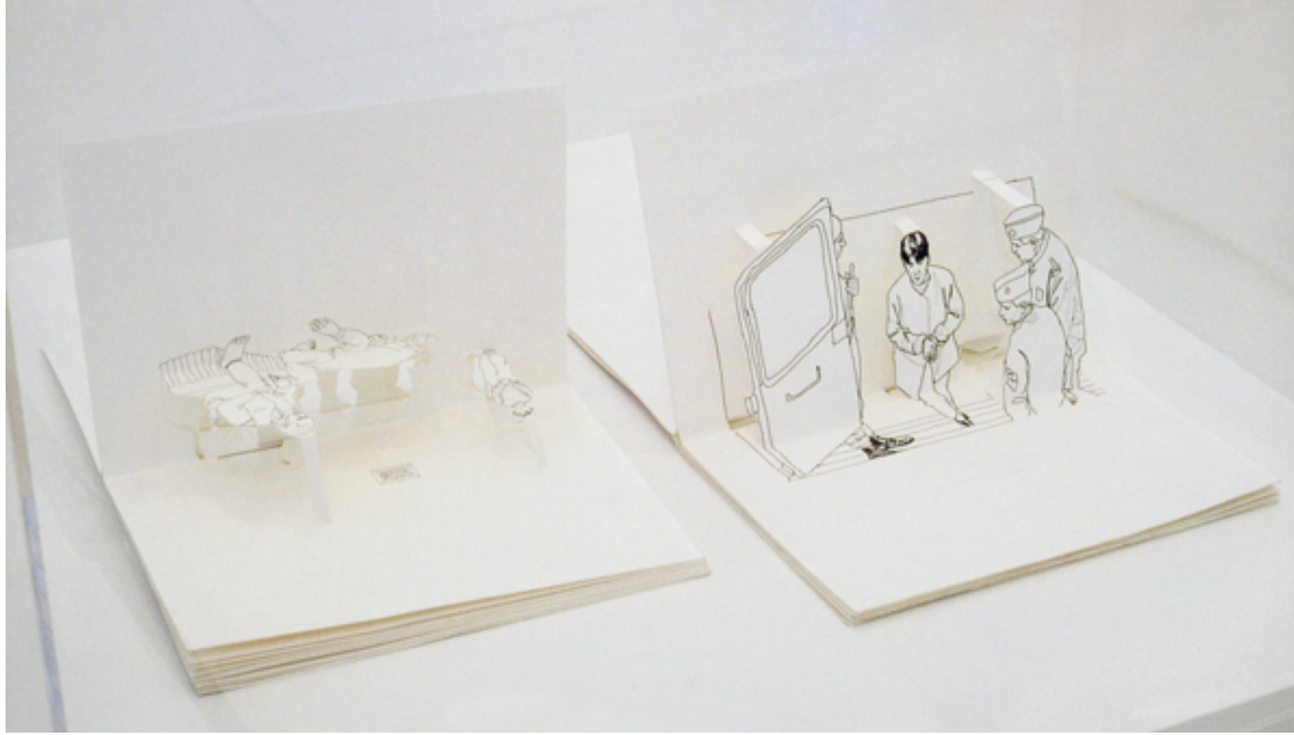
Questions like these formed the starting point for the group exhibition *Normalization* that took place at Rooseum Center for Contemporary Art in Malmö this spring. The idea was to look at how we are normalized as individuals and as a society by examining various ways in which normalization processes appear in different political, social and cultural contexts. Twenty-one international artists presented works addressing the effect of normalization in relation to how our surroundings are organized and how we experience the relationship to each other.

KATARINA STENBECK is a curator at Rooseum Center for Contemporary Art, Malmö.



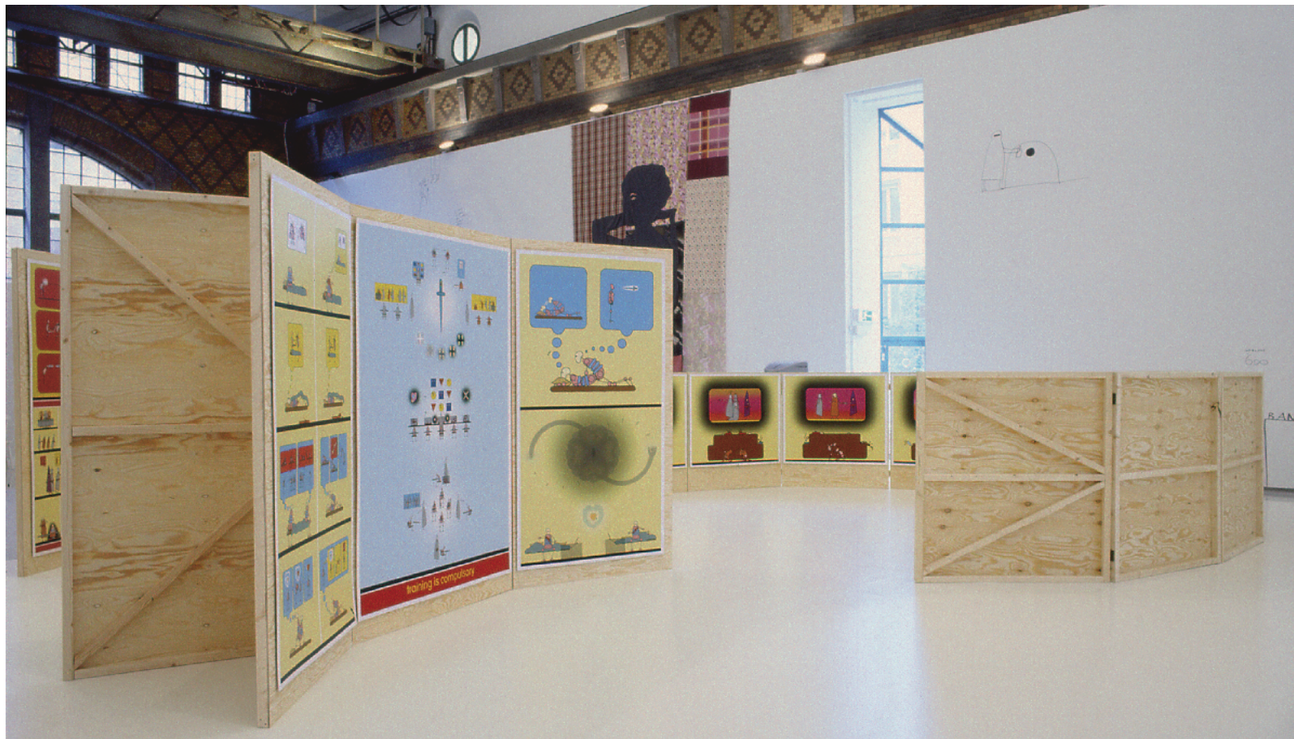
Pernille Skov & Søren Holm Hvilsby
Skurvognsmorfologier (Wagon Morphologies), 2005, credit: Rooseum





Ahmet Öğüt
Book of the Lost World, 2005, credit: Rooseum

View of the exhibition, in front:
Chad McCail
Life Is Driven by the Desire for Pleasure, 2003, credit: Rooseum





View of the exhibition, credit: Rooseum

de viață imediat. Ideea care a stat la baza expoziției a fost aceea de-a provoca perspectivele unilaterale asupra acestui fenomen cu care ne prezentăm în dezbaterea publică și în discursul politic, cu scopul de a nuanța modul în care înțelegem conceptul și implicațiile sale.
Termenul în discuție descrie o dezvoltare înspre sau o întoarcere la o stare de normalitate. Acesteia îi e inerentă o intenție de a face așa încît ceva să devină normal și de a-l regulariza în raport cu un standard sau cu o normă dată. Bazat pe o idee stabilă despre normalitate, termenul implică o definiție a ceea ce este perceput a fi drept și bun. Astfel, el presupune un set de valori ce definesc cota de nivel a acceptabilului, determinînd, totodată, ce anume rezidă în afara acceptabilului.
Ca sistem de standarde ideologice și politice, normalizarea este utilizată, de obicei, în diferite părți ale lumii, pentru a configura dezvoltarea politicilor și a planificării sociale. În privința expansiunii UE, termenul este folosit pentru descrierea procesului de transformare pe care îl parcurg statele naționale extracomunitare în vederea satisfacerii standardelor UE. Statele care acced la statutul de membru trebuie să se adapteze și să se conformeze regulilor UE și să-și demonstreze abilitatea de a implementa și perpetua aceste standarde. Aderarea înseamnă acceptarea, performarea și promovarea standardelor UE de organizare societală. Retoric, aceste procese au în vedere minimizarea diferențelor sociale și economice, dar ele contribuie, totodată, la consolidarea structurilor de putere existente. Care sînt implicațiile conformării la standardele UE ca fenomen de instituire a normelor și a standardizării organizării societale, la care conduce expansiunea UE? Normalizarea funcționează ca instrument de control economic, dar ea este, deopotrivă, un instrument ideologic ce cultivă o identitate europeană artificială care are ca obiectiv unificarea Europei, în timp ce, simultan, îi definește pe cei situați în afară. Cum au fost folosite și articulate, în acest sens, paradigmele eurocentrice și care sînt implicațiile sociale și culturale? Aceste procese de normalizare sînt, în principiu, orientate spre viitor, însă, căutînd să introducă și să mențină un statu-quo, ele nu au niciun potențial pentru schimbare. Posibilitatea schimbării modelelor de organizare societală existente este deja, astfel, eliminată, fenomenul sfîrșind într-o pacificare a imaginației noastre, ce împiedică căutarea de alternative.
În orice caz, procesele în chestiune nu sînt aplicate doar de la vîrf, de către regimuri de putere clar definite, ci operează, de asemenea, la un nivel individual, ca norme sociale pe care le performăm cu toții. În acest sens, normalizarea descrie felul în care noi, ca indivizi, sîntem guvernați și produși de societate. Mecanismele de control încorporate la diferitele nivele ale societății funcționează în vederea administrării modelelor comportamentale, cu scopul de a disciplina individul și de a regulariza populația. Normele pentru felul în care ar trebui să fie organizată viața sînt integrate în diferite procese societale administrative și instituționale, influențînd maniera în care ne percepem și ne ordonăm mediul de viață. Aceste norme sînt, rînd pe rînd, internalizate la nivel individual, astfel încît devenim capabili de autoguvernare în privința perpetuării standardelor după care ne conducem viața. Cum afectează acest lucru chestiunea identității, în relație cu genul, etnicitatea și ierarhiile sociale, și modul în care ne raportăm la și interacționăm cu mediul de viață?
În țările nordice, consensul cu privire la felul în care ar trebui să fie administrată viața individuală formează baza societății. Articulat pe idealurile social-democrației, acest fenomen a avut ca rezultat societăți cu desăvîrșire omogene. Una din consecințele sale este că aceste societăți cunosc o provocare serioasă atunci cînd se confruntă cu realitățile globalizării și cînd au de-a face cu alte moduri de gîndire și de organizare a vieții. Din acest punct de vedere, problema urgentă este: care sînt implicațiile culturale și sociale ale societăților guvernate de ideea de normalizare, atunci cînd caută să administreze diferențele?
Concentrîndu-se asupra diferitelor semnificații ale termenului și asupra felului în care acestea sînt puse în practică, lucrările din cadrul expoziției s-au articulat în jurul consecințelor normalizării ca instrument politic și ca structură societală. Mai curînd decît să reprezinte retrospectiv o poziție neambiguă, expoziția examinează perspectivele diferite a ceea ce înseamnă să trăiești în acest cadru, atît ca o condiție, cît și ca un standard impus din afară. Totuși, o expunere de grup de acest fel este în ea însăși un format standardizant, prin aceea că adună, într-o ordine tematică, lucrări de artă singulare, plasîndu-le astfel într-un anumit context semnificant. Acest aspect a fost discutat în cadrul schemei expoziționale, prezentînd lucrările într-un cadru neutru ce făcea aluzie la estetica tradițională a cubului alb, caracteristică expunerii în muzeu.
În contrast cu efectul standardizant al dispunerii neutrale *[white setting],* artiștii participanți constituie o pluralitate de voci și poziții, unele exprimînd o critică fățișă, iar altele explorînd problematici, fără a oferi vreun răspuns concluziv.
Proiectul expozițional *Normalizare* a fost dezvoltat în dialog cu grupul de curatori WHW din Zagreb și cu Platform Garanti Contemporary Art Center din Istanbul, avînd ca rezultat diferite expoziții, în 2004 și 2005, în fiecare dintre aceste locuri.

Traducere de Andrei State și Veronica Lazăr

Processes of normalization can be seen as a control mechanism, a tool used to legitimize different political, economic and social standards. The exhibition dealt with the consequence of different normalization processes and with the way in which they are manifested and confronted, thus exploring the concept in relation to global and national power structures as well as the relationship between individual human beings and their immediate surroundings. The idea behind the exhibition was to challenge the one-sided view of normalization we are presented with in the public debate and political discourse in order to nuance our understanding of the concept and its implications.
The term normalization describes a development towards or a return to a state of normality. Inherent in this is an intention to make something normal and regulate it in relation to a given standard or norm. Based on a set idea of normality the term implies a definition of what is perceived as being right and good. Normalization thus involves a set of values defining the benchmark for the acceptable as well as determining what lies outside the acceptable.
Normalization as a system of ideological and political standards is currently used in various parts of the world to shape development policies and social planning. In connection with the expansion of the EU the term normalization is used to describe the transformation process non-EU nation states go through in order to fit EU standards. States acceding to EU membership are to adapt and conform to EU regulations and demonstrate their ability to implement and perpetuate these standards. Joining means accepting, performing and promoting EU standards for societal organization. Rhetorically these normalization processes are about minimizing economic and social differences but they also contribute to enforcing existing power structures. What are the implications of the EU as a norm-setting phenomenon and of the standardization of societal organisation that the expansion of the EU leads to? Normalization functions as a tool of economic control but is also an ideological tool fostering an artificial European identity aimed at uniting Europe while at the same time defining those outside. How are Eurocentric paradigms being used and articulated in this connection and what are the social and cultural implications? These normalization processes are in principle directed towards the future but because they seek to introduce and maintain a status quo they have no potential for change. The possibility of changing already existing models of societal organization is hence eliminated resulting in a pacification of our imagination that hampers the pursuit of alternatives.
Processes of normalization, however, are not only enforced from the top by clearly defined power regimes but also operate on an individual level as social norms we all take part in performing. In this connection normalization describes the way in which we as individuals are governed and produced by society. Control mechanisms incorporated at various levels of society function to administer behavioural patterns in order to discipline the individual and regulate the population. Norms for how life should be organized are integrated in various administrative and institutional societal processes influencing how we perceive and arrange our surroundings. These norms are in turn internalized on an individual level whereby we become self-governing with respect to the perpetuation of standards for the conduct of life. How does this affect questions of identity in relation to gender, ethnicity and social hierarchies and the way in which we relate to and interact with our surroundings?
In the Nordic countries the consensus as to how individual life should be administered forms the basis of society. Articulated in the ideals of social democracy this has resulted in fairly homogeneous societies. One of the consequences of this is that these societies are deeply challenged when faced with the realities of globalisation and having to deal with other ways of thinking and organizing life.
The urgent question in this respect is what the cultural and social implications of societies governed by the idea of normalization that seeks to manage difference are?
Focussing on different meanings of the term, and on how it is implemented the works in the exhibition revolved around the consequences of normalization as a political tool and as a societal structure. Rather than summing up an unambiguous position, the exhibition examined different perspectives of what it means to live with normalization as a condition as well as a standard enforced from the outside. However, a group show of this kind is in itself a standardizing format in that it gathers singular art works under a set theme thus placing them in a specific context of meaning. This aspect was commented upon in the exhibition layout by presenting the works in a white framework alluding to the traditional white cube aesthetics of museum display.
In contrast to the standardizing effect of the white setting, the participating artists represented a plurality of voices and positions, some expressing an outspoken critique while others explore questions offering no conclusive answer.
The exhibition project *Normalization* was developed in dialogue with the curator group WHW in Zagreb and Platform Garanti Contemporary Art Center in Istanbul resulting in different exhibitions in each location in 2004 and 2005.

„... a redefini muzeul ca structură politică și de cunoaștere“

David G. Torres în dialog cu Manuel J. Borja-Villel

MANUEL J. BORJA-VILLEL, fost director al Fundației Antonio Tàpies, din anul 1998 este director al Muzeului de Artă Contemporană din Barcelona (MACBA).

Au trecut 10 ani de existență a muzeului, iar tu ești aici de 7...

Am sosit în septembrie '98, deși prima mea expoziție a fost în '99. Altfel spus, în septembrie se vor împlini 8 ani.

William Kentridge a fost prima ta expoziție?

Da. Apoi cu artiști spanioli, dintre care prima expoziție a fost Gordillo, iar următoarea, deja dintr-o altă generație, Pep Agut.

În acești zece ani, MACBA a presupus o schimbare majoră în structura orașului; de asemenea, muzeul însuși s-a schimbat mult.

Sînt aici de aproape opt ani, dar am început să lucrez la anumite idei încă de cînd eram la Fundația Tàpies, nu la toate, desigur, deoarece fundația își are specificul său, dar aceste idei m-au determinat să schimb instituția. De exemplu, interesul pentru regîndirea modului în care muzeele construiesc narațiunile istorice, strategiile de vizibilitate, nevoia de a conferi spectatorului un caracter de agent, interesul pentru oraș, pentru spațiul public... Am început să lucrez la asta din 1995–'96, cu expoziția lui Craigie Horsfield la Fundația Tàpies. Chiar și acolo am inițiat o investigație concretă asupra unei categorii de artiști precum Marcel Broodthaers sau Lygia Clark.

Dacă ar fi să caracterizez într-un fel acești zece ani, m-aș referi fără îndoială la intenția de a redefini muzeul ca structură politică și de cunoaștere, voința de a întîlni modele noi care să ne ajute să înțelegem prezentul în care trăim și care să poată favoriza noi forme de relaționare și identitate. Anumite momente-cheie au fost generate în jurul mobilizărilor din 2001 *(Antagonisme, Procese documentare* și *Agențiile);* iar în 2004, proiectul *Cum dorim să fim guvernați?*

Nu a fost o evoluție liniară!

Nu cred. A fost o evoluție logică: un lucru ne-a condus la altul, fără o atitudine de excludere. Mă amuz cînd sîntem acuzați de a fi talibani. Dacă prin taliban se înțelege a urma un program monolitic, atunci nu a fost așa în întregime. Deși nici nu am alcătuit un program eclectic, în care totul merge, nu contează ce.

Sigur că aceste comentarii au de a face cu o etichetă pe care, vrînd-nevrînd, muzeul o poartă: „politicul“.

Ceea ce mă preocupă la aceste comentarii este tocmai faptul că există o etichetă, un „labeling“. Cu toate acestea, e evident că munca nu se face în abstract, ci într-un context în care apar și reacții. Discursul unui muzeu se formează nu doar cu ceea ce spui, ci și cu felul în care ceilalți vorbesc despre tine. Pe de o parte, a avea o etichetă sau o marcă ajută în comunicare, în ocuparea unui loc anume și chiar în a ajunge la un număr mai mare de oameni. Dar, pe de altă parte, poate să reducă formulările discursive.

Dar această etichetă ori acest context al muzeului poate, de exemplu la Ignasi Aballí, să reveleze noi lecturi ale operei.

Da. Pot fi utile, însă mărcile sînt o formă de reducționism care contravine operei de artă. La fel și politicul. Politicul s-a transformat în modă. De aceea, fără a renunța

DAVID G. TORRES este critic de artă și curator, codirector al revistei on-line *A-Desk*. Trăiește la Barcelona.

"... TO REDEFINE THE MUSEUM AS A POLITICAL AND KNOWLEDGE BASED STRUCTURE"

David G. Torres in dialogue with Manuel J. Borja-Villel

MANUEL J. BORJA-VILLEL, former director of the Antonio Tàpies Foundation, since 1998 is director of Museum of Contemporary Art, Barcelona (MACBA).

The museum is 10 years old now and you have been here for 7 years...

I've come in September 98, although my first exhibition was in 99. In other words, it'll be the 8th anniversary in September.

Was William Kentridge your first show?

Yes. Followed by Spanish artists among which the first was Gordillo and the next, already from a different generation, Pep Agut.

In these ten years MACBA underwent a major change in itself as well as in the structure of the city.

I have been here for almost eight years but I've started to work on certain ideas ever since I was at the Tàpies Foundation, not everything, obviously, because the foundation has its specifics but these ideas determined me to change the institution. For instance, the interest for the rethinking of the way in which the museums build the historical narratives, the visibility strategies, the need to make the spectator an agent, the interest for the city, for the public space... I have started to work on this since 1995/96 with Craigie Horsfield's exhibition at the Tàpies Foundation. Even there I have initiated a concrete investigation on a category of artists such as Marcel Broodthaers or Lygia Clark.

If I were to characterize somehow these ten years I'd surely refer to the intent to redefine the museum as a political and knowledge based structure, to the will t find new models that can help us better understand the present we are living and that can favor new forms of relation and identity. Certain key moments have been generated around the mobilizations in 2001 (*Antagonisms*, *Documentary Processes* and *The Agencies*); and in 2004, the project *How do we wish to be governed?*

There hasn't been a linear evolution!

I don't think so. It was a logical evolution: one thing led to another without any exclusive attitude. I laugh when we are accused of being Talibans. If Taliban means to follow a monolithic program, then it was not exactly the case. Although we haven't designed an eclectic program either, where anything goes, no matter what.

Surely these comments are linked to a label that, willingly or not, the museum is carrying: the "political".

What preoccupies me about these comments is precisely the fact that there is a "labeling". Although, it is obvious that the work isn't done abstractly but in a context wherein reactions appear. The discourse of a museum is made not only by what you say but also by what is said about you. On the one hand, to have a label or a brand helps the communication, the positioning and event the reach

DAVID G. TORRES is an art critic and curator based in Barcelona and co-director of *A-Desk* on-line magazine.



Museum of Contemporary Art, Barcelona/Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA), © Javier Tles 2004

la dimensiunea politică a practicii artistice, mereu prezentă, în cadrul muzeului punem accentul pe cunoaștere, pe poetică. Dacă în 2001 programul se organiza în jurul temei *Agenții și Antagonisme,* astăzi referințele muzeului sînt *Artă și utopie,* precum și *Programul de studii independente*. Ceea ce, sper că este limpede, nu implică renunțarea la dimensiunea politică a muzeului, nici refugiul într-un fel de evazionism, ci regîndirea politicii pornind de la poetică, așa cum arăta la vremea lui Marcel Broodthaers.

Ai putea să explici ce implică aceste referințe și, atunci, care este programul muzeului azi?

Chiar și azi, muzeele continuă să utilizeze echipamente și structuri din altă epocă, mai precis, pe cele ale muzeului burghez. Marea provocare cu care ne confruntăm este de a ști cum să schimbăm aceste structuri. Ceea ce implică o schimbare la diverse nivele: narațiunea, dispunerea expoziției, forma de colecționare și necesitatea de a înțelege publicul ca actant. În termeni de narațiune, ar trebui să înțelegem istoria ca o articulare de mici istorii, o succesiune de arhipelaguri, și nu un mare continent, ca să folosesc comparația lui Edouard Glissant. În același fel, trebuie să vorbim de un anume caracter teatral al operei de artă, în măsura în care aceasta este performativă prin definiție, un fel de pre-text care are sens doar atunci cînd se actualizează. Opera are sens atunci cînd spectatorul o actualizează: mai precis, o alcătuiește. Muzeul trebuie să creeze spațiile în care această performativitate a operei, apropriere sau alcătuire, să aibă loc. Ceea ce ar implica să uităm că o colecție e alcătuită doar din obiecte unice. De exemplu, cumpărăm o operă a lui Pedro G. Romero pe care, de fapt, o poate avea toată lumea. E ceva voluntar: schimbarea legilor drepturilor de autor, de copyright, munca în *Creative Commons*.

Dar toate acestea se regăsesc deja în Le processus créatif *de Marcel Duchamp sau în* Un Coup de Dés *de Mallarmé. Încerci să transpui aceeași experiență în muzeu?*

De o bună bucată de timp, Mallarmé, Marcel Duchamp și Marcel Broodthaers sînt foarte importanți în acest muzeu. Experiența lor – deși aparținînd unui context istoric foarte diferit, cu excepția lui Broodthaers, care este mai aproape de noi în timp – este importantă pentru a crea o structură politică și de cunoaștere. Implicațiile sale afectează atît politicul, cît și legalul, ba chiar și administrativul. Lucrînd bunăoară cu *Agențiile,* procesele organizaționale proprii muzeului, cele care sînt impuse, erau afectate de alt tip de procese, mai lente sau vaste, distincte. Am mari speranțe ca această schimbare de experiență a muzeului să se poată experimenta prin intermediul *Programului de studii independente*. Pe de o parte, deoarece are

to a larger audience. But, on the other hand, it can reduce the discursive formulae.

But such a label or context of the museum can, with Ignasi Aballí for instance, reveal new readings of the artwork.

Yes. They can be useful but the brands are a form of reductionism that is counterproductive for the artwork. So is the political. The "political" has turned into a fashion. That's why, without renouncing to the political dimension of the artistic practice, always present, within the museum we focus on knowledge, on poetics.

If in 2001 the program was organized around the theme *Agencies and Antagonisms,* today the museum's references are *Art and Utopia* and the *Independent Studies Program*. This doesn't mean, I hope it is clear, the renunciation to the political dimension of the museum, nor the refuge in some kind of escapism, but the rethinking of the politics on the basis of poetics, as Marcel Broodthaers used to say in his own time.

Could you explain what all these references imply and what exactly is today's program of the museum?

Even today the museum keep using equipment and structures of another era, those of the bourgeois museum to be exact. The great challenge we are facing is to find out how we can change these structures. And this means a change at various levels: narrative, exhibition display, collection form and the need to understand the public as agent. In terms of narrative, we should understand history as an articulation of smaller histories, a succession of archipelagos instead of a large continent, to quote Edouard Glissant's comparison. In the same way, we must speak of a certain theatrical character of the artwork at the extent it is performative by definition, a kind of pre-text that makes sense only when it is actualized. The artwork makes sense when the spectator actualizes it: that is to say makes it. The museum has to create the space wherein the performative character of the artwork, its making, can take place. And that means for us to forget that a collection is made only of unique objects.

For example, we buy a work by Pedro G. Romero that, in fact, anybody can own. It is something deliberate: the change of copyright laws, the work in *Creative Commons*.

But all these can be found already in Le processus créatif *by Marcel Duchamp or in* Un Coup de Dés *by Mallarmé. Are you trying to translate the same experience in the museum?*

For quite some time, Mallarmé, Marcel Duchamp and Marcel Broodthaers are very important in this museum. Their experience – although belonging to a very different historical context, except Broodthaers who is the closest in time – is important in order to create a political and knowledge based structure. Its implications influence both the political and the legal even the administrative.

For example, working at the *Agencies*, the museum organizational processes, the imposed ones, were influenced by another kind of process, slower or larger, different. I have high hopes that this change of the museum's experience can be experimented through the *Independent Studies Program.* On the one hand, because it is less visible and, on the other, because its structure is very simple and, thus, it is free of many conditionings of the art institution.

You have quoted several times this program, what is it actually?

For the moment it is an academic structure, an educational program, but I'd like it to evolve in such a way as to become something between college and museum proper. Maybe we could build a collection of a different kind not in the fetishist meaning of objects but understanding the artwork and the artistic practice from the performative viewpoint as I said before.

In fact, you believe that the art system we are working in doesn't fit the times we are living.

Surely there hasn't been another time in history when art enjoyed a greater popularity than today. But, this popularization hasn't gone necessarily all the way to a deepening of the artistic experience. On the contrary, it is more obvious each time that art and culture run the risk of being absorbed in the magma of the social.

mult mai puțină vizibilitate și, pe de alta, pentru că structura sa este foarte simplă și, astfel, e liber de multe din condiționările instituției de artă.

Ai citat de mai multe ori acest program, dar ce e în fapt?

În clipa de față e o structură academică, un program educativ, dar mi-ar plăcea să evolueze în așa fel încît să fie ceva între colegiu și muzeu propriu-zis. Eventual, am putea construi o colecție de un alt tip, nu în sensul fetișist al obiectelor, ci înțelegînd opera de artă și practica artistică din punct de vedere performativ, cum ziceam adineauri.

În definitiv, tu crezi că sistemul de artă în care lucrăm nu corespunde timpurilor pe care le trăim.

Cu siguranță nu a existat o altă perioadă în istorie în care arta să se bucure de o popularitate mai mare decît azi. Dar această popularizare nu a avut în mod necesar ca rezultat o aprofundare a experienței artistice. Dimpotrivă, de fiecare dată e tot mai evident că arta și cultura riscă să fie absorbite în magma socialului. Această problemă este și mai gravă, dacă se poate, într-o țară ca a noastră, cu niște structuri educative și culturale încă foarte firave. De exemplu, știi că de multă vreme am criticat ARCO, nu atît pentru că am ceva împotriva tîrgului (nici împotriva responsabililor săi, care mi se par niște buni profesioniști), cît pentru faptul că un tîrg se bucură de această poziție centrală echivocă pe post de structură de cunoaștere.

E o idee răspîndită faptul că ARCO a creat un context artistic în Spania. Iar tu te situezi împotrivă. Reamintind ideea cu talibanii, poate că are de a face cu menținerea unei poziții și apărarea ideilor cu radicalitate și intensitate. Poate să acestea sînt instrumente de recuperat.

Trebuie recuperate cuvinte precum intensitate și radicalitate, dar și seriozitate și cunoaștere. Tocmai pentru că trăim într-un moment de mare banalitate. Se merge în diverse locuri pentru a le recunoaște mai degrabă decît pentru a le cunoaște, iar a recunoaște înseamnă a recunoaște etichete. Încă o dată, structurile culturale și muzeistice, așa cum sînt ele astăzi, alimentează acest tip de aproximare. Muzeele s-au convertit în fabrici de creat evenimente. Probabil că azi să fii radical ar însemna să faci maximum o expoziție pe an... cu scăderea numărului de vizitatori ce ar urma, desigur. Ar însemna crearea unei structuri care ar determina tipul de abordare și ne-ar face să ne întrebăm dacă, dată fiind aparenta popularizare actuală a artei, realmente promovăm o cultură populară.

Cele trei moduri în care ne raportăm la opera de artă sînt plimbarea, negocierea sau discuția și contemplarea. Niciunul dintre acestea nu sînt nici incompatibile, nici bune sau rele în sine. Forma în care se arată experiența artistică în muzee ține astăzi mai ales de plimbare, iar problema este că e în continuare bazată pe consum, deși ar trebui să pornească de la o perspectivă critică. La fel, discuția poate să fie în genul celor promovate la Palais de Tokio, dar poate fi și de alt tip. Iar contemplarea nu are de ce să fie în mod obligatoriu pasivă. Pentru ca toate trei să funcționeze, trebuie să schimbăm abordarea.

În mijlocul unei mercantilizări a artei, la care participă și muzeele, ce posibilități întrevezi pentru aceste alte moduri?

Dacă e să reluăm cataloagele caselor de licitație și le comparăm cu ceea ce se întîmplă în locuri precum America Latină, de exemplu, ne dăm seama de faptul că separarea între o lume a consensului, legată prin mijloacele de comunicare și bazată pe piață, și o lume antagonistă, în care se caută crearea de rețele și circulația opiniilor, este tot mai accentuată. Și asta pînă în punctul în care, poate, reconcilierea nici nu va mai fi posibilă (deși știm deja că nu putem subestima capacitatea sistemului de a absorbi ceea ce i se opune). Muzeele, într-adevăr, tind să participe la și să fie complice cu structurile pieței și să favorizeze această absorbție a artei de către social, așa cum spuneam adineauri. Însă poate fi vorba și de structuri puternice de cunoaștere. Soluția poate consta în munca pe diferite nivele, generarea unor spații care să stimuleze educația și schimburile reciproce, precum și crearea unor rețele de liberă distribuție.

Noi colaborăm strîns și constant cu foarte puține instituții. Sînt instituții de nivel mai mic, cărora le este mai ușor să evite căderea în mercantilismul publicului. Dar refuz ca alții să scrie istoria muzeului. Mie îmi place în special să particip la montarea expozițiilor, deoarece cred că aici se găsește cunoașterea. Nu vreau să renunț la această cunoaștere. În muzeele de istoria artei întîlnim istoria burgheză a secolelor XIX și XX. Dar unde sînt de găsit anarhiștii, atît de importanți în Catalonia? Cineva trebuie să nareze și această istorie. Poate că văd astfel lucrurile fiindcă sînt istoric de formație.

Continuînd acest exemplu, în lucrările politice ale grupului lui Treball există o intenționalitate artistică, în schimb în manifeste și restul materialelor anarhiste, care sînt foarte interesante, nu există. Iar problema intenționalității, dacă e să îl urmăm pe Duchamp, este elementară.

Dar tot Duchamp a fost acela care, prin ready-made, a recunoscut în mod implicit că opera de artă nu este neutră și că cel care îi conferă semnificație e contextul, discursul în care se înscrie. Un scaun într-o casă e o mobilă, instalat pe un piedestal într-un muzeu e altceva. Iar acest discurs despre care vorbim nu e alcătuit exclusiv din opere de artă, ci se înscrie într-un context mai amplu, în care informația, ideile etc. joacă fiecare un rol. Astfel încît aspectul documentar al unei expoziții poate deveni foarte important. Pe de altă parte, deși intenționalitatea dintîi a unui manifest e informarea sau mobilizarea, există în el o dimensiune estetică ce poate fi foarte importantă și a cărei narațiune poate să se convertească într-una din acele mici istorii (arhipelaguri) despre care vorbeam anterior.

Toate acestea definesc, altă etichetă, „modelul MACBA".

Nu am fost noi cei care am pus această etichetă.

În orice caz, acest model s-a definit mereu prin opoziție.

La început, ceea ce am încercat era să înțelegem ce modele există, care era modelul muzeului modern și care era modelul dominant în epoca postmodernă. Și am înțeles că era necesară căutarea unui nou model. În niciun moment, modelul final nu se voia normativ sau canonic, ci era vorba de o categorie pur istoriografică. Și l-am mai utilizat pentru că ne-a folosit ca strategie pentru a deține o anumită greutate și a dobîndi autonomie. A fost util față de politicieni și a fost util pentru a ne face mai populari. A avut avantaje, dar, firește, există riscul să recădem în problema reducționismului și a mărcii.

Cînd instituția asumă o funcție critică, nu preia oare abuziv locul natural al spațiului critic, independența sa, nu cumva îl instituționalizează?

Este adevărat că această critică instituțională s-a convertit într-un gen în sine, a cărui capacitate de „mîntuire" trece mai degrabă prin structura enunțurilor sale decît prin propria eficacitate politică. Dar, pe de altă parte, nu știu care este locul natural al spațiului critic despre care îmi vorbești. Mi-e greu să mă gîndesc la ceva exterior lumii în care trăim și unde puritatea judecății critice să fie posibilă. În această perioadă a capitalismului cu putere de cunoaștere pe care ne e dat să îl trăim, nu există un interior și un exterior, ci cred, mai degrabă, că acest spațiu critic se produce în fracturile sistemului.

Vorbești despre funcția critică a muzeului. Însă, uneori, a fi antisistem este maniera de a fi cel mai fidel sistemului. În fine, muzeul nu joacă oare un rol determinat și deja asumat?

Dacă sîntem aparte, e bine; treptat se transformă în ceva endogamic, ce nu trebuie să deranjeze! În orice familie există o oaie neagră! Da, e ceva ce se poate întîmpla. Depinde de joc și de capacitatea de mișcare în această margine unde poți folosi „modelul MACBA" în favoarea ta. De asemenea, depinde și de voința de auto-



Disappearances, Helga de Alvear Collection, Madrid, Ignasi Aballí, 2005



Prodigality, 2001, 250 kg dried ink, Aluminum cases, Mides, detail of the installation

This problem is even more serious, if that can be, in a country such as ours with still very fragile educational and cultural structures. For example, you know that I have been criticizing ARCO for a long time, not because I have something against the fair (nor against those in charge who seem to be excellent professionals) but because a fair enjoys such an equivocal central position as knowledge structure.

It is a widespread idea that ARCO has created an artistic context in Spain. And you are against it. Reminding the idea of the Talibans, maybe that has something to do with keeping a position and defending ideas radically and intensely. Maybe these are instruments to be recuperated.

Words such as intensity and radicalism but also seriousness and knowledge need to be recuperated. Precisely because we are living a time of great banality. We go to places in order to recognize them instead of knowing them and to recognize means to recognize labels. Once again, the cultural and museum structures such as they are today nourish this kind of approximation. The museums have turned into factories of creating events. Probably today to be radical would mean to do one exhibition a year at most... with the subsequent decrease of visitors obviously. It would mean to create a structure that determines the kind of approach and would make us ask ourselves if, given the today apparent popularization of art, we really promote a popular culture.

The three approaches of the artwork are the stroll, the negotiation or the discussion and the contemplation. In any combination, they are not incompatible nor good or bad in themselves. The shape that the artistic experience takes in the museums today is rather that of the stroll and the problem is that it is still based on consumption although it should start from a critical perspective. In the same time, the discussion can be of the kind that is promoted at Palais de Tokio, but it can also be of a different kind. And contemplation has no reason to be obligatorily passive. In order for all three of them to function we need to change the approach.

In the midst of the mercantilisation of art that the museums are part of what possibilities do you see for these other approach?

If we took the auction catalogues to compare them with what is going on in places such as Latin America, for example, we realize that the separation between a world of consensus, connected through the means of communication and based on the market, and an antagonist world, wherein the focus is on network creation and circulation of opinion, is more and more acute. And it can go so far as to make reconciliation impossible, maybe (although we already know that we cannot underestimate the system's capacity to absorb that which opposes it). The museums do tend to participate in and be accomplice to the market structures and to favor this absorption of the art by the social as I said before. But, it can also be question about strong knowledge structures. The solution can be the work on different levels, the generation of spaces that can stimulate the education and the mutual exchanges as well as the creation of free distribution networks. We are in close and constant collaboration with very few institutions. There are smaller scale institutions that find it easier to avoid falling into the public's mercantilism. But I refuse that others write the history of the museum. I especially like to participate in building the exhibitions because I think that here lies the knowledge. I don't want to renounce to this knowledge. In the art history museum we can see the bourgeois history of the 19th and 20th centuries.

But where are the anarchists, so important in Catalonia? Somebody has to narrate this history too. Maybe I have this perception because I am a trained historian.



Museum of Contemporary Art, Barcelona/Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA), © Javier Tles, 2004

interogare. Pentru aceasta e fundamentală o ruptură structurală, pe care încă nu am făcut-o. De la travaliul pe un model în opoziție, am trecut la travaliul pe un model care spune ce dorim să fim.

Această dorință de specificitate este explicită: pe pagina web apar aproape programatic interesele muzeului.

Marele muzeu al modernității este MOMA, care a folosit clasei ce l-a creat pentru a se înțelege și pentru a se face înțeleasă de către ceilalți. Un muzeu trebuie să creeze modele discursive care să ne facă să înțelegem mai bine lumea în care trăim și, în același timp, asupra căreia trebuie să ne punem întrebări. Marea problemă a situației globale despre care tocmai vorbeam este exact lipsa acestui discurs.

Dacă MOMA explică istoria artei secolului XX, înseamnă că MACBA vizează s-o explice pe cea a secolului XXI?

Evident. Dar aceea era istoria continentelor, istoria secolului XXI este cea a arhipelagurilor. De aceea, scara la care lucrăm e mult mai mică și mai ușor de asumat.

Întocmai, colecția a fost un mare handicap pentru muzeu: de la faptul absurd al discuției asupra datei de cînd începe și pînă la realitatea lipsei de fonduri.

În plus, dacă îți amintești, lista de nume care circula la început conținea, pe lîngă vreo 40 de nume principale, și acele *rankings* de artiști care se publică periodic pe baza prețurilor atinse de operele acestora la licitații…

Un canon.

Un canon de piață. Dar e limpede că o mare parte din muzeele actuale răspund acestor parametri. Specificul Barcelonei era de a avea un muzeu de artă contemporană ca toată lumea. Ceva foarte puțin specific.

În cele din urmă, colecția este formată din alte colecții cesionate. Dintr-un defect, lipsa de fonduri, s-a transformat în virtute, o colecție de „găzduire"?

Simplu spus, nu puteam să facem muzeul „clonă". Nu aveam mijloacele, dar nici nu ne interesa. Astfel încît soluția a fost de a găzdui opere din colecții, cum ar fi cele din colecția Onnasch, și în același timp de a cumpăra lucrări, nu marginale, dar situate la margini: de la Dieter Roth la Tucuman Arde (la vremea lor). Totul se articulează cu o realitate locală, fundamentală, ce coincide cu momentul premergător tranziției.

Continuing this example, in the political works of Treball's group there is an artistic intentionality whereas in the manifestos and the other anarchist material, very interesting in themselves, there isn't. And intentionality, if we were to follow Duchamp, is elementary.

But it also Duchamp who, through ready-made has recognized implicitly that the artwork is not neutral and that the context, the discourse it pertains to, gives its significance. A chair in a house is furniture; put on a pedestal in a museum is something else. And the discourse we are talking about is not exclusively made of artworks but belongs to a larger context wherein information, ideas, etc. play a role. Thus, that the documentary aspect of an exhibition can become very important. On the other hand, although the initial intentionality of a manifesto is information or mobilization, there is an esthetic dimension in it that can be very important and whose narration can turn into one of those small histories (archipelagos) that I've been talking about.

All these define another label the "MACBA model".

We didn't put this label.

In any case, this model was always defined through contrast.

At the beginning, we tried to understand what were the existing models; which was the modern museum model and which was the dominant model in the postmodern era. And we understood that seeking a new model was necessary. At any time the final model didn't appear as normative or canonic, but it was a purely historiographic category.

And I have also used it because it was useful as a strategy to acquire autonomy and weight. It was useful in regard to the politicians and for us to become more popular. It had advantages but, naturally, we run the risk of falling back in reductionism and branding.

When the institution takes on a criticizing function doesn't it take abusively the natural place of the criticism space, its independence, maybe it institutionalizes the criticism?

It is true that the institutional criticism has turned into a genre in itself whose "redemption" capacity goes rather through the structure of its statements than through its own political effectiveness. But, on thee other hand, I don't know which is the natural place of the criticism space that you are talking about. I find it hard to think about something exterior to the world we live in and where the purity of the critical judgment be possible. In this time and age of capitalism with knowledge power that we are living today there is no interior and exterior but I tend to believe that this criticism space occurs in the fractures of the system.

You speak about the criticism function of the museum. But, sometimes, to be anti-system is the way to be the truest to the system. In the end, maybe the museum plays a determined and already assumed role.

If we are different it is ok, gradually it turns into something endogamous that shouldn't disturb! There is a black sheep in any family! Yes, it is something that can happen. It depends on the game and the capacity to move around in this margin where you can use the "MACBA model" to your advantage. It also depends on the will of self-questioning. For this a structural break that we haven't achieved yet is fundamental. From working on a model in opposition we have switched to working on a model that says who we want to be.

This wish for specificity is explicit: the interests of the museum appear on the web page almost programmatically.

The great museum of modernity is MOMA, which was useful for the class that has created it in order to understand itself and make itself understood by the others. A museum has to create discursive models that can make us better understand the world we live in and, in the same time, the world we need to ask questions about. The big problem of the global situation I was just talking about is precisely the lack of this discourse.

If MOMA explains the art history of the 20th century, does it mean that MACBA aims to explain that of the 21st century?



Jeff Wall
A Ventriloquist at a Birthday Party in October 1947, 1990, ©Jeff Wall, 2004. Collection Groupe Lhoist

Privitor la relația între local și global. Este evident că MACBA se bucură de un enorm progres pe plan extern.

L-am observat deja de o bună bucată de vreme prin poziția pe care, firește fără a fi „Pompidou" sau MOMA, muzeul a dobîndit-o în diferite sfere de opinie determinate. Totodată, și prin atenția care este acordată expozițiilor și activităților noastre…

Și cum afectează acest progres orașul Barcelona și, mai concret, relația cu comunitatea artistică ce s-a dovedit problematică uneori?

Pe de o parte, muzeul se află într-un cartier anume al orașului și contribuie, fără îndoială, tocmai la efectul de „îmburghezire" pe care îl critică. Pe de altă parte, cred că programul este suficient de puternic pentru a se putea contrapune unui model turistic al orașului.

Cît despre comunitatea artistică, am fost acuzați că nu expunem artiști de aici… este un reproș de care suferă destui directori de muzeu. În primul rînd, nu cred că rolul unui muzeu este subvenția și nici promovarea a ceea ce e local. Cred în proiectele muzeului, nu în spațiile alternative, și cu atît mai puțin în a lua poza unui anume paternalism față de tineri etc. Cred într-un discurs și în crearea unor spații de dialog. Iar acest dialog a fost constant. Iar expozițiile au urmat mereu o logică, de la proiectul *Agenților* pînă la *Cum dorim să fim guvernați?*

Dar e la fel de adevărat că dinamica însăși a fiecărei instituții de un anumit nivel tinde să frîneze o mai mare capilaritate, care e de dorit. Avem suficiente speranțe că *Programul de studii independente* va folosi tocmai pentru a genera spațiile de intermediere pe care le căutăm deja de cîțiva ani încoace.

MACBA, ocupînd această poziție bună în exterior, este un agent important al orașului.

Dacă din interiorul muzeului ne-ar plăcea ca MACBA să fie MOMA secolului XXI, ne-am dori, de asemenea, ca Barcelona să devină un Düsseldorf al anilor șaptezeci. Dar acum, ca autocritică pentru toți: aici există artiști, există instituții, dar lipsește opinia, creația și circulația ideilor.

Interviu realizat la MACBA, pe 28 aprilie 2006

Traducere de Izabella Badiu

Obviously. But that was the history of continents, the history of the 21st century is that of the archipelagos. That is why we work at a much smaller scale which is easier to assume.

Exactly, the collection has been a big handicap for the museum: from the absurd discussion about the date when it starts down to the reality of the lacking funds.

Moreover, if you remember, the list of names that used to circulate in the beginning used to contain alongside the 40 main names those artist rankings that are periodically published on the basis of the prices their works get in the auctions…

A canon.

A market canon. But it is clear that a large part of the today museums abide by these parameters. Barcelona's specificity was to have a contemporary art museum like everyone else. Something very unspecific.

Finally, the collection is made of other borrowed collections. From a flaw, the lack of funding has turned into a virtue, a "hosting" collection?

Easily said, we couldn't make the "clone" museum. We didn't have the means nor the interest. So that the solution was to host works from collections, such as the Onnasch collection and in the same time to buy works, not marginal but from the margins: from Dieter Roth to Tucuman Arde (in their time). Everything is articulated with a local, fundamental reality coinciding with the moment preceding the transition.

Concerning the relation between local and global. It is obvious that MACBA enjoys an enormous progress on the international scene.

We have noticed it for quite some time through the position that, obviously without being Pompidou or MOMA, the museum has acquired in various determined spheres of opinion. In the same time through the attention that has been given to our exhibitions and activities…

And how does this progress influence the city of Barcelona and, to be precise, the relation with the artistic community that has been problematic at times?

On the one hand, the museum is in a specific neighborhood of the city and undoubtedly contributes to the "bourgeois" effect is criticizes. On the other hand, I think that the program is strong enough to counterweigh the tourist model of the city.

As for the artistic community, we have been accused that we don't exhibit local artists… it is a reproach that many museum directors hear. Firstly, I don't think that the role of a museum is the subvention or the promotion of the local. I believe in the museum's projects, not in the alternative spaces and even less in playing a paternalist role with the youth, etc. I believe in a discourse and in the creation of spaces for dialog. And this dialog has been constant. And the exhibitions have always followed an intrinsic logic, from the *Agencies* to *How do we wish to be governed?*

But is just as true that the very dynamic of each institution of a certain level tends to stop a wider capillarity, which is otherwise desirable. We have enough hopes that the *Independent Studies Program* will be useful to generate the mediation spaces that we have been looking for.

MACBA, occupying such a good position at international level is an important agent of the city.

If from the inside of the museum we would like MACBA to be the MOMA of the 21st century, we would also like Barcelona to become a Düsseldorf of the seventies. But now, as self-criticism on behalf of everybody: there are artists here, there are institutions, but the opinion, the creation and circulation of ideas are lacking.

Interview taken on April 28, 2006 at MACBA

Translated by Izabella Badiu

Manual de utilizare

Vit Havranek

Lucrările lui Skála se dezvoltă întotdeauna pornind de la o temă abia definită. Temele lui se bazează pe observații și analize ale propriei sale experiențe cu sistemele de muncă, diviziunea muncii, economia educației și sistemul artistic. În cazul de față, tema abia schițată servește ca punct de plecare al desfășurării gîndirii sale – care, în conversație, se exprimă cu o expansivitate narativă și aproape literară. Cu toate acestea, calitatea narativă a investigațiilor sale nu se proiectează asupra caracterului vizual final al operei lui Skála. În consecință, aceasta are o formă vizuală foarte clară și neechivocă.
Lucrarea *Interpretare,* destinată revistei *Idea,* e legată de unul dintre proiectele anterioare ale lui Skála, care așteaptă încă să se materializeze. În cadrul lui, Skála s-a ocupat de sistemul lui Henry Ford de diviziune a muncii la o fabrică de automobile și de schimbarea care se produce la aplicarea mișcărilor sale „universale" în afara contextului local, al respectivei fabrici. În mod similar, lucrarea lui Skála pentru *Idea* implică două sfere de interes. În primul rînd, el a fost interesat de manualele de utilizare pentru aparatura tehnică, de traducerea acestora în alte limbi și de schimbările survenite în cadrul procesului de traducere. Un manual de utilizare pentru un astfel de aparat reprezintă o distilare a raționalității noastre tehnice. Autorului i se cere să dezbrace limbajul de orice ambivalență, cerință care contravine în fapt uneia dintre caracteristicile evoluționiste ale limbajului. În cazul marilor corporații, manualele sînt adesea redactate de către experți lingvistici, de către absolvenți ai unor programe lingvistice umaniste, care este o stare de lucruri oarecum paradoxală.
În al doilea rînd, Skála a fost interesat de metodologia folosită la traducerea unor astfel de texte. Atunci a apărut ideea intervievării cuiva de la una dintre agențiile de traduceri care realizează astfel de traduceri. Skála a încercat mult timp – pînă să reușească – să obțină un interviu cu cea mai importantă companie de profil de pe piața cehă, care funcționează și în alte cîteva țări europene. Interviul nu a avut încă loc, dar modul lor de abordare a fost unul ambiguu, poate din cauza îngrijorării că Skála ar putea fi implicat în spionajul industrial. În momentul în care scriu aceste rînduri, pot doar să bănuiesc care ar putea fi parcursul interviului. Ceea ce e deja limpede e că aceste companii de traduceri sînt ciudat de circumspecte și nu precupețesc niciun efort pentru a proteja metodologia folosită la traducerea manualelor de utilizare. (Traducere de Alex Moldovan)

INSTRUCTION MANUAL
Vit Havranek

Skála's pieces always develop out of some narrowly defined theme. His themes are based on observations and analyses of his own experiences with work systems, the division of labor, the economics of education and the art system. In the case at hand, the narrow theme serves as a point of departure for his thinking – which expresses itself in conversation with a narrative and almost literary expansiveness – to unwind. The narrative quality of his investigations isn't projected into the final visual character of Skála's work, though. As a result, it has a very clear and unequivocal visual form.
The piece *Interpretation* for *Idea* is related to one of Skála's previous projects which has yet to be materialized. In it, Skála worked with Henry Ford's system of dividing labor at an automobile factory and the shift that arises when applying his "universal" work movements outside their native factory context. Similarly, Skála's piece for *Idea* deals with two spheres of interest. First, he was interested in instruction manuals for technical devices, their translation into other languages, and the shifts brought about in the translation process. An instruction manual for such a device represents a distillation of our technical rationality. Its author is required to strip language of all ambivalence, which is in fact a requirement that systematically contravenes one of languages' evolutionary features. In the case of large corporations, the manuals are often authored by language experts, university graduates of humanities-based language programs, which is quite a paradoxical state of affairs. Second, Skála was interested in the methodology used to translate such texts. That's where the idea of interviewing someone from one of that translation agencies that do such translations came from. Skála tried for a long time – until he finally succeeded – to get an interview with the leading company in the field on the Czech market which is active in several other European countries. The interview itself has yet to take place, but their approach to it has been slippery, maybe because they were worried that Skála was up to some sort of industrial espionage. As I write this, I can only guess what course the interview might take. What's already clear right now is that translation companies are uncommonly circumspect and take great pains to protect the methodology they use in translating instruction manuals.

Jiří Skála: **Interpretare**

Interpretation

JIŘÍ SKÁLA is born in 1976, lives and works in Prague, Czech Republic.

Studies and stipends: 1998–2004 Academy of Fine Arts, Prague (Studios of Jiří David and Vladimir Skrepl). **2003** Palais de Tokyo, post-graduate program, Paris; **2004** Quartier 21, artist residency program, Museumquartier, Vienna. **2005** Art in General, artist residency program, New York. **2006** Residency in Bucharest, as a part of the project *How to Do Things? – In the Middle of (No)where...* organized by uqbar – Gessellschaft für Repräsentationsforschung, Berlin.

Selected solo exhibitions: 2006 *Exchange of Handwriting,* Art in General, New York. **2005** *The Pacific has no Memory,* Eskort, Brno. **2004** *Local Stigma,* Futura, Prague, *DOS Labour Union House,* poster and billboard project. **2002** *Hygiena,* Display, Prague.

Selected group exhibitions: 2006 *I, an exhibition in 3 acts,* Futura, Prague; *How to Do Things? – In the Middle of (No)where...,* International Center for Contemporary Art, Bucharest and Kunstraum Kreuzberg/Bethanien, Berlin; *Office Art,* Gallery C2C, Prague. **2005** *18111976041220005,* Plan B, Cluj; *Narrow Focus,* Tranzit Workshops, Bratislava, SK; *Prague Biennale 2 Definition of Everyday,* Karlin Hall, Prague; *The Need to Document,* Kunsthalle Baselland, Mautzen, CH. **2004** *Take it Personally,* A.M. 180, Prague; *Finalist of the 2004 Jindrich Chalupeck Award,* Brno House of Art, Brno; *The 3rd Seoul International MediaArt Biennale,* Seoul, S. Korea.

VIT HAVRANEK is an art historian and curator based in Prague, Czech Republic, He is a project leader of art-initiative tranzit.cz based in Prague.

× Puteți capsa colile de hîrtie după cum doriți.
× Urmați semnele din colțul stînga sus al fiecărei pagini.

You could clip the sheets of papers in your own way
by a stapler, just follow the marks in left top corner of each page.

Maluri, margini, limite
(despre singularitate)

Jean-Luc Nancy

Ce este o singularitate? Ceea ce nu are loc decît o singură dată, într-un singur punct – în afara timpului, în afara locului –, altfel spus, o excepție. Nu o particularitate care încape sub un gen, ci o proprietate unică ce scapă aproprierii, o tușă exclusivă și care, ca atare, nici măcar nu este prelevată pe un fond comun, după cum nici nu i se opune.

Singular este *Dasein*-ul, existentul care nu are loc decît *je-mein* – de-fiecare-dată-al meu –, unde nu trebuie să ne gîndim că „al meu" se marchează în sensul unei reprezentări a unui „eu", ci, mai degrabă, că acest „de fiecare dată" este ocurența mereu singulară care determină instanța (sau șansa) unui „subiect", care nu este nimic altceva decît clipa risipindu-se a enunțării sale (a unui „a spune eu", și nu a unui „a se spune, a se pretinde eu"), a enunțării și/sau a prezentării sale (precum, în fond, *ego sum, ego existo* al lui Descartes).

Astfel, singularul nu are loc decît atunci cînd are loc: el se confundă cu o ivire, care implică o dispariție corelativă și consecutivă – în realitate, cvasisimultană –, de-abia diferită de timpul lui „a spune eu", de-abia îndepărtată de spațiu-timpul unei străfulgerări, adică, în egală măsură, de spațiu-timpul unei vieți. O viață, o ex-istență: între naștere și moarte, timpul faptului de a fi în afară de sine pentru a fi sine, sine însuși mereu și pînă în moarte ex-ceptat de sine…
Dar tocmai din acest motiv, *singuli*, în latină, nu se spunea decît la plural: este unitatea luată una cîte una, rînd pe rînd, a unui „de fiecare dată". Acest „de fiecare dată" al existenței excepționale implică o dublă articulare: cea a diferitelor dăți ale aceluiași „eu" *și* cea a diferiților „eu", a căror multiplicitate este a priori prezentă în diferența pe care un *eu* trebuie s-o facă pentru a fi *eu,* adică tocmai în singularitate.
În acest fel este afirmat *a priori* – în mod transcendental sau existențial, în sensuri pe care nici Kant, nici Heidegger n-au știut să le fixeze întru totul, deși le-au presimțit – că, în fond, co-existența singularităților este constitutivă pentru existență pur și simplu și în general (și, în plus, nu numai pentru existența celor pe care-i numim „oameni", ci pentru existența tuturor ființărilor). Excepția existențială implică regula unei co-excepții universale.
Prin urmare, trebuie să desemnăm acest transcendental sau existențial și prin ceea ce Marx rămîne pînă astăzi singurul a-l fi desemnat în mod formal: producția socială a omului sau, pentru a fi mai precișI, producția socială-naturală a omului și a naturii. Prin „producție socială" nu trebuie în niciun caz să înțelegem o dimensiune adăugată sau supletivă la ceva care ar fi mai întîi și în sine „om" și „natură". Trebuie, dimpotrivă, să înțelegem, cu mult în amonte de reprezentările operațiilor de producție (munca și schimbul), constituirea singular-plurală a existenței: faptul că ea iese la lumină, cu spațiu-timpul ex-istării sale, *prin, în* și *ca* singularitatea plurală. Și că aceasta nu are loc în mod distinct între „om", pe de o parte, și „natură", pe de alta, ci că acest partaj este deja el însuși existențial și că acest existențial prinde în mișcarea sa instanța unei munci și a unui schimb ele însele *a priori*.

*

Această gîndire a singularității ne-a devenit necesară chiar pe măsura prăbușirii reprezentărilor după care unitatea era gîndită, în ultimă instanță, ca unitară mai degrabă decît ca unicitară, ca sintetizantă mai degrabă decît ca distributivă, ca monovalentă și monotelică mai degrabă decît ca polivalentă și politelică – sau, altfel spus, cu mult dincolo de valoare și de *telos*. Așa-zisa „prăbușire" nu este un accident: ea este, într-un sens inedit, rațiunea însăși a istoriei noastre, redeschiderea și relansarea ei, dacă mi se îngăduie să spun astfel.

„Producția socială-naturală a naturii și a omului", sau ceea ce voi reformula pentru o clipă cu expresia mai bine accentuată a unei *creații tehnice a lumii singular-plurale* – iată ce ni se cere să gîndim în zorii secolului al XXI-lea.

*

Singularul își implică limita. El face mai mult decît s-o implice: o stabilește odată cu el însuși, se constituie *ca limita sa* și constituie limita ca fiind *a sa*. A fi *jemeinig* înseamnă a fi „al meu" sau „al său" nu „de fiecare dată", în sensul tuturor dăților și dintotdeauna, ci, dimpotrivă, conform discontinuității și discreției *dăților,* a spațiu-timpurilor și a fapturilor-de-a-avea-loc, care sînt totodată și de fiecare dată în-afară-de-timpuri-și-în-afară-de-locuri. Nu ceva fără încetare, ci conform încetării, întreruperii și intervalului. Un interval separă singularul pentru ca el să fie singular, dacă putem s-o spunem în termeni cu o aparență finalistă.

Or, e limpede că nu despre finalitate e vorba, nefiind potrivit să spunem că singularul ar fi un scop al naturii (al istoriei sau al lui Dumnezeu): el este, mai degrabă, în regimul transcendental-existențial pe care îl schițez, condiția de posibilitate (sau de necesitate – ori, dincolo de această opoziție însăși, el este libera proveniență, eliberarea în sine, adică pornind de la nimic, a ființării în general fără scop).

Dacă nu de finalitate e vorba, în schimb, *finitudinea* constituie, în aceste condiții, esența însăși a singularității. Dar finitudinea e atunci de înțeles nu ca o limitare, nici ca o lipsă în raport cu o infinitudine, ci, dimpotrivă, ca modul propriu al accesului la ființă sau la sens. În finitudinea singulară are loc partajul ființei și sensului – al sensului ființei, al ființei ca sens –, partaj care nu depășește și nici nu șterge limitele sau *sfîrșiturile* singularului și care, dimpotrivă, le distribuie și, distribuindu-le, le afirmă de fiecare dată conform excepției lor. Finitudine eminamente afirmativă a ceva ce este *fără sfîrșit în sens nonprivativ*.

*

Limita sau sfîrșitul singularului este deci ea însăși de o natură și de o constituție cu totul particulară, pe care ar trebui s-o examinăm. Fără această

JEAN-LUC NANCY s-a născut în 1940. Este profesor de filosofie la Universitatea „Marc Bloch" din Strasbourg și autor a peste douăzeci de lucrări, dintre care: *L'oubli de la philosophie* (1986, tradusă în limba română la Casa Cărții de Știință, 1998), *La communauté desœuvrée* (1986, tradusă în limba română la Idea Design & Print, 2005), *Une pensée finie* (1990), *Le sens du monde* (1993), *Être singulier pluriel* (1996) etc. Textul publicat aici va apărea într-un volum consacrat portretului, la Editura Galilée, Paris.

examinare, nu vom reuși să înțelegem cum stau lucrurile cu singularitatea plurală, altfel spus, prin ea, cu ființa-în-comun care ne face sau care ne întemeiază (care ne împarte) și a cărei comprehensiune rămîne totuși mereu sfîșiată între integrarea, chiar fuziunea, în interiorul unui tot-comun și strîngerea și absolutizarea într-un tot-individual. Reprezentarea curentă rămîne prinsă între acești doi poli și există pentru asta mai multe motive în însăși structura gîndirii occidentale, conform arhitecturii sale celei mai tari. Poate că, într-adevăr, ceea ce s-a numit Occident n-a fost nimic altceva, în momentul nașterii sale, decît disoluția unei anumite stări *date* a faptului-de-a-fi-împreună. În mod foarte precis, ceea ce în mit și în rit este dat din *împreună* și pentru *împreună*. Asta înseamnă, așadar, că a gîndi singularitatea înseamnă a gîndi în chip necesar în afara mitului – pentru singular nu pare a exista nici mit și nici rit –, dar și la extremitatea metafizicii în sensul lui Nietzsche, la acea extremitate căreia Marx, încă o dată, îi semnalează punctul de inflexiune stabilind ca obiect al ontologiei „natura socială a omului".[1]

*

În ce fel este, prin urmare, limita care limitează și care singularizează singularul?

Propun astăzi să abordăm această chestiune în combinatorica a trei noțiuni: limita, marginea, malul. Mi se pare că jocul sau împletirea acestor trei noțiuni îngăduie, poate, să degajăm o primă vedere asupra finitudinii singulare: asupra acelei finitudini care alcătuiește în același timp pluralitatea sa discretă și sensul sau adevărul său infinit.

Finitudinea se dă gîndirii în primul rînd ca limită. Limita este capătul: extremitatea dincolo de care nu mai există nimic – nimic, cel puțin din lucrul sau din ființarea la limita cărora s-a ajuns. Limita este capătul în măsura în care ea pune capăt, în care sancționează o încheiere care este totodată o încetare și o întrerupere dacă nimic nu vine să justifice de drept survenirea acestui sfîrșit. Capătul unei povestiri se întemeiază de drept în organizarea însăși a acestei povestiri, la fel cum limitele tabloului sînt ordonate de concepția imaginii, și nu de impunerea unui cadru arbitrar. Dar capătul existenței – dublul său capăt: nașterea și moartea, simultan simetric și disimetric – nu începe și nu se încheie decît întrerupînd, deci lăsînd neîncheiat. Niciun proces considerat „natural" sau „tehnic" nu poate fi dus la o desăvîrșire care să nu fie și o întrerupere, începînd și terminînd *(fără urmă de-nceput și de sfîrșit…)* cu universul *ex nihilo* și cu umanitatea ce duce universul cu ea *in nihilum*… (Se înțelege că totul se țese aici în jurul chestiunii „nihilismului"!)

Încheierea, capătul cu adevărat *final,* nu poate adveni decît în măsura în care un scop – *telos* – coincide cu un capăt-limită. Dar dacă singularul este atelic, limita sa nu-l poate împlini. Ea-l circumscrie, în chip riguros, dar îl circumscrie într-o neîmplinire, care îi este esențială. Esențială, neîmplinirea sa este, așadar, la fel de bine și împlinirea sa: dar o împlinire fără capăt, *sine die*.

În acest sens, nu ajungem niciodată la limită – sau, mai bine zis, sîntem întotdeauna deja expuși ei și nu încetăm să venim în atingere cu ea, adică s-o tatonăm, să ne atingem de ea și să rămînem la distanță de ea. Nașterea și moartea limitează în mod strict existența mea și definesc ca fiind infinisabil accesul acestei existențe la rațiunea sa primă și la scopul său ultim. Dar această definiție prin și în infinisabil constituie singularitatea finită.

Mereu și niciodată atinsă, limita este, în fond, deopotrivă inerentă singularului și exterioară lui: ea îl ex-pune. Ea este numaidecît și concomitent strictul contur al „înlăuntrului" său și schița „înafara"-ului său. Latinul *limes* desemnează mai întîi drumul care trece de-a lungul unui domeniu. O latură a drumului aparține *dominium*-ului, cealaltă aparține altcuiva, sau *dominium*-ului public, sau unui *no man's land* care scapă oricărui *imperium*. Drumul însuși este limita – sau, mai curînd, aceasta e rînd pe rînd insesizabila linie mediană a drumului ori chiar acest drum în toată lărgimea deschiderii sale. Limita este deci intervalul, deopotrivă deschis și fără grosime, care spațiază pluralitatea singularilor, este exterioritatea lor reciprocă și circulația dintre ei.

Limita, prin urmare, este în același timp și ceea ce singularii au în comun. Adică au în comun inexistența liniei sale sau indecidabilitatea despărțiturii sale. Existenții împărtășesc negativitatea drumului lor comun, căruia fiecare singularitate îi imprimă ceva din ea în aceeași vreme în care totuși se retrage de pe el. Drumul nu duce către nicio destinație comună, dominantă sau totalizatoare: el practică doar deschiderea dintre ei, circulația între toți, contactul și distanța între finitudini. Limita este acest „nimic-în-comun" prin care comunicarea are loc: dacă vrem, împărtășirea nașterii și a morții, și deci împărtășirea unui *nimic* sau a „unei negativități fără întrebuințare", expresie a lui Bataille, pe care am putea-o transcrie și în următorul fel: „sens fără semnificație". Nu e însă mai puțin adevărat că în această împărtășire a unui „în afară" privat de substanță și de semnificație sălășluiește însăși posibilitatea co-existenței și, astfel, necesitatea co-existenței în definiția însăși a existenței în general.

*

Dar, astfel, circulația pe limită trece și se petrece între două margini. Ea separă și reunește tocmai ceea ce chiar ea de-limitează, adică ființările. Limita nu este nimic, dar ea are sau depărtează două margini distincte – la fel cum o linie geometrică fără grosime are și ea două părți. Proprietatea limitei, care în ea însăși este fără proprietate, formînd exteritorialitatea în raport cu orice proprietate, constă în dedublarea sa, pe care am putea-o numi și dez-mărginirea: distincție a marginilor, evadare a „nimicului" pe cele două margini ale sale.

Marginea [bord] este extremitatea unde se oprește o structură – și, mai întîi de toate, învelișul unei corăbii (în originile cuvîntului în franca din Galia, norvegiana veche și saxonă), dar și, în general, extremitatea unei scînduri tăiate. Marginea are, pe de o parte, natura limitei: incizie, diviziune care în sine nu este nimic, care face sau care deschide nimicul unei distanțe – dar, pe de altă parte, ea are consistența a ceea ce a fost tăiat, după legea unei decupări, deci a unui traseu conform limitei și oferind, propriu-zis, nu numai schița, dar și relieful, conturul consistent al singularității.

Marginea este acel ceva prin care limita face contact sau se face ea însăși contact. Pe limită, singularii sînt unul lîngă altul. Ei se ating, astfel, adică se îndepărtează de nimic: foarte exact, de nimicul pe care-l au în partaj. Marginile sînt unele pentru celelalte în dublul raport al atracției și respingerii. Prin margine, poți aborda la cealaltă margine, chiar te poți deda unui abordaj. Poți, de asemenea, să debordezi, tocmai pentru a aborda de cealaltă parte, asta dacă nu vrei să te răspîndești în nimicul limitei: aceasta depinde de energia, de impetuozitatea cu care te lansezi.

Marginea este partea sau dimensiunea expusă și expunătoare a singularului: ea îl expune la limită, este, în fine, limita însăși, nu atît ca linie de grosime zero, ci ca față, acces, alură și aspect ale ființării delimitate. Pe margine, limita este ceva sau cineva: ea devine nimicul configurat, un existent sau un altul, ori cutare sau cutare spațiu-timp al unuia și aceluiași existent. Configurația nimicului este modelarea sfîrșitului, dacă se poate spune așa: nimic luat drept *ceva,* nu „ceva mai degrabă decît nimic", ci mult mai mult și mult mai problematic, „un nimic", „un ceva de nimic" – ceva sau *un/o* cineva – și astfel acest nimic ieșit din nimic, expus, prezentat sau reprezentat, destinat sau alăturat, confruntat, înfruntat (poate că în felul acesta ajungem și la filiația dintre *nimic [rien]* și *res*).

Expunînd și expunîndu-se, marginea reține în configurația sa ceea ce conține. Ea este marginea unui conținut, sfîrșitul unui definit și orizontul pe care-l prezintă astfel. Spre deosebire de limită, ea are o grosime, iar aceasta face masă pînă în intimitatea cea mai profundă a lucrului și pînă la celelalte margini ale sale: este, de altfel, imposibil să determini dacă o ființare are mai multe margini sau dacă are una singură, la fel cum e cu neputință de știut dacă, în ce fel și unde o margine este externă sau internă, fiind, de altfel, mereu una și cealaltă, într-un anumit fel. Unica limită se pluralizează și se singularizează în ea. Marginea sau marginile strîng(e) laolaltă consistența unei substanțe și o ține(e) fermă în ea însăși. De aceea, marginile, strîngînd laolaltă *[en rassemblant],* îngăduie asemănarea *[la ressemblance]:* identificarea figurii, de fiecare dată singulară, dar de fiecare dată figură *a* aceleiași substanțe sau a aceluiași subiect, pe cît și traseu/trasare a aceleiași limite a cărei finitudine golește aceeași substanță în miezul ei, o face astfel inabordabilă și o restituie circulației nesfîrșite între singularități: prin marginile sale, orice subiect se dez-mărginește și nu este, de fiecare dată, decît această dez-mărginire. (Iar „subiect" trebuie înțeles aici într-un sens diferit de orice ființare, substanță materială sau ființă-pentru-sine.)

*

Limita se pierde, așadar, și se regăsește, pe margine, dintr-o aceeași mișcare. Această mișcare este gestul singularului. Este elanul său cel mai propriu, puseul său, forța singularizării sale, atunci cînd are loc, de fiecare dată cînd are loc (iar acest „de fiecare dată" este deopotrivă permanent și intermitent, continuu și discret; el este frecvent – e frecvența de care vibrează singularul, lungimea sa de undă proprie – și rară – este raritatea și scurtimea manifestării sale singulare, a străfulgerării sale proprii).

Această forță nu este un atribut al singularului: ea îl constituie. *Singulus* este format, în primul său element, *sin-*, dintr-o rădăcină *sem,* care desemnează unul (precum în *simplex,* și aici deja unul luat cîte unul pe rînd, nu unul-*unus* al unicității), și în al doilea element al unei alte rădăcini, identificabile în goticul *ainakis,* al cărui sens se află de partea ardorii, a tumultului și a impetuozității.
Cu sau fără *etymon,* singularul se singularizează în elanul care-l produce sau din care se trage el însuși. Este el însuși o forță, *impetus* sau *conatus* care surprinde sau care se lasă surprins de o „dată" (o ocazie, o ocurență, o șansă, o întîlnire, un ceas bun sau un ceas rău, un *kairos,* adică nimic înțeles ca favoare, străfulgerare, contingență de ființă sau de sens).

Prin acest elan, singularul se smulge continuului – adică, în primă instanță, unității ca unicitate și indiferențiere. El smulge unul *(sem-)* lui *o dată* unului lui nici o dată. El scoate *data* însăși, circumstanța, ocazia, altfel spus *cazul* sau ocurența, din unitotalitatea care n-ar cunoaște niciun caz (și care nu există) sau dintr-o universalitate care n-ar face lume, adică deschidere diferențială de sens. Altfel spus, singularul asumă limita, se strînge laolaltă pe ea și mărginește pe ea dez-mărginirea forței sale. Limita nu este ceva dat dinainte: ea se retrasează la fiecare naștere, la fiecare moarte și la fiecare apropriere singulară a unei *Jemeinigkeit*. Marginea este concrețiunea ei, corpul, cu alte cuvinte ființa în afară de sine, materia și forța unei existențe, a țîșnirii sale fragile și a necruțătoarei sale ștergeri în sînul nimicului pe care l-a mărginit o clipă: dar acest nimic nu este decît totalitatea indefinită a forțelor care-l străbat, provenind din el, întorcîndu-se în el, smulgîndu-l în existenți, în străfulgerări concrete de sens.

*

Aceste forțe, sau această unică forță discontinuă de smulgere, deschid limita și detașează marginile. Marginea ca separație, smulgere, este *malul*. *Ripa* vine dintr-o rădăcină care are valoarea sfîșierii. Din aceeași rădăcină vin și cuvintele grecești *ereipein* (a cădea, a se prăbuși) și *eripné* (rîpă, versant, coastă). Malul *[rive]* este separat și scobit, surpat, de apa în care cade și căreia îi dă, în schimb, numele său de rîu *[rivière]*. El este o înălțare prin excavare și prin cădere: înclinat, căzut, uneori ciopîrțit, are ceva din ruină (în grecește, *ereipia,* și putem presupune o rădăcină *rei* comună cu *ereiko,* a sfîșia, a sfărîma, a zdrobi). Rîul se varsă în fluviu și acesta în *mare:* malurile devin țărmuri. Nu mai sînt doar două margini opuse, ci este interminabila sinuozitate a coastelor, prin care toate pămînturile născute – sau orice altă naștere a pămîntului – sînt expuse elementului lichid, mobil, deopotrivă alt loc și neloc, depărtare a locurilor, în-larg, lărgime absolută, îndepărtare.

Țărmul ca fiind cel mai apropiat, *aici*-ul unde mă mențin în securitate și de unde văd suferințele și chinurile celor care sînt hărăziți, la bordul vaselor, mării și vînturilor (e vorba de acel *suave mari magno* al lui Lucrețiu, care, nu întîmplător, a devenit un loc gnomic al culturii noastre).

Cu toate acestea, malul apare numaidecît la fel ca îndepărtatul, ca acolo-ul de dincolo de orizont, cealaltă lume bănuită, deopotrivă temută în străinătatea ei și sperată ca fiind garanția unei alte margini a elementului periculos, drept capătul posibil al unei *traversări* – ceea ce este sensul fundamental al *experienței* –, adică drept șansa unei *sosiri* pe vreun alt țărm, în preajma unei alte proximități. Țărmul este locul de unde pleci și unde abordezi: un loc care nu este întocmai nici limită, nici margine (nici negativitate a urmei, nici pozitivitate a forței), ci trecere, alunecare în apa coastei zdrelite sau zdrențuite, a rocii sfărîmate în nisip, amestec de spumă și țărmure în care pasul se afundă.

Dar acesta poate fi și trecerea cuvîntului, sensul sonor care debordează către celălalt: Mallarmé vorbește despre buze ca despre niște „țărmuri roz".

În mitologie, Acteon este eroul țărmului, care se spune *akté*. Cum se știe, el este preschimbat în cerb de către Artemis, pe care a surprins-o în vreme ce se scălda, iar propriii lui cîini îl sfîșie. Jean-Pierre Vernant înțelege acest mit drept cel al probei trecerii de la adolescență la virilitate. Delacroix a pictat această scenă, așezînd protagoniștii pe cele două maluri ale unui rîu îngust și învolburat.

Gîndirea singularului plural trebuie să gîndească sfîșierea malului, experiența expunerii la îndepărtat și la nesigur, la pericolul traversării și la posibilitatea derivei, precum și aceea a sosirii. *Celălalt mal* a fost, în numeroase mitologii, cel care se găsea de cealaltă parte a morții. Atunci cînd nu mai sînt mituri pentru a reprezenta o altă lume decît această lume și atunci cînd, dimpotrivă, această lume este cea care se dispune ea însăși într-o geografie reticulată de lumi singulare cu toate expuse unele altora, celălalt mal este întotdeauna țărmul celuilalt singular, iar celălalt mal al morții este încă această lume, altfel decupată, altfel acostată. Existența se ține în cartografia ființelor una lîngă alta și dispersate într-un ocean care este de fiecare dată un altul și același deopotrivă, configurat în jurul unui țărm diferit.

Toți existenții sînt *rivali,* adică *riverani* ai acelorași ape și de aceea conlurile, iar nelimitatul limitatul – accelerînd schimbul și anulîndu-l în același timp într-o indiferențiere a malurilor, a plecărilor, a sosirilor, a experiențelor.

În loc de țărm, marginea se învîrtoșează și limita se închide, este vorba de frontieră și de supraveghere, de borne și de metereze, de cearcăne sau de răni: exasperată de sine, finitudinea sfîrșește în rea infinitudine sau în nonsens. Nu sînt cu putință nici salvarea, nici adevărul tragic și nici mișcarea unei istorii. De pe țărmul occidental, se pare că nu ne-am îmbarcat decît pentru oceanul nețărmurit al nihilismului.

E însă țărmul nostru și, în fața elementului sinistru și abisal, ne mai revine încă sarcina să rămînem pe el și să-l gîndim. Dintotdeauna am vrut să plecăm și să traversăm, dintotdeauna am căutat să derivăm și să ridicăm ancora peninsulelor noastre. Ne-am recunoscut în cap și în promontoriu, în intrînduri, cap-compas cît mai departe-n larg. Ne revine sarcina să găsim din nou această aventură, să ne reasumăm riscul extremelor. Lumea singularităților e încă de deschis și de schițat, malurile sînt de retrasat: lumea este din nou de interpretat *și* de transformat.

Asta dacă avem grijă să rămînem pe țărm, pîndind noaptea și întunericul nesfîrșit al oceanului în care soarele Occidentului a apus – nu pentru a atinge, poate, o auroră mereu nesigură, ci pentru a ne deprinde privirea, și auzul, cu noaptea însăși și cu apropierea depărtatului, cu un imprevizibil adevăr. Adresîndu-ne unii altora aceste versuri ale lui Rilke:

Fă din mine paznicul spațiilor tale,
Fă din mine păzitorul pe stînca lui
Dă-mi ochi să pot cuprinde
Singurătatea mărilor tale;
Lasă-mă să alunec de-a lungul fluviilor,
Să mă îndepărtez cu ele de țipetele rîurilor
Și să mă scufund în fosnetul nopții.[2]

Traducere de Ciprian Mihali

Note:

1. De exemplu, *Manuscrisele din 1844, Œuvres,* Pléiade II, p. 92, adică deopotrivă nonnaturalitatea sa și, prin ea, nonnaturalitatea lumii în general și constituirea sa singular-plurală.

2. *Le livre de la pauvreté et de la mort,* trad. fr. de Jean-Claude Crespy, *Œuvres poétiques et théâtrales,* Paris, Gallimard, 1987, p. 340.

Margini, concepte, corpuri, locuri

Ciprian Mihali

„Marginea" este ea însăși un concept marginal, rezidual. Secundaritatea sa este dublă, istorică și funcțională: mai întîi, asemenea altor concepte secunde, el nu se naște în același timp cu orice alt concept cu care ar face cuplu, ci ca efect al unei conceptualizări prime menite să pună ordine în entropia gîndirii și a lumii. Conceptul „marginii", desemnînd spațiul logic sau trimițînd la spațiile fizice, sociale, politice, militare, este el însuși, asemenea oricărui concept, unul ordonator. Funcțional, apoi: „marginea" provine din dependența față de tot ceea ce poate să desemneze o centralitate în spațiul fizic sau în spațiul gîndirii, o dominație conceptuală sau o relație de putere, însă o putere și o dominație slabe, insuficient manifestate sau exersate.
Conceptul de „margine" este însă marginal și într-un sens mai profund: insuficient elaborat, el nu poate pretinde la statutul unei conceptualizări depline (precum „subiect", „Dumnezeu", „Idee", „substanță", cu toate asigurate sau dorindu-se ca atare), situîndu-se, astfel, în chiar marginea structurilor gîndirii, în spațiul, incert și impur, al tatonării dintre inteligibil și sensibil, acolo de unde conceptul își extrage resursele, renegîndu-le odată înstăpînit asupra lor.
„Marginea" nu poate concura cu „periferia" în opoziția cu „centrul", deoarece îi lipsește dintre determinații ierarhicul și deci valoricul. Nu poate concura nici cu „extremitatea" în raport cu „mijlocul", pentru că nu activează explicit referința spațială. Marginea este în același timp însă și *periferie,* împărtășind cu aceasta din urmă ostilitatea față de centru, după cum este și *extremitate,* de la care împrumută rezervele și distanțele față de tot ce se află în mijloc. Dar marginea se înconjoară și de alte sinonime din care-și îmbogățește sensul: țărm, mal, dungă, bordură, flanc, liman, contur, graniță chiar exterior, marginea e ceva din toate acestea, fără a fi în mod precis una dintre ele ori suma (semnificațiilor) lor.
Marginea se dă de la bun început într-o tensiune constitutivă și ireductibilă. Tensiunea provine din dubla ei capacitate de a uni și de a separa, de a strînge laolaltă lucruri și înțelesuri din cele mai contradictorii. Astfel, marginea unui fluviu (țărmul lui) desparte și strînge laolaltă pămîntul și apa, după cum marginea unei țări (frontiera ei) o apropie și o separă net de țara vecină. Apoi, marginea poate fi și locul în care ajungi de bunăvoie *(a sta pe margine),* privind de acolo comedia lumii, cugetînd ori scriind marginalii de pe poziția liniștită a celui care vede și nu este neapărat văzut, retrăgîndu-te din forfota mulțimii și a lucrurilor în contemplație, admirație sau dispreț. Marginea mai poate fi spațiul insuportabil, centrifug, în care te împinge tragedia lumii *(a fi marginalizat,* exclus, împins pînă la granițele lumii, ale societății, ale umanului, ale suportabilului, ori, uneori, chiar dincolo de ele). Determinația negativă e mereu prezentă însă în ea: a fi pe margine sau a fi marginalizat poate să însemne, totodată, și *a fi mărginit,* îngust în capacitățile sale de înțelegere și de acțiune, ori, mai grav, presupus ca atare, judecat ca incapabil de a interveni acolo unde este solicitată prezența eficientă imediată. Mărginirea este echivalentă cu o diminuare, cu o restrîngere a posibilităților, cu o îngustare a orizontului de comprehensiune și de practicare a jocului politic, economic, social, speculativ etc. Cei marginalizați sau mărginiți, excluși printr-o decizie venind de la centru sau prin jocul condiționărilor de tot felul ori limitați prin aceea că le-au fost sustrase mijloacele de înțelegere și de acțiune, rămîn mereu suspecți: neputincioși de a lua parte la un act constructiv, ei rămîn însă suficient de periculoși pentru a-și utiliza resursele (de frustrare, de reprimare, de furie, de revoltă) pentru a se ridica împotriva orînduirii, împotriva unei ordini care, cel mai adesea, își găsește legitimitatea tocmai din existența lor: trebuie ca ordinea să fie păzită sau, dacă a fost tulburată, ea trebuie să fie reinstaurată, deoarece supraviețuiesc întotdeauna marginali și mărginiți, excluși și incapabili, care, prin simpla lor prezență difuză și incomodă, necesită supraveghere, control, dominație înăsprită. Și pentru că ei rezistă integrării, eforturi suplimentare se cer mereu a fi făcute pentru a-i dez-mărgini, pentru a le lărgi orizontul și posibilitățile, pentru a-i domestici conform unei logici care guvernează la centru și în tot spațiul său de influență.
Marginea este locul unde influența centrului este cea mai mică și cea mai mare: cea mai mică, întrucît forța de acțiune a centrului se diminuează pînă la a se stinge la marginile structurii, pe linia despărțind-o de acțiunea unui alt centru, vecin și ostil (marginea e margine tocmai pentru că în zona ei cenușie forța se diminuează pînă la anihilare, puterea se preschimbă în neputință); dar și cea mai mare, pentru că nu există miză mai importantă pentru un centru (de putere politică, militară ori conceptuală) decît păstrarea sub control a marginilor, acolo unde acesta trebuie întărit tocmai deoarece pe acolo se scurge și se deturnează acțiunea puterii. Cei aflați la margine, niciodată înăuntru și niciodată în afară, ci exact pe linia fără contur ce separă și confundă interiorul și exteriorul, sînt primii prin care contaminările și trădările se produc. Pentru că au petrecut mult timp în vecinătatea străinului, pentru că i-au împrumutat moduri de gîndire, obiceiuri, comportamente, marginalul e primul acuzat de trădare și primul supus unui control și unei anchete severe.

Dar marginea creează tensiunea maximă într-un sens radical: ea este locul prin excelență al transgresiunii, locul în care interiorul sparge limita care-l închide pentru a depăși (ori pentru a se depăși), iar exteriorul penetrează înăuntrul pentru a-l lua în posesie, poate chiar pentru a se lua în posesie. Actul transgresării (de la trecerea „frauduloasă" a unei frontiere pînă la încălcarea unei reguli morale ori a unui cod) pune față în față *norma* și marginea: a norma înseamnă a fixa margini, a delimita, astfel încît orice normă, prin chiar funcția ei de ordonare și includere, exclude, „marginalizează". Marginea confirmă regula, norma, dar în același timp, prin propria-i subțirime ori fragilitate, dezvăluie și denunță însăși precaritatea oricărei norme și, prin asta, violența oricărei instituiri de norme.
Tot aici, tensiunea se naște din faptul că identitățile (de la cele logice pînă la cele naționale) se amestecă, se confundă, se atrag pe cît se și resping. La margine, identitățile sînt cele mai nesigure și mai vulnerabile și tocmai aici ele se amenință unele pe altele, alimentîndu-se la centru, în in-

CIPRIAN MIHALI predă filosofie contemporană la UBB Cluj. Traducător, eseist, redactor la revista *IDEA artă + societate*.

terior, din aceste amenințări. Identitățile sînt nesigure la marginile lor pentru că acolo chestiunea însăși a identității nu se pune cu aceeași gravitate, pentru că acolo trecerile (licite sau ilicite) sînt frecvente, iar transgresiunile cotidiene. Spaimele pierderii identității sînt mult mai puternice la centru, în capitală, decît la frontieră, unde locuitorii ei, de o parte și de alta, o ignoră atunci cînd sînt liberi și o încalcă atunci cînd sînt constrînși. Marginalul, frontalierul, chiar exclusul au un raport mai destins cu identitatea, asumînd, prin mobilitatea poziției lor, și precaritatea identității lor. Prin urmare, de-abia marginea dă seama de faptul că nu există identitate pură, definitivă, că orice puritate sau eternitate nu sînt decît deziderate, a căror împlinire prin programe politice, religioase ori militare – așa cum violent și tragic ne-a demonstrat-o experiența istorică pînă de foarte curînd – trece prin sacrificarea ori anihilarea altor identități.

Descriem prin această schemă rapidă scena primitivă a devenirii lumii moderne, scenă pe care, așa cum vom arăta mai departe, conceptul, corpul și orașul își ating marginile sau, mai bine spus, își pun în chestiune propria identitate, precarizînd-o, din clipa în care își asumă, își integrează, printr-o logică proprie sau printr-o evoluție istorică, propriile margini. *Conceptul,* figură centrală a filosofiei, *corpul,* miză primă a puterii, *orașul,* spațiu al travaliului modern de centrare și concentrare a spațiului, suportă, în lumea modernității tîrzii, o autodeconstrucție, care nu doar le modifică raportul cu propria lor exterioritate, cu tot ceea ce nu e concept (reprezentări, intuiții, metafore etc.), corp (suflet, spirit, Dumnezeu etc.) sau oraș (cetate, burg, sat etc.), ci le transformă în așa fel încît conceptele însele de „concept", de „corp" sau de „oraș" se cer radical interogate și reconstruite. Cu toate – dar ca ele multe alte concepte și figuri ale modernității – sînt în egală măsură actorii și victimele unei logici autoimunitare, aceea prin care Jacques Derrida descria imanentizarea radicală a moștenirii filosofico-politice a Occidentului. Asta înseamnă, spus pe scurt, că nimic din exterior (metaforă, spirit sau sat, de pildă) n-a provocat destabilizarea acestor concepte și figuri, că o mișcare internă și proprie lor se supune propriilor limite și le face să iasă din cadrele pe care ele însele și le-au impus, tocmai pentru a le depăși mai bine.
Așa cum afirmă Derrida în unul din textele sale canonice[1], putem citi istoria filosofiei occidentale, modernitatea însăși, ca pe o tentativă mereu reluată de identificare a centrului, a unui centru paradoxal, determinîndu-se deopotrivă ca aparținînd structurii pe care o condiționează și exterior ei, întrucît nu se supune el însuși regulilor pe care le impune acesteia. Mai mult decît descriere a unui centru dat și stabil, istoria filosofiei occidentale depune mărturie pentru o voință de centru, așadar pentru dorința unei organizări centripete a spațiului gîndirii, care face ca puritatea căutată a unei structuri conceptuale cristaline să fie mereu afectată de „reziduurile" volitive, morale sau estetice, în imposibila reducere completă a eterogenului. Izbucnirea alterității, a diferitului, a marginalului are loc prin cîteva evenimente filosofice (Derrida citează evenimentele „Nietzsche", „Freud" și „Heidegger", la care s-ar putea adăuga, desigur, „Marx"), care denunță tocmai violența inerentă oricărui demers centralizator și unificator. Marginea ajunge în filosofia postmetafizică să tulbure centrul, metafora seduce conceptul, textualitatea se eliberează de canon și se dedă unei nesfîrșite autoproliferări. Putem spune, astfel, că identitatea conceptuală (dar și conceptul „identității") nu este mai precar(ă) decît în alte vremi filosofice, doar că precaritatea conceptului și identității este asumată drept condiția însăși a filosofării.

Lui Foucault îi datorăm însă o altă comprehensiune a marginii. În numeroase texte din anii șaptezeci, el descrie modul în care puterea modernă trece de la un regim al suveranității teritoriale la un regim al disciplinei anatomice și al biopoliticii. În termenii analizei noastre, este interesant să observăm felul în care schimbarea – mai precis rafinarea – paradigmei puterii a modificat raportul centru-margine în ordine corporală. Astfel, dacă puterea suverană este o putere teritorială, preocupată de controlul armat și simbolic asupra pămîntului și de înstăpînirea completă asupra corpurilor supușilor, conferind relației centru-margine o determinare predominant spațială (ceea ce trebuia apărat era frontiera, marginea regatului, a statului, pînă la sacrificiul suprem), puterea disciplinară și, mai pe urmă, puterea biopolitică internalizează marginea. Distincția centru-margine nu mai trece pe la extremitățile spațiale ale cetății sau statului, acestea nu se mai înconjoară de șanțuri de apă, centuri de piatră și bariere umane; din rațiuni economice, demografice, militare ori politice, distincția centru-margine, multiplicată cu numărul tuturor locuitorilor și identificată cu distincția normal-anormal, trece printre indivizi sau chiar prin ei înșiși. Dimensiunea simbolică a distincției se estompează în profitul celei funcționale, rigiditatea vechiului sistem al supunerii corporale totale lasă locul supleței disciplinei și intervenției punctuale pe harta corpului și a minții. Fiecare individ este central și marginal în cadrul sistemelor din care face parte; înăuntrul lui, centralul și marginalul își negociază mereu locurile, dînd măsura succesului sau eșecului social. Norma divide și recompune neîncetat, produce marginalitate prin însăși instituirea și autoproducția sa. Astfel încît marginalii nu sînt cei care locuiesc, forțat sau fortuit, la graniță, în periferii, ci pot fi oricare dintre noi, în măsura în care nu legea separă interiorul de exterior, ci norma divide în fiecare individ ori în fiecare grup de indivizi o interioritate și o exterioritate, un normal și un anormal, un supus și un rebel.

În celebrul său text despre heterotopii[2], Foucault constată că desacralizarea completă a timpului nu a fost însoțită de o desacralizare complementară a spațiului; altfel spus, gîndirea noastră a spațiului păstrează numeroase reziduuri sacrale, care ne fac să-l înțelegem mereu în opoziții tari, printre care și aceasta dintre centru și margine (dar și interior-exterior, public-privat, oraș-sat etc.). Meritul filosofului francez este de a fi demonstrat că între gîndirea spațiului și practica lui efectivă s-a produs un decalaj crescînd, strategiile de putere (politică, economică, militară etc.) nemaioperînd de mult cu asemenea distincții nete. Altfel spus, replierea noastră pe cuplurile de valori opuse ale spațiului, privilegierea unui spațiu (privat, de exemplu) în detrimentul altuia (public, în speță) este doar o reacție întîrziată și mereu neadaptată la forțele care erodează în permanență astfel de distincții. Pentru a lua un exemplu concret, să-l citām pe Lyotard, care, într-un text consacrat megalopolisurilor postmoderne[3], demonstrează felul în care orașul a încetat să mai răspundă modelului clasic al burgului mărginit de cartiere mizere, surse ale insecurității, dar și ale poeziei lui Baudelaire și Apollinaire. Marginile orașelor au dispărut, lăsînd locul unor centuri succesive de zone reziden-

țiale: „Megalopolisul de astăzi și de mîine nu pare… decît să extindă metropolele dincolo de limitele lor, să adauge o nouă centură de suburbii rezidențiale zonei cartierelor și să agraveze astfel oboselile, incertitudinile, insecuritatea".[4]
Așa cum conceptului și corpului le-au dispărut marginile, așa cum amîndouă sînt împresurate de centuri normative, textuale, metaforice, simbolice, fără a se mai putea așeza într-o structură stabilă și liniștitoare, tot așa orașele noastre, de la megalopolisurile occidentale pînă la urbile românești supuse unei dinamici haotice, sînt pe cale să devină spații ale dez-mărginirii neîncetate, spații în care marginile au încetat să mai fie limite, despărțituri fizice, devenind mize de putere în ocuparea locurilor prin strategii care împărtășesc prea puține lucruri cu opozițiile moștenite din tradiția filosofico-politică occidentală.
Pentru a încheia, încă un citat din același Lyotard, în care-mi pare că descrierea megalopolisului corespunde în mare măsură celei a conceptului, a corpului…:

> Dacă *Urbs* devine *Orbs* și dacă zona devine întreaga cetate, atunci megalopolisul este fără afară. Și, prin urmare, fără înăuntru. Natura este sub control cosmologic, geologic, meteorologic, turistic și ecologic. Sub control sau sub rezervă, sub rezervare. Nu se mai *intră* în megalopolis. El nu mai este un oraș care ar avea nevoie de a fi reînceput. Vechile „afară", provincii, Africa, Asia, fac parte din el, amestecate cu indigenii occidentali în felurite moduri. Totul este străin și nimic nu este.[5]

Note:

1. Cf. „Structura, semnul și jocul în discursul științelor umane", in *Scriitura și diferența,* trad. rom. de Bogdan Ghiu și Dumitru Țepeneag, București, Univers, 1998, pp. 375–392.
2. „Altfel de spații", in *Theatrum philosophicum,* trad. rom. de Bogdan Ghiu, Cluj, Casa Cărții de Știință, 2001, pp. 251–260.
3. „Zone", in *Moralités postmodernes,* Paris, Galilée, 1993, pp. 25–37, text tradus de Ciprian Mihali în nr. 23/2005 al revistei *IDEA artă + societate*.
4. *Ibid.,* pp. 27–28.
5. *Ibid.,* p. 28.

Apologia pîrleazului

Vintilă Mihăilescu

Era unul dintre primii întreprinzători din sat. Își făcuse un „butic", la stradă, decupînd din spațiul bătăturii cîțiva metri pătrați împrejmuiți cu un gărduleț. În mijlocul acestei despărțituri de scînduri tăiase un pîrleaz care ușura trecerea între gospodărie și butic. Era începutul tranziției și acel pîrleaz mi-a rămas în minte drept cea mai plastică metaforă a trecerii de la economia domestică la aceea de piață.
Era poate în joc și fascinația mea mai veche pentru figurile trecerii din geografia simbolică „poporană", de la prispă, pîrleaz și portiță, trecînd prin răscruci și hotare, pînă la vămile care despart lumea de aici de lumea de dincolo, legînd-o printr-o indefinită trecere. Căci, după cum speculează cu finețe Mircea Vulcănescu, nici măcar lumea de dincolo nu este hotărîtă printr-un hotar care să despartă limpede și definitiv cele două spații, ci, într-un fel, este doar la marginea lumii de aici. Mortul este astfel un *dalb călător,* care pleacă de aici și merge, și merge și este deja acolo chiar dacă nu a ajuns încă... În tinerețe regăseam – sau credeam că regăsesc – această fascinație în fascinația unui Noica pentru *întru,* pe care îl comparam, bombastic, cu o prispă a Ființei, *loc* și *trecere* în același timp. De fapt, figura hotarului-trecere este emblematică pentru întreaga cultură balcanică, de la „porțile" Orientului ale lui Poincaré, asumate de tot românul, pînă la „podul" lui Ivo Andrić, asumat de tot slavul balcanic. „Metafora podului a fost legată atît de strîns de opera literară a lui Ivo Andrić, încît ai tendința să uiți că folosirea ei atît în descrieri exterioare, cît și în fiecare din literaturile balcanice, precum și în vorbirea de fiecare zi, frizează banalul" – ne aduce aminte Maria Todorova. Ca întreg balcanismul, acest gen de percepție teritorială își avea însă originea, de fapt, în discursul *Celuilalt*. Spre deosebire de geografia simbolică poporană, în mare măsură de origine sacră, brăzdată de garduri și pîrleazuri, de limite și treceri ritualizate, dar nu și dilematice, această geografie politică fixa un întreg spațiu, uriaș, în postura de prag, de trecere înțepenită. În postura și, mai important, în statutul acesta de margine, dincolo de care se află *altceva,* ceva profund *altfel*. Nu ne mai aflăm în practicile spațiale autohtone, ci într-o geografie simbolică produsă de un discurs politic. Această geografie politică s-a vrut multă vreme înrădăcinată – și astfel explicată – într-o geografie fizică, medierea fiind făcută prin geopolitică. Pentru un Ratzel, de pildă, încrezător în conceptul său de *ethnographisches Land,* determinismul geografic capătă o importanță deosebită. De la bunicul meu, geograf, urmaș al lui Mehedinți și admirator – prudent – al lui Ratzel, am aflat astfel pentru prima dată că românii sînt un *Rand-*

VINTILĂ MIHĂILESCU (n. 1951) e profesor de antropologie la SNSPA, București și director al Muzeului Țăranului Român. A fost profesor invitat la numeroase instituții, printre care universitățile din Provence, Lyon II, Montpellier (Franța), Neuchâtel (Elveția), Humboldt (Germania), Pécs (Ungaria) și UQAM (Canada). Este președintele fondator al Societății de Antropologie Culturală din România și secretar pe Europa de Est al Societății Europeniștilor. Printre numeroasele sale publicații (articole, studii, intervenții la congrese), menționăm cărțile *Fascinația diferenței* (1999), *Socio hai-hui. O altă sociologie a tranziției* (2000), *Socio hai-hui prin Arhipelagul România* (2006).

volk, un popor de margine, ceea ce explică multe din caracteristicile lor și particularitățile istoriei acestora. Un „popor de margine" așezat undeva pe „ismul" dintre Marea Adriatică și Marea Caspică, ce lega „peninsula" europeană de „continentul" asiatic, inevitabil coridor de trecere pentru marile migrații. Lucrurile erau, bineînțeles, mult mai complicate și detaliate, dar, în esență, toate acestea se bazau pe o astfel de viziune globală.

Geografia politică a națiunilor, prin credința militantă „un popor, un teritoriu", a complicat foarte mult lucrurile, paralizînd trecerile și absolutizînd limitele. S-a născut un soi de geografie ontologică sau ontologie spațială, trasînd garduri și barînd pîrleazurile cu sîrmă ghimpată. Astfel, de pildă, în registrul său filosofic ce depășește naționalul doar pentru a-l întemeia, Blaga vorbește de o „topografie stilistică" pe care o asemuiește, explicit, cu tabelul lui Mendeleev: culturile sînt spații asemănătoare cu căsuțele elementelor din tabelul mendeleevian, astfel încît particularitățile unei culturi pot fi deduse din poziția acesteia față de alte culturi-pătrățele ordonate în tabelul stilurilor eterne. *Locul* este absolutizat și ontologizat în detrimentul *trecerilor,* care devin (mai mult sau mai puțin) vinovate sau suspecte transgresiuni.

Iar lucrurile nu se opresc aici. *Randvölkern,* popoare ale marginii pentru Occident, aceste națiuni devin tot mai mult și marginale, adică marginalizate. Iar marginalizarea este ontologizată la rîndul ei. Desigur, nu este vorba aici despre un proces istoric liniar, de o cronologie secvențială a unor „etape", dar efectul cumulat poate fi înregistrat și astăzi. Nu pot să uit, astfel, șocul pe care l-am avut imediat după 1990 cînd am auzit pentru prima dată – apoi de fiecare dată cînd mergeam în Occident – discursul, ce se vroia academic, dar era pur politic, despre „națiuni cu vocație europeană". Și, inevitabil, națiuni fără vocație europeană. Într-un mod de neînțeles pentru mine, obișnuit să sar pîrleazul (măcar cu gîndul...), *vocația* se oprea pe o vale de apă sau o culme de munte. Ca în hărțile lui Huntington, așezînd marginea vocației civilizației pe crestele Carpaților.

Privind această cartografie maniheistă, nu pot să nu mă gîndesc, de pildă, la practica îndelungată a nedeilor, numite și „tîrguri de două țări", prin care oamenii de pe cele două versante ale muntelui se întîlneau exact pe aceste culmi ale Carpaților pentru a schimba mărfuri și femei, amestecîndu-se, astfel, ritual și periodic. Culmile munților au fost totdeauna și pîrleaz…

Poate cea mai potrivită replică la aceste reificări ale marginii o reprezintă următoarea poveste. Eram într-un sat din Bulgaria, nu departe de Dunăre. Un sat de bulgari și de vlasi. Majoritatea acestora din urmă mai vorbeau românește, chiar dacă nu erau dispuși să se considere români. Nici bulgari, de altminteri... *Atunci cum de vorbiți românește?* – i-am întrebat. Explicația a venit cît se poate de firesc: *Păi, vedeți, iarna Dunărea îngheață, și atunci flăcăii de la noi se întîlnesc cu fetele din România la mijlocul Dunării înghețate, se văd și, dacă se plac, fac nuntă.* Pe mijlocul Dunării... Margine, frontieră, Dunărea devine pod, un fel de pîrleaz pe care îl trec, iarna, tinerii îndrăgostiți. Marginea a fost totdeauna și prilej de nuntă...

Cu toții trăim pe-o margine. Nu aceasta mă deranjează deci, ci marginalizarea, fixarea obtuză în marginea devenită marginal și care omoară libertatea de a sări pîrleazul!

Triumful marginalilor în precaritatea identității sexuale postmoderne

Aurel Codoban

Între numeroasele anecdote care circulă pe seama activității CIA, există una în mod particular interesantă. Ea ne povestește că ofițerii CIA, care făceau jumătate din componența ambasadei SUA într-una din țările sud-americane, se amuzau teribil pe seama unuia dintre aliații lor locali, șeful poliției din acel stat. Acesta era un polițist deosebit de eficient: avea informații despre tot ce se petrecea în respectivul stat, nu-i scăpa nimic, controla totul. Totuși, și asta făcea amuzamentul ofițerilor din serviciul secret american, acestui om care știa totul îi scăpa ceva care-l privea personal și despre care nu știa și nu bănuia nimic: iubita lui, amanta lui de fapt, femeia cu care făcea dragoste de cîțiva ani buni, era un transsexual.

Dincolo de savoarea ei epică, această anecdotă ne înfățișează un eșec remarcabil al modernității. Într-adevăr, dacă prelungim acceptabil unele din liniile analizelor lui Foucault, nu este greu să observăm că polițiile unor dictaturi sînt cele care au realizat cel mai bine proiectul modern al panoptismului, utopia modernă a cunoașterii totale, ca vizibilitate totală sau ca identificare tabelară totală. Polițiile, cele ale dictaturilor în primul rînd, sînt ținute să realizeze un tabel complet privind identitatea indivizilor din populația unei țări moderne. Iar eșecul despre care ne povestește anecdota este tocmai eșecul cunoașterii moderne (polițienești) în fața identității sexuale.

Înainte de a fi devenit o problemă, îndeosebi pentru ultimul sfert al secolului 20, identitatea sexuală, sexul care este atribuit individului de către altul și sexul pe care acesta și-l asumă, a părut a fi o realitate indiscutabilă. Atît de naturală și de evidentă, încît a putut organiza formele originare ale sacrului sau pe acelea ale metafizicii în bine cunoscutele cupluri de divinități sau în diadele conceptuale ale vechii filosofii. Poate că tocmai această certitudine a naturalului identității sexuale a permis anticilor și medievalilor acceptarea abaterilor de la tipar, ca monstruozități sau curiozități. Mai liberă în gîndire, modernitatea s-a dovedit a fi mai puțin flexibilă în acest domeniu. Societățile apusene moderne, ne reamintește Foucault, au susținut cu încăpățînare că omul are nevoie de o identitate sexuală adevărată. Explicația ar fi că lumea modernă a înțeles în felul ei formula menționată de Socrate, „Cunoaște-te pe tine însuți". Anume, dacă pe templul lui Apolo de la Delfi formula era înscrisă în spiritul umilinței creaturale care îndemna omul să-și recunoască propria condiție de muritor, față de nemurirea zeilor greci, modernitatea a făcut din această formulă un îndemn de autocunoaștere și autoidentificare psihologică.

Această totală schimbare de registru este urmarea schimbării de paradigmă în modelarea teoretică a realității. De îndată ce modelul transcendenței platoniciene, care făcea ca această lume imperfectă să fie dublată de o lume a ideilor pure, a fost înlocuit de modelul imanenței spinoziene, trecut prin școala filosofiei germane, în gîndirea lumii moderne subiectul a devenit principiul constitutiv al lumii. *Critica rațiunii pure* a lui Kant are meritul de a formula foarte limpede, prin demersul ei, această asertiune tipică modernității: lumea este construită în cunoaștere, iar subiectul este principiul acestei activități. Subiectul devine constructorul, dacă nu creatorul lumii și, în consecință, pentru gîndirea modernă, devine moștenitorul de drept și de fapt al vechilor principii – substanțe sau forme –, mai precis moștenitorul calităților acestora, cele de unitate și consistență, adică de identitate.

Modernitatea urma astfel, teoretic, linia gnostică a devalorizării corpului și a valorizării sufletului, linie înscrisă religios de creștinism în fundamentele culturii și civilizației occidentale, dezvoltînd identificarea subiectului cu conștiința, prin echivalarea conștiinței cu cunoașterea, cu rațiunea pură. Or, chiar această identificare a subiectului cu cunoașterea avea să fie pusă la îndoială, la sfîrșitul modernității sau, poate mai bine, în modernitatea tîrzie, de maeștrii bănuielii, Marx, Nietzsche și Freud. Ideea care pune în discuție identitatea subiectului conștient, prezentă, într-o manieră sau alta, la toți trei, este aceea că, de fapt, conștiința nu este stăpînă în casa sa, aceea a psihicului uman. Între ei, după cum prea bine se știe, Sigmund Freud este cel care se interesează în primul rînd de sexualitate, de identitatea sexuală. Contrapunînd conștiinței inconștientul, Freud începe totodată să răstoarne asimetria stabilită între corp și conștiință în constituirea subiectului modern.

Dar el nu revine la ideea, falsă, de altfel, pentru noi astăzi, a unui corp sexual „natural". Atunci cînd Freud susține că „încarnarea" noastră este în același timp perversă și polimorfă – copilul este un pervers polimorf, după spusele sale –, el susține de fapt că zonele erogene sînt diferite de localizarea lor anatomo-fiziologică, respectiv că nu sînt localizate genital. Corpul pulsional e constituit din piese și fragmente, ca un montaj suprarealist, identificîndu-se cu un traiect fantasmatic, și totuși riguros determinat, care face, pentru fiecare subiect, corpul lui erogen. Corpul libidinal, cel care încarnează existența noastră sexual-erotică individuală, nu este corpul anatomo-fiziologic, după cum nu este nici corpul instinctual, ci, după cum a arătat Freud în cazul paraliziilor isterice, un „corp de limbaj"[1], un corp simbolic. Teoria psihanalizei impune ideea că sexualitatea poate funcționa fără să fie legată de genitalitate: sexualitatea este singurul „instinct" a cărui satisfacere poate fi diferită de a celorlalte, nefixată instinctual de un obiect precis și exclusiv. Diferit de instincte, pulsiunile nu sînt legate de condiții de satisfacere specifice și au plasticitate nelimitată, sînt mereu gata să găsească substitute pentru obiectele și scopurile lor. De aceea, dorința noastră nu este o nevoie, adică nu este identificabilă pornind de la ceea ce o satisface. Și tot de aceea, în această lume, nevoile pot fi satisfăcute, dar dorințele niciodată. Consecința este că identitatea sexuală poate foarte bine diferi de identitatea genitalitală.

Ca om al modernității, Freud a fost foarte prudent în constatările sale, anticipînd că evoluțiile ulterioare ale cunoașterii vor mai avea multe de spus. Și, într-adevăr, teoriile geneticii și biologiei umane au contribuit mult la schimbarea imaginii tradiționale a identității sexuale corporale. Noua reprezentare ar fi aceea a unui corp în raport cu care determinarea după cele două sexe este ceva lateral și accidental. Iar dacă nu anatomia, ci procesele hormonale ne fixează identitatea, atunci trebuie să spunem că ele prezintă numeroase variații. Prin urmare, nu ne putem baza pe niciun fel de esențialism identitar în ceea ce privește masculinitatea și feminitatea. Se crede astăzi că ceea ce ne fixează identitatea sexuală este mai degrabă o construcție socio-culturală: genul. Peste determinarea prealabilă, peste soclul biologic al sexului și peste fluctuațiile acestei identități, societățile au lucrat, prin sistemele lor de semnificare, religioase și culturale, modelînd diferențele, prescriind atitudini, comportamente și norme, stabilind sfere de activități și de caracteristici acceptabile social. Societățile au funcționat mereu în condițiile acestei diversități biologice, a sexelor și a vîrstelor, care produc diferențe de comportament, numai că întotdeauna religiile și culturile au procedat la o fixare a identității sexuale prin gen și, în consecință, la o codare normativă a comportamentelor în funcție de acesta; astfel, plecîndu-se de la un dat biologic mai mult sau mai puțin clar și stabil, se ajunge la un construct fix, clar, perfect definibil logic, adică la ceva cu totul nenatural.

Desigur, punerea în discuție a constructului social care este genul a fost de la început critică și militantă, pentru că a vizat dominația masculinității în societățile arhaice și tradiționale. Într-adevăr, Antichitatea și-a elaborat teoretic diferitele paradigme ale corpului în funcție de sexualitate și pentru a susține ideologic, împotriva evidenței senzoriale a legăturii cu mama, patriarhatul tradițional. Pentru că rolul femeii în reproducere era evident, problema a fost de a susține – cu mijloacele de atunci ale semnificării și speculației simbolice și teoretice – rolul și mai ales primordialitatea bărbatului, care era fapt social și politic împlinit în ordinea socială tradițională. Acesta a fost punctul social de pornire pentru teoriile filosofice și biologice care au făcut din corpul și identitatea masculină punctul de plecare în definirea identității umane, iar din feminitate o identitate carențială – femeia ca un bărbat pe dos! – și secundară. O situație socială și politică primea astfel o justificare teoretică specultativă. Dacă o astfel de explicație nu ni se pare prea clară, să ne amintim că antropologii ne povestesc faptul că, la anumite populații arhaice, tatăl este cel care mimează travaliul și primește cadouri, este felicitat și se bucură de un fel de concediu de lăuzie, în vreme ce mama reală este ignorată și trebuie destul de curînd să se întoarcă la muncă. Situația ne poate părea amuzantă, dar faptul că în societatea noastră tradițional patriliniară copilul poartă doar numele tatălui este la fel de straniu, la urma urmei.

Ceea ce este interesant de observat este că lumea noastră occidentală se pregătește – teoretic, deși mai mult și mai evident pe latură mediatică, și practic, pe latura juridică sau, mai general, a regulilor sociale – să procedeze invers. Desigur, e maniera modernă de a defini omul ca subiectivitate care critică orice dominație, orice restrîngere sau limitare a libertății sale de a gîndi, spune sau acționa. Remarcabil este însă faptul că teoriile și sistemul mass-media procedează printr-o latentă simetrie inversă pentru a impune primordialitatea femininului, pentru a face din femeie omul fundamental și totodată pentru a susține homosexualitatea față de heterosexualitatea cuplului sau familiei tradiționale. Știința, așa cum este prezentată în mass-media, pare să subscrie la această idee. Răsturnarea remarcabilă de paradigmă față de tradiție este contestarea ideii că acest corp ar fi unul masculin: la naștere, omul prim, embrionar, este fundamental femeie, pentru că se formează într-un mediu hormonal feminin. A deveni bărbat este un proces de lungă durată, dificil și

AUREL CODOBAN este profesor de filosofie la UBB Cluj. Autor a numeroase cărți, printre care: *Filosofia ca gen literar* (1992, 2005), *Introducere în filosofie* (1995), *Teoria semnelor și interpretării* (2001), *Amurgul iubirii* (2004); a coordonat: *Postmodernismul. Deschideri filosofice* (1995).

riscant, un fel de luptă împotriva tendințelor inerente către feminitate, ne spune endocrinologul Alfred Jost. Dar nici în aceste condiții masculinitatea și feminitatea, odată stabilite, nu se păstrează aceleași toată viața. Înainte de pubertate, în prima copilărie, absența hormonilor face distincțiile inoperante; a doua modificare a balanței hormonale intervine odată cu vîrsta: balanța hormonală se dezechilibrează prin îmbătrînire, făcînd bărbații mai feminini decît erau ca adulți, iar femeile mai masculine. Tot astfel, tehnicile recente ale clonării susțin importanța femeii și fac încă mai superficială prezența masculină.

E ca și cum mass-media și politicile sociale occidentale, la periferia cărora se situează și România, ar crea o breșă în regulile modelului tradițional al cuplului, cu dominare masculină și heterosexuală, contestîndu-i fundamentarea teoretică. În golul justificativ astfel format vin să se situeze cei marginalizați de identitatea masculină dominantă, femeile și, mai larg, din perspectiva dinamicii sexuale a cuplului, homosexualii și transsexualii. Așa cum, mai înainte, practicanții heterosexualității s-au simțit încurajați și susținuți de teoriile, speculațiile și reprezentările tradiționale ale polarității asimetrice masculin-feminin, foștii marginali se simt astăzi sprijiniți și încurajați de teoriile care dizolvă această polaritate în profitul unei identități diseminate.

Disoluția modelului occidental al identității sexuale dihotomice, bazat pe asimetria masculin-feminin, nu pare să instaleze o bună egalitate sau dulcea anarhie erotică, visată de un Marcuse sau de alții. Pentru ceea ce este cultura – sau religia – și pentru mass-media, în general, foștii marginali sexuali tind să devina norma, noua normă, noua identitate dominantă. E perfect explicabil: atunci cînd, într-o confruntare, unul din adversari dă înapoi, între cei doi granița nu rămîne fixă – ea dă înapoi împreună cu cel care dă înapoi, îl urmează. E ceea ce istoria evidențiază în lupta politică: dacă o revoluție sau o lovitură de stat desființează identitatea politică dominantă, ceea ce se instalează nu este dulcea anarhie a relațiilor mai mult sau mai puțin funcționale, ci alte forțe ies din umbra de pînă atunci și preiau puterea, o exercită în folosul lor. Orice gol de putere sau breșă într-o dominație aduce, de regulă, la putere grupuri care, în disoluția generală a vechii structuri, reprezintă majoritățile gata constituite și care folosesc această putere în propriul interes.[2] Este ceea ce cred că se întîmplă acum.

Dar ceea ce se întîmplă acum în mass-media se întîmplă grație modificărilor suferite de practicile sociale. Pentru om, mai degrabă decît înlănțuirea cauzală, devine lege regula stabilită de el, fiindcă dintotdeauna la acesta culturalul a resemnificat biologicul; mai mult, se poate întîmpla așa fiindcă sexualitatea biologică e graduală, în timp ce corpul, calitativ și în timp, este discontinuu ca reprezentare culturală: o imagine identificatoare, construită semnificant, așadar prin codificări, și normată social-politic. De aceea omul este gata să devină și poate deveni, ca identitate sexuală, tot mai mult ceea ce el își dorește, la nivel colectiv, să fie. E limpede că, la acest nivel al evoluției istorice, societățile umane se pot dispensa de rolul biologic și de cel social jucat de identitatea masculină dominantă. Această răsturnare a paradigmei clasice a identității sexuale care tocmai se conturează își are cu siguranță sursa nu numai, și nu în primul rînd, în schimbarea reprezentării teoretice a corpului, ci în faptul că, prin tehnici de biologia reproducerii și prin practici ale bioputerii, omul este tot mai mult construit social.

Adesea, cum spuneam, aceste coduri sînt furnizate de practicile instituționale, juridice, etice și religioase ale societății și ale vieții cotidiene, cele care reglează comportamentele individuale. Și este efectiv ușor să recunoaștem rolul decisiv al practicilor contraceptive susținute de descoperirea pilulei anticoncepționale, care, decuplînd efectele reproducătoare ale sexualității de sexualitatea efectivă, au produs o mutație în mentalități mai importantă și mai rapidă decît orice teorie. Aceste practici sînt cele care au decuplat sexualitatea de pe genitalitatea biologică și care, prin urmare, au susținut ideea unei sexualități asumabile, care nu derivă dintr-o esență fixă, înscrisă în genitalitatea biologică. În felul acesta, sexualitatea a putut fi gîndită după modelul devenirii, nu după modelul ființei: drept „ceea ce faci“, iar nu după „ceea ce ești“. Dacă societățile apusene moderne au susținut cu încăpățînare că omul are nevoie de o identitate sexuală adevărată, tot ceea ce mai contează acum, observa Foucault, sînt realitatea corpului și intensitatea plăcerilor lui.

Consecința generală a acestor practici este efortul nostru de a gîndi identitatea sexuală, ca și orice altă identitate a subiectului uman, după formula unei alterități diferențiatoare – fiecare cum e el –, mai degrabă decît după formula unei polarități masculin-feminin. Corpul, eliberat de dispreţul metafizicii, nu poate însă să dețină esența identității noastre. Aceeași paradigmă a modernității care îi permite impunerea îi neagă corpului și esențialitatea în definirea identității sexuale a subiectului uman. De fapt, filosofic, toată problema identității sexuale a subiectului poate fi pusă în termenii evoluției reprezentării realității. Pentru tematizarea a „ceea ce este *(to on)*“, importante sînt entitățile în sine. Modernitatea, care tematiza cunoașterea, a pus în evidență importanța relațiilor dintre entități. Gîndirea actuală, postmodernă sau globalizantă, tematizează comunicarea. În acest al treilea caz, relația devine mai importantă decît termenii ei. Și mai puternică decît termenii ei, pentru că *ea* le definește identitatea.

Cunoașterea fixa metafizic identitatea, pentru că, în relația de cunoaștere, entitatea cu care se stabilește această relație păstrează o identitate care tocmai trebuie dezvăluită. Comunicarea o lasă să se construiască în urma instalării relației: nu se interesează să o cunoască, ci, mai degrabă, să o producă. Internetul e paradigmatic pentru situație. O adresă poate fi accesată de oriunde și de pe orice aparat, nu ca înainte, la telefonul fix, ancorat într-un punct identitar spațial. Suplimentar, aici intervine și consecința schimbării moderne de paradigmă: trecerea de la primatul esenței la primatul devenirii. Ceea ce caracteriza omul era esența lui sufletească, din care, mai mult sau mai puțin întîmplător, după forța conștiinței, îi deriva existența. Răsturnarea pe care o introduce în finalul marii filosofii germane Hegel prin teoria devenirii este cea pe care o formulează Heidegger în ideea de existent și pe care Sartre o traduce atît de subtil hermeneutic atunci cînd ne spune că în cazul omului „existența precedă esența“.

De aceea subiectul nu mai poate fi gîndit decît ca nebulos, plural, cum sugerează Deleuze. Și nu numai cunoașterea socială, cunoașterea celorlalți, cunoașterea polițienească eșuează. Nici cunoașterea „interioară“ nu este mai eficientă în identificarea identității noastre sexuale. Lacan consideră că psihanaliza o rupe cu modelele modernității atunci cînd descoperă caracterul „nonmetodic“ al destinelor noastre corporale. Inadaptările se datorează faptului că, în existența noastră, corpul încarnează efecte pe care nu le putem cunoaște de la început, ci le putem doar repera în complexele, inadaptările și suferințele care fac ca viața noastră să fie a noastră. Putem interpreta efectele inconștientului, dar munca lui nu poate fi nici măsurată, nici temperată. Soluția psihanalizei lacaniano-foucaldiene nu mai este una moral-clasică, cum mai era totuși cea freudiană, a vieții echilibrate, ci un fel de a ști ce să faci cu această energie incalculabilă a existenței noastre. Pe această cale, „Cunoaște-te pe tine însuți“ devine „Comunică cu tine însuți“.

Dar, pentru postmodernitate, metodologiile, care, din perspectiva teoriei comunicării, sînt niște procedee de decodificare, nu funcționează unilateral. Adică orice decodare metodologică înseamnă o recodificare potrivit unui alt cod. Schrödinger a avut curajul să spună aceasta despre teoriile fizicii contemporane cu el, teoria relativității și teoria mecanicii cuantice. Cu cît mai adevărată este atunci această constatare pentru „științele omului“! Așadar, obiectivitatea reprezentării științifice, reputat neutrale, asupra corpului depinde de codările în vigoare, este relativă la un set de reguli prestabilite. Dacă identitatea subiectului este consecința unei codificări, orice nouă identitate conferită subiectului este tot consecința unei codificări. Urmînd structuralismului, care descoperise mai multă cultură în natură, postmodernitatea descoperă mai multă convenție socială în chiar realitatea biologică. Desigur, după cum s-a văzut, noua gîndire biologică face din reprezentarea comună asupra corpului și a identității lui sexuale ceva superficial, pentru că atribuie diferențele sexuale mai degrabă metabolismului și codului genetic decît aspectelor anatomo-fiziologice imediat vizibile și pentru că face din Eva, mai degrabă decît din Adam, omul primordial. Dar și obiectivitatea acestei imagini neutral-științifice este discutabilă: pentru omul modern, tot ceea ce există există numai în și prin reprezentare. Subiectul produce lumea producînd reprezentarea ei, iar obiectivitatea cunoașterii științifice nu înseamnă decît obiectivarea reprezentării prin îndepărtarea metodică maximal posibilă de cadrele subiective care fac posibilă reprezentarea.

De aceea problema bine pusă ar fi: de ce lumea în care trăim preferă să conoteze ca feminin corpul uman primordial, de vreme ce știm de ce lumea tradițională preferase modelul masculin al corpului? Sau, mai general: de ce lumea noastră preferă astăzi polarității masculin-feminin o identitate difuză, mai mult decît favorabilă celor care în contextul modernității nu puteau fi decît niște marginali? Este acesta un semn hermeneutic al sporirii sferei înțelegerii, este semnul caritabil al sporirii toleranței? Reprezintă oare acest fapt o recunoaștere a unei alterități mai fin diferențiatoare și mai individualizante? Ce refuză în acest fel gîndirea colectivă a societății noastre: violența, agresivitatea masculină, în profitul relațiilor tolerante și pașnice, al acceptanței feminine, sau capacitatea critică, ce poate părea uneori agresivă, în profitul unei acceptări pasive a datului social?

Note:

1. Diferit de paraliziile cu cauze anatomo-fiziologice, în care blocajul părților corpului survine conform schemei anatomice a inervației motorii, în cazul paraliziilor isterice, omul își reprezintă corpul său după semnificațiile limbajului, adică face paralizii în funcție de felul cum corpul este reprezentat prin cuvinte.

2. Pentru a fi mai explicit, aici sînt obligat să recurg la procedeul, pe care nu-l găsesc tocmai elegant, al autocitării. În exuberanta presă a primelor luni din 1990, mi-am exprimat temerea, care s-a și adeverit apoi destul de repede, că mult elogiata democrație proaspăt instalată era una cu „majoritățile gata constituite“. Că era, adică, doar o mașină de vot prin care grupurile celor care au profitat de pe urma evenimentelor de la sfîrșitul lui 1989 obțineau deciziile, pentru că își asiguraseră în prealabil majoritatea.

În caz de identitate precară…

Izabella Badiu

Scriitorul I. D. Sîrbu – spirit disident sufocat de comunism, dar recuperat întrucîtva în anii tranziției (vezi nu mai departe decît ecranizarea TVR a romanului său *Adio, Europa!*) – e un caz atipic și greu de situat, dar care, prin virulența și spiritul său neînțeles, ar putea ilustra optim termenii de marginalitate, identitate incertă, geografie subiectivă.

Paradoxal, tocmai inflexibilitatea principiilor sale morale îl transformă într-o ființă fluidă atîta vreme cît, regretînd un moment din trecut și prefigurarea viitorului văzut din acel moment, el refuză identitatea *de facto,* prezentul ce a rămas. E de ajuns să rezumăm foarte scurt biografia sa tumultuoasă, ce se leagă intrinsec de istoria regimului comunist în România încă de la sosirea sovieticilor după război și pînă la ultimele grozăvii de la sfîrșitul anilor ’80. Parcursul tînărului intelectual și filosof promițător a fost scurtcircuitat în 1947, cînd, în urma unei luări de poziție într-o ședință a Catedrei de filosofie de la Universitatea din Cluj, I. D. Sîrbu a fost înlăturat din postul de conferențiar recent obținut și a fost trimis la carceră. Mai apoi, trecînd de la muncă silnică în mină la ani de închisoare, sfîrșește în domiciliu forțat la Craiova, unde lucrează ca secretar literar la Teatrul Național. I. D. Sîrbu nu-și va recunoaște niciodată vreo vină originară, dar nici nu va reuși să mai găsească vreun sens în viață. Cu toate acestea, asumînd „marginalitatea“ impusă de sistem, el are „un raport mai destins cu identitatea“: ludic, critic, asumînd ironic pînă și „precaritatea identității“.

Luînd ca obiect de analiză *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal*[1], nu putem eluda un prim nivel al „marginalității“ la I. D. Sîrbu, manifestat sub aspectul scriiturii înseși. Fără a uita că jurnalul, ca gen contemporan, își refuză orice definiție fixă, cu excepția poate a libertății și diversității formulelor de punere în pagină, mereu singulare, lucrarea în două volume a lui I. D. Sîrbu se demarcă totuși net față de minima cerință a notației cotidiene cronologice specifice jurnalului. Mai mult decît atît, în ciuda izolării sale, scriitorul se dovedește în pas cu timpurile, de vreme ce se distanțează de o viziune tradițională a jurnalului ca text intim, insistînd pe valoarea sa de practică, de tehnică de existență.

Explicația pe care autorul însuși o dă asupra modului în care își redactează caietele ne îndreptățește să ne întrebăm dacă este realmente vorba de o scriere jurnalieră, dat fiind că acțiunea se petrece mereu noaptea, într-o atmosferă specifică.

> De fapt, acest caiet a început din nevoia de a putea scrie și în orele în care, neputînd bate la mașină (la care îmi scriu prozele mele de bătrînețe) – din cauza zgomotului, neadmis în bloc după-masa și serile – simțeam nevoia să notez gîndurile mele, tocmai fiindcă am observat că scrisul împiedică fluxul haotic al meditației interioare, obligă la logică și morală, între minte și scris existînd o tainică legătură, ajutor reciproc, sinteză creatoare. (IDS 2, 103)

O primă întrebare se impune flagrant: mai sîntem în fața unui jurnal ori regimul nocturn și nevoia de a se ascunde – agravate aici de urmăritо-

IZABELLA BADIU este lector la Facultatea de Litere, UBB Cluj.

rii Securității disimulați ca vecini – justifică împrumutarea termenului de „noctal", propus de criticul Mihai Zamfir? „Etimologia cuvîntului *jurnal* ne trimite la «zi», la consemnarea solară. Or, nimic nu e mai depărtat de jurnal decît consemnarea sub regimul luminii zilei. Etimologic, specia ar trebui să se cheme *noctal* sau ceva similar. Pentru că înseși notațiile făcute în timpul zilei sînt mereu redactate sub regimul «nopții», adică sub cel al răgazului și al reflecției."[2] În măsura în care este un adept al zonelor de umbră, jurnalul lui I. D. Sîrbu se mulează cu ușurință pe această definiție, cu atît mai mult cu cît diviziunile în „ierni" în loc de ani trimit către aceleași continente ale întunericului.

A doua interogație pe care o suscită rîndurile scriitorului se referă la legătura mărturisită între meditație și scriitură, legătură ce ar justifica, o dată în plus, nevoia și ideea de disciplină în ținerea jurnalului. Departe de a se lăsa dus de valul reveriei interioare, I. D. Sîrbu se încrede în „logică și morală", dînd de înțeles că este vorba de niște „caiete de gimnastică pe întuneric" (IDS 2, 111). Termenul de „gimnastică" este foarte prizat de autor, întrucît, de la primele rînduri ale volumului doi din *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal,* își exprimă dorința de a se face înțeles:

> Dacă vor avea șansa de a cădea sub ochiul avizat al unui cititor din viitorul mileniu, sper ca acesta să fie suficient de înțelept și de informat spre a mă înțelege și ierta. Iar în caz că filosofarea literară, ca formă de gimnastică spirituală, va fi fost dispărut, atunci aceste orfane pagini, de privire și uitare, ale unui semicetățean singuratec și nefericit, se vor restitui neantului amorf din care au fost smulse și, pentru răstimpul unei seri, așezate sub lampă și examinate cu lupa. (IDS 2, 6–7)

Jurnalul ar fi, după I. D. Sîrbu, o practică de filosofie literară sau, dacă această formulă încurcă mai mult decît explică, el revine asupra ideii de „gimnastică spirituală", al cărei atribut major ar fi analiza ce permite uitarea. Ni se pare important de reținut conceptul de gimnastică aplicat scriiturii diariste, sub conotațiile sale de disciplină și de exercițiu spiritual. Acest aspect, ce poate părea eretic unei anumite tradiții scriitoricești și literare, concordă însă cu cele mai recente indicații teoretice ale lui Philippe Lejeune. Reputatul critic ține să îndepărteze conotațiile negative ale termenului de terapie, ce trimite automat la jurnal ca la o practică maladivă, propunînd o nouă apelație pentru această funcție a jurnalului, anume „igienă spirituală", întrucît „jurnalul este o practică cotidiană ce ne ajută să trăim, așa cum este cazul rugăciunii ori al gimnasticii".[3] De acum înainte – I. D. Sîrbu părînd să fi înțeles foarte devreme acest lucru – jurnalul nu mai trebuie abordat sub auspiciile romantice și depresive, ci ca o tehnică de existență care încearcă să reguleze viața interioară a diaristului.

Dacă în plan literar I. D. Sîrbu pare să se afle în consonanță cu cerințele epocii, în ciuda izolării sale, în plan istoric el se situează în opoziție făță cu lumea și cu epoca pe care i-a fost dat să le trăiască. Disidența sa politică, ce împînzește practic întreg jurnalul, este doar un aspect al rebeliunii sale funciare. Scriitorul lovește fără milă – chiar dacă de pe poziții de stînga – în societatea totalitară și în aberațiile pe care ea le antrenează în cotidianul cel mai banal, nu cruță îndobitocirea oamenilor, dar îl critică și pe acel Dumnezeu care a abandonat oamenii nimicniciei lor.

Destinul lui I. D. Sîrbu pare să nu poată scăpa nicio clipă peceții de cobai al sistemului totalitar, unul printre atîția, scriitorul reluînd obsesiv etapele vieții sale de după 1947 în cheie carcerală. Dacă uneori vorbește despre exil – „balcanic neamț ce mă aflu în exilul din Craiova" (IDS 1, 73) –, reflecțiile sale cele mai profunde se îndreaptă către încarcerare: atît a sa proprie, cît și aceea care a cuprins o întreagă societate.

Relectura *Apologiei lui Socrate* îi prilejuiește o meditație mai degrabă amară asupra propriei sorți: „Sînt cutremurat mai ales la gîndul că această *Apologie* rezumă, la esență, întreaga mea experiență de pușcărie, otravă, moarte, ea fiind adevărata litanie a anilor de celulă sau lagăr" (IDS 1, 73). Textul platonician pare să însoțească diferitele etape ale încarcerării, ca o justificare filosofică răspunzînd oarecum imaginii pe care I. D. Sîrbu o promovează despre sine – filosof fără texte, fără sistem, fără catedră.

Înclinația ferm reflexivă a jurnalului său – nararea evenimentelor trăite ocupă un spațiu foarte restrîns – este dublată de considerații extrem de largi, care merg pînă la judecăți universale. Astfel e și cazul încarcerării, fenomen pe care I. D. Sîrbu îl nuanțează extrem de fin. În condițiile în care un întreg popor este prizonierul unei ideologii, scriitorul invocă pe bună dreptate comparația cu destinul lui Iov:

> *starea de Jovie*. Adică starea în care indivizi și popoare stau neputincioși, în așteptarea sfîrșitului acelui monstruos pariu ce are loc în Cer unde Dumnezeu și Dracul experimentează limita răbdării lui Iov și a lumii întregi. (Mai rea decît starea de Jovie, îi spun eu bunului meu prieten Paul Everac, ar fi „starea de lovită". Care nu e tragică: e grotesc penibilă. Rușinoasă. Apostazică.) (IDS 1, 48)

Paradigma lui Iov devine aplicabilă și la nivel de popor, din moment ce Dumnezeu s-a retras pentru a urgisi omenirea cu indiferența sa. Dacă în prima parte a fragmentului putem citi un anume fatalism tragic al oricărui popor trăind sub un regim opresiv, între paranteze scriitorul dă frîu liber ironiei crude, pentru a reaminti că românul se caracterizează prin diminutive – peiorative, bineînțeles – ce descriu cel mai bine ridicolul unui popor ce nu știe să asume demn postura de oprimat, ci caută să se sustragă fie prin servilism, fie prin mită.

I. D. Sîrbu mai schimbă o dată registrul atunci cînd, din lumina (sau umbra…) propriei experiențe de detenție, el avansează o teoretizare a încarcerării:

> Oare ar fi posibilă o știință a închisorii, a stării de închis, a legilor ce se nasc și se impun celor ce stau după tot felul de gratii? O „claustrologie" sau „Semantică", chiar dacă începe după o criminală aventură politico-penală, în celulă, lagăr sau colonie de muncă forțată, ea nu poate fi concepută decît ca o foarte severă și specifică deontologie, avînd grave legături cu morala și metafizica. Deținutul politic – oriunde ar fi închis – nu este decît pionierul simbolic al unei lumi ce alunecă tot mai mult spre împușcăriere generală, multilaterală, multinațională. (IDS 1, 86–87)

Propunerea pentru o „claustrologie", o știință a stării claustrale, vine din punctul de vedere al deținutului și, prin urmare, ea s-ar baza pe o „deontologie", pe niște reguli ferme care să poată permite supraviețuirea; cu alte cuvinte, pe reguli de coabitare cu ceilalți deținuți, dar și pe reguli – mai greu de aplicat și mai versatile – de comportament cu temnicerii: atît gardienii propriu-ziși, cît și cerberii din vîrful piramidei, ce conduc sistemul represiv. Generalizarea cu care I. D. Sîrbu își încheie reflecția este de o actualitate pe care el însuși nu putea să o prevadă. Întreaga lume, în opinia scriitorului, alunecă înspre o încartiruire generalizată, chiar dacă în Vest se produce sub masca puterii de cumpărare a unor produse impuse de legile marketingului și ale publicității, la care se adaugă supravegherea prin toate mijloacele electronice posibile și înregimentarea în funcție de numărul de asigurare socială ori al cardului bancar. Aceste simptome ale societății contemporane presimțite de I. D. Sîrbu îl califică cel puțin drept vizionar, dacă nu și eretic în ochii multora.

Cu toate acestea, atunci cînd reașază în perspectivă mai largă situația țării sale, apare o conotație sacrificială, chiar dacă ea nu justifică traumatismul reprezentat de comunism pentru o bună bucată a Europei: „*O tempora*… Astăzi, noi sîntem leucocitele Europei. Din Finlanda pînă în Grecia, un imens cordon de peste 100 de milioane de globule albe sînt condamnate la sacrificiu, spre a apăra Europa asta iresponsabilă de o infecție pe care ea a inventat-o și tot ea o și întreține…" (IDS 1, 58). Iată cum I. D. Sîrbu configurează o geografie în acord cu convingerile sale, alterînd înțelesul noțiunilor încetățenite de centru și periferie prin conotarea inversă a responsabilităților și a funcțiilor.

E remarcabil faptul că nici cele mai personale notații din *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal* nu scapă codajului în cheie politică. Privirea autorului în oglindă este cel mai adesea autocritică, dar și deformată oarecum de ruptura inițială de parcurs socio-profesional. Astfel, I. D. Sîrbu alege să vorbească despre sine în termeni de dosar politic, ironizînd, pe de o parte, percepția regimului despre oameni – cazuri administrative și niciodată indivizi – și, pe de altă parte, tradiția intimistă din scrierile autobiografice.

> Consider că dosarul meu politic (sau cel penal, sau cel profesional, sau cel de scriitor) constituie tot ce poate fi mai mistic și mai metafizic în viața mea, atît de meschină și de materialist istorică. Nu știu unde este, cine-l scrie, ce se scrie acolo, cu ce cerneală. Nu știu cine mă judecă, habar nu am ce soartă îmi mai pregătesc aceste dosare ale neesențialului din mine. (IDS 1, 119)

Odată ce lecția lui Kafka a fost bine asimilată, mecanismele demascării sistemului se pun în lucru, fiindcă aparenta putere „mistică… metafizică" nu poate atinge decît inesențialul din om, partea „materialist-istorică", nimic din interioritate. În cele din urmă, scriitorul se dezice de persoana sa publică manipulată de forțe malefice pentru a produce o breșă, în paginile de jurnal, în care eul autentic să poată să se manifeste. „Cel care încheie un contract cu diavolul își pierde umbra. Și imaginea în oglindă. Înseamnă că Lumina l-a părăsit. Orice fel de putere este un «morsus diaboli». Un contract iscălit cu sînge și plătit în veșnicie" (IDS 1, 67). Or, tocmai pentru a nu fi semnat niciodată vreun contract cu Puterea, I. D. Sîrbu și-a compromis din start șansele de reușită în viață, ceea ce i-a permis să păstreze un spirit deschis și liber, în ciuda situației carcerale. Antipactul are drept rezultat o scriitură ascunsă, marginală, autentică, dar iremediabil condamnată la sertar.

Din neîmplinirea, dar mai ales din necunoașterea operei și a travaliului său intelectual, din precaritatea existențială, pare să rezulte și imaginea de sine sfărîmată pe care I. D. Sîrbu o dezvăluie în jurnal, o imagine constant ridiculizată, ca în acest fragment atribuit bravei consoarte:

> Aș fi, îmi spune Limpi, un scriitor ce debutează mereu (fără succes, doar cu succese), un socialist fără ideologie, un creștin fără confesiune, un filosof fără sistem și memorie, un semicetățean tolerat, un transilvan refuzat la Cluj dar neasimilat în Oltenia, un român austro-ungar, un filorus antistalinist, un comunist contemporan cu fluturii și cu Iosif din Arimatheia, un estetician est-ethic, un liberal îndrăgostit de lanțuri, un sindicalist de unul singur, un fost Don Juan actualmente îndrăgostit de propria babă, un proletar plin de lumpen-diplôme, un miner fără lampă, un minisocrate ce nu a văzut Athena și nici cartelă de cucută nu are, un Danton primind zilnic picioare în fund de la Robespierre-ul blocului, un bătrîn rămas în mintea copiilor, un evreu dat afară din comunitate, un șiit-sunit încercînd să rămînă creștin-copt într-o Armenie tot mai turcească, un neamț incapabil să repare o siguranță, un biet sergent într-o armată ce se retrage de 40 de ani, un zoon anti-politikon, o maimuță a bunului Dumnezeu, un căcat în ploaie, un… (IDS 1, 149–150)

Inconsecvențele etapelor de viață ori ale fațetelor și etichetelor personalității sale se traduc prin oximoroni, căci spiritul critic al scriitorului agreează în mod deosebit paradoxul. Am putea merge și mai departe spunînd că acuitatea percepției la I. D. Sîrbu rezidă într-un spirit ultracritic, din moment ce pînă și autocritica devine criticabilă la rîndul ei. Toate acestea în numele „lucidității", cum numește însuși scriitorul atitudinea sa dominantă, pe care o tematizează în mod recurent în jurnal. Luciditatea nu e doar trăsătura distinctivă pe care el și-o recunoaște, ci și maniera de aprehensiune a lumii și de raportare la sine ca subiect de reflecție.

Forța intelectului juvenil – „Pînă la 30–35 ani […] cultivam ceea ce, pe atunci, numeam «luciditate»: o stare mintală și volitivă prin care îmi apăram conștiința amenințată" (IDS 1, 203) – se convertește sub cizma istoriei în resemnare – „M-au bătut legionarii (cumplit), m-au zdrobit și comuniștii din generația spontanee a anilor de tranziție: scriind azi despre aceste ridicole amănunte privind «secolul» meu, nu mai știu ce și cît a mai rămas în mine din «luciditatea» vitează și păguboasă a tinerețelor mele…" (IDS 1, 205). I. D. Sîrbu profesează luciditatea cum puțini diariști o fac, iar tema luciditătii devine firul roșu al autoinvestigației în jurnal, funcționînd ca o metonimie a transformării de sine. Ceea ce fusese cîndva siguranță de sine și sistem, proiect și metodă de viață devine, în urma experienței a două dictaturi, neîncredere și cinism. Sub opresiunea comunistă, luciditatea a devenit exercițiul cel mai periculos și subversiv.

Fără îndoială că sub această lupă revin, neobosit declinate după infinitezimale nuanțe, și constatările eșecului: „Știu că, în fața veșniciei, nu sînt decît o biată molie ignorantă și pustie (abia acum încep să aflu cam unde am greșit și cam cum ar fi trebuit să trăiesc), știu că nu voi putea să-mi termin «opera» minimă propusă, am fost și am rămas o biată eventualitate în paranteză, un nedemn suplinitor al catedrei mele, atlet al mizeriei și erou al ratării pe jumătate" (IDS 1, 258). Fragmentul, unul ca atîtea altele, are virtutea de a introduce ideea de virtualitate: I. D. Sîrbu a fost o „eventualitate în paranteză", adică o ființă aflată în dificultatea de a se defini, fiind mereu suspendată în limburile posibilității de a fi un lucru sau exact contrarul. I. D. Sîrbu rămîne prizonier în cercul vicios al unei morți cu repetiție, fiindcă isprava totalitarismului a fost de a bloca sistematic orice tentativă de libertate de gîndire ori expresie, așa încît ultimul recurs al scriitorului este izolarea, căci doar în propria celulă mai poate găsi un dram de libertate: aceea, deloc rușinoasă, de a-și vorbi sieși, adică de a ține un jurnal.

Indeterminării i se adaugă izolarea. De mai multe ori, scriitorul își rezumă traiectoria în culori extrem de sumbre: „De circa 22 de ani, exilat

la Craiova, trăiesc melcoid, într-o tot mai accentuată însingurare […] mă gîndesc tot mai intens și mai practic la ideea de sinucidere, în fiecare zi cel puțin de trei ori îmi înmoi piciorul rece în apa și mai rece a Styxului“ (IDS 1, 206). Ideea morții pare ultimul recurs în încercarea de a rupe cercul monoton al nefericirii și de a proiecta rectiliniu o viață ratată către singura finalitate posibilă. Este notabilă formula „trăiesc melcoid“, ce combină imaginea spiralei fără sfîrșit cu ideea de vîscozitate, de existență larvară, zadarnică. De altfel, scriitorul pare extrem de atașat de această metaforă, pe care o folosește de mai multe ori pentru a defini propria existență.

> De ani de zile, de zeci de ani, parcă de o viață întreagă, trăiesc melcoid într-o singurătate eremită, viețuind doar prin filosofie, pentru literatură. După o tinerețe în care am discutat enorm (fiind înconjurat de amici iubitori de conversație, idei și comunicare), după o maturitate petrecută în pușcărie și în mină (unde am fost dascăl luminător) – iată-mă singur (cu Olimpia, care e coeficientul meu de singurătate), baricadat între cărțile, obsesiile, scrierile mele, cu sentimentul că asist, din turnul de pază al cetății, la asediul acesteia de către niște barbari nevăzuți, dar și de către o barbarie ce urlă și amenință cumplit. (IDS 2, 61)

Scriitura diaristă pare să simbolizeze această ultimă redută a singurătății, în care amintirea traumelor suferite, dar și cea a potențialei fericiri din tinerețe sînt în egală măsură dureroase. Recluziunea scriitorului la bătrînețe seamănă cu un autoexil, singura formulă de rezistență pentru un spirit nelalocul lui.

Totuși, indiferent cît de tranșantă e poziția pe care o adoptă, I. D. Sîrbu rămîne o ființă a paradoxurilor și a indeciziei, altfel spus un rătăcitor.

> Ființa mea e alcătuită din două persoane separate și contradictorii. Aș zice: un Ion D. Sîrbu (cetățean obscur, scriitor neutru, dascăl, trăind niște lauri banali și ridicol-învechiți) și Eu, o conștiință chinuită, în criză permanentă, o rană, o întrebare, un țipăt reținut, o mare potențialitate ratată timpuriu și îngropată de mult sub mîl și cenușă. Tot timpul, aceștia doi trăiesc și călătoresc (spre aceeași moarte) separat: doar cînd reușesc să mă rog curat, să scriu cu adevărat curat, să iubesc curat, atunci ei doi se salută sau se îmbrățișează frățește. (IDS 2, 101)

Fără să poată fugi de închisorile sale, atît cele reale, cît și cele imaginare, I. D. Sîrbu încarnează tipul de *écorché vivant* care, neputînd niciodată surmonta seismul ce i-a schimbat soarta, rămîne prizonierul crizei permanente. Astfel, cele două chipuri ale sale sînt atît de diferite, încît pînă și oglinda refuză să le reflecte: pe de o parte, este identitatea publică a celui care trăiește în umbra dosarului său politic, iar pe de alta, este Eul, ființa vie și autentică, spiritul contestatar. Paradoxul ultim constă în aceea că cele două chipuri reușesc să se întîlnească într-un loc anume: scriitura, și nu oricare, ci aceea a confesiunii fără opreliști, adică jurnalul. Iar în afara granițelor scriiturii, viața pentru I. D. Sîrbu e de neînchipuit altfel decît ca o expatriere. În acest sens, concluziile pe care el le trage în urma singurului voiaj ce i-a fost permis în Europa pot părea șocante.

> Nu pot gîndi decît în lanțuri, prin lanțuri, contra lanțurilor […] Sînt și rămîn un fiu al mizeriei și oprimării. Deși am devenit comunist ilegalist în 1940 – din 1945 nu funcționez decît într-un fel de vagă, dar consecventă, postură de cărturar jignit în ființa sa. Toate aceste categorii de sens și bază îmi fuseseră anulate în Apus, devenisem acolo o jalnică memorie răsăriteană de care nimeni nu avea nevoie și din care existau cu sutele de mii pe toate bulevardele și în toate orașele. (IDS 1, 266–267).

Departe de a resimți aerul libertății în Occident – același Occident care îi furnizează materia bogatei reflecții culturale și care e leagănul civilizației pe care o admiră –, prizonierul regimului comunist se simte nelalocul său. În loc să își recîștige demnitatea, el își pierde identitatea. Neputînd să își trăiască viața după pofta inimii, el nu se mai identifică decît cu suferința, pierzînd orice reper atunci cînd nu mai e înlănțuit. Opresiunea ce i-a îngreunat mereu viața e singura care îl alimentează. Vestul nu doar că nu îi oferă un alt sens la schimb, ci îl plasează în categoria, mai degrabă numeroasă, a celor care au trăit un infern similar și ale căror mărturii nu mai au decît o valoare statistică. Agățat de trecut, nu fără o doză de orgoliu, I. D. Sîrbu este dintre aceia care se simt hăituiți, exilați din orice colț al lumii. Ne întrebăm pe bună dreptate care poate fi pînă la urmă patria lui, dar singurul răspuns aflat în jurnal rămîne poetic și paseist: „patria e locul unde te întorci cu plăcere. Nu locul de unde vrei să pleci, nici locul unde trebuie să stai cu scîrbă. […] Nici o urmă de urît sau frică de ceva. Nici un fel de moarte, Arcadia“ (IDS 1, 75). Tărîm idilic și inexistent, Arcadia lui I. D. Sîrbu este locul în care istoria nu a avut loc. De la momentul fracturii existențiale care i-a schimbat viața, el rămîne marcat de iluzia orașului universitar perfect, pe care îl numește, în codificarea numelor proprii pe care o practică, Genopolis (Cluj), dar care, în realitate, a cunoscut la rîndu-i o istorie diferită în absența scriitorului. Nonviața pe care el o acuză își continuă cursa cotidiană la celălalt capăt al țării, la Isarlîc (Craiova), a cărui sonoritate trimite la epoca vasalității față de Înalta Poartă. Or, într-un asemenea decor, spiritul acid și riguros al lui I. D. Sîrbu era menit să trăiască în precaritate, dar și într-un exil imposibil de asumat.

Victimă a sistemului politic represiv, I. D. Sîrbu își alimentează melancolia în paginile jurnalului, găsind tot aici o formă fragilă de eliberare. Neputînd trăi în exterior, el ține un jurnal care îi permite să-și exprime părerile asupra absurdității vieții în România comunistă, asupra politicii internaționale, asupra problemelor filosofico-literare, asupra Istoriei și asupra propriului destin. Constrîns la cercul închis al propriilor idei, în domiciliul forțat care înseamnă întîi de toate tăcere forțată, iremediabil marginalizat, I. D. Sîrbu rămîne ființa paradoxală prin excelență, așa cum el însuși pare să intuiască.

Note:

1. Ion D. Sîrbu, *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal,* Craiova, Scrisul Românesc, 1991; ed. a 2-a, 2 vol., 1996. Pentru a ușura lectura, indicăm referința paginilor între paranteze, la sfîrșitul fiecărui citat.
2. Mihai Zamfir, „Jurnalul de criză și jurnalul de existență. Tipologia jurnalului intim românesc“, in *Cealaltă față a prozei,* București, Eminescu, 1988, pp. 134–135.
3. *Un Journal à soi, ou la passion des journaux intimes,* catalogue d'exposition établi par Philippe Lejeune avec la collaboration de Catherine Bogaert, Lyon, Association pour l'Autobiographie et le Patrimoine autobiographique et Amis des Bibliothèques de Lyon, 1997, p. 12. Traducerea citatului din limba franceză ne aparține.

Martorul, musulmanul

Giorgio Agamben

Grație unei serii de cercetări tot mai ample și mai riguroase, între care lucrarea lui Hilberg ocupă o poziție aparte, problema circumstanțelor istorice (materiale, tehnice, birocratice, juridice...) în care a avut loc exterminarea evreilor a fost clarificată suficient. Cercetări ulterioare vor putea să arunce o nouă lumină asupra aspectelor particulare, însă cadrul de ansamblu poate fi considerat de-acum dobîndit.

Situația este cu totul diferită în ce privește semnificația etică și politică a exterminării sau chiar numai înțelegerea umană a ceea ce a avut loc – așadar, în ultimă analiză, actualitatea sa. Nu numai că lipsește aici ceva precum o încercare de înțelegere globală, dar și sensul și rațiunile comportamentului călăilor și victimelor și, adesea, chiar cuvintele lor continuă să ne apară ca o enigmă insolubilă, încurajînd astfel opinia acelora care ar vrea ca Auschwitz-ul să rămînă pentru totdeauna incomprehensibil.

Din punctul de vedere al istoricului, cunoaștem, de pildă, în cele mai mici detalii, modul în care la Auschwitz decurgea faza finală a exterminării, felul în care deportații erau conduși în camerele de gazare de către o echipă formată din propriilor tovarăși (așa-numitul *Sonderkommando*), care avea grijă apoi să scoată afară cadavrele, să le spele, să le extragă dinții de aur și să le taie părul, pentru a le introduce, în fine, în cuptoarele crematoriului. Și totuși, chiar aceste fapte, pe care le putem descrie și înșira unul după altul în timp, rămîn în mod ciudat opace dacă încercăm să le înțelegem cu adevărat. Poate nimeni nu a exprimat într-un mod mai frapant acest ecart și această dificultate precum Salmen Lewental, un membru al *Sonderkommando* care și-a înscris mărturia pe cîteva foi îngropate lîngă crematoriul III, scoase la lumină la șaptesprezece ani după eliberarea Auschwitz-ului.

> Nicio ființă umană nu poate să-și imagineze – scrie Lewental în idișul său simplu – exact cum s-au petrecut evenimentele și, în fapt, este inimaginabil ca experiențele noastre să poată fi relatate exact așa cum au avut loc... noi – micul grup de ființe obscure care nu va da mult de lucru istoricilor.

Aici nu este vorba, desigur, despre dificultatea pe care o resimțim de fiecare dată cînd încercăm să le comunicăm altora experiențele noastre cele mai intime. Diferența privește structura însăși a mărturiei. Pe de o parte, în fapt, ceea ce s-a petrecut în lagăre le apare supraviețuitorilor drept singurul lucru adevărat și, ca atare, de neuitat; pe de altă parte, acest adevăr este, exact în aceeași măsură, inimaginabil, așadar imposibil de redus la elementele reale care îl constituie. Niște fapte atît de reale încît, față de ele, nimic altceva nu mai e adevărat; o asemenea realitate încît excedează în mod necesar elementele sale factuale: aceasta este aporia Auschwitz-ului. Așa cum stă scris pe foile lui Lewental, „adevărul integral este mult mai tragic, încă și mai înfricoșător...“. Mai tragic, mai înfricoșător decît ce?

Totuși, cel puțin asupra unui punct Lewental s-a înșelat. Putem fi siguri că acel „mic grup de ființe obscure“ (obscure fiind aici de înțeles și în sensul literal de invizibil, care nu poate fi perceput) nu va înceta să dea de furcă istoricilor. Aporia Auschwitz-ului este, într-adevăr, chiar aporia cunoștinței istorice: noncoincidența dintre fapte și adevăr, dintre constatare și înțelegere.

În lagăr, unul din motivele care îl pot face pe un deportat să supraviețuiască este cel de a deveni un martor:

> În ce mă privește, am decis cu hotărîre că, orice mi s-ar întîmpla, nu îmi voi lua viața. Vroiam să văd totul, să trăiesc totul, să fac experiența a tot, să păstrez tot în mine. Cu ce scop, dacă oricum nu aș fi avut posibilitatea să-i strig lumii ceea ce știam? Pur și simplu pentru că nu vroiam să mă dau deoparte, nu vroiam să suprim martorul care puteam să devin.[1]

Desigur că nu toți, ba chiar numai o parte infimă dintre deținuți își dădeau această justificare. S-ar putea să fie, de altfel, o simplă justificare comodă („aș vrea să supraviețuiesc din motivul acesta sau acela, pentru scopul acesta sau acela, și găsește sute de pretexte. Adevărul este că ar vrea să supraviețuiască cu orice preț“[2]). Sau poate e vorba numai de răzbunare („firește, aș putea să mă sinucid aruncîndu-mă peste gardul de sîrmă ghimpată, putem face asta oricînd. Dar eu aș vrea să trăiesc. Poate are loc un miracol și vom fi eliberați. Și atunci mă voi răzbuna, voi povesti întregii lumi ceea ce s-a întîmplat aici“[3]). Justificarea propriei supraviețuiri nu e ușoară, și cu atît mai puțin în lagăr. Unii dintre supraviețuitori preferă să tacă. „Unii dintre prietenii mei, prieteni foarte dragi mie, nu vorbesc niciodată despre Auschwitz.“[4] Și totuși, pentru alții, a nu omorî martorul este singurul motiv pentru a supraviețui. „Alte persoane, în schimb, vorbesc fără oprire despre asta, și eu sînt unul din ele.“[5]

În limba latină există două cuvinte care denumesc martorul. Primul, *testis,* din care derivă termenul nostru *testimone,* înseamnă etimologic acela care se pune ca terț *(terstis)* într-un proces sau într-un litigiu între doi adversari. Cel de-al doilea, *superstes,* îl indică pe acela care a trăit ceva, a traversat pînă la capăt un eveniment și care poate, așadar, să depună mărturie. E clar că Levi nu este un terț; el este, în orice sens, un supraviețuitor. Dar asta înseamnă și că mărturia lui nu privește strîngerea faptelor în vederea unui proces (el nu este suficient de neutru pentru asta, nu este un *testis*). În ultimă analiză, nu judecata e ceea ce îl interesează – și cu atît mai puțin iertarea. „Eu nu mă manifest niciciînd ca un judecător“[6]; „eu nu am autoritatea de a acorda iertarea... eu sînt lipsit de autoritate“.[7] S-ar părea că, tocmai, îl interesează numai ceea ce face judecata imposibilă, zona obscură în care victimele devin torționari și

Aceste fragmente, preluate prin amabila autorizare a autorului și a editorului, fac parte din volumul *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* [Ce rămîne din Auschwitz. Arhiva și martorul], în curs de apariție la Idea Design & Print.

GIORGIO AGAMBEN s-a născut în 1942 la Roma. Predă estetica la Universitatea din Veneția și este profesor invitat la diferite institute europene și americane, printre care și prestigiosul European Graduate School, unde este coleg cu Peter Sloterdijk, Jean Baudrillard, Slavoj Žižek, Alain Badiou și alți filosofi contemporani de prim rang. Fost participant la seminariile lui Heidegger, este responsabil cu editarea în limba italiană a operei lui Walter Benjamin. Dintre lucrările sale amintim: *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (Bollati Boringhieri, 1996), *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (Bollati Boringhieri, 1998), *L'aperto. L'uomo e l'animale* (Bollati Boringhieri, 2002), *La comunità che viene* (Bollati Boringhieri, 2002), *Stato di eccezzione* (Bollati Boringhieri, 2003), *Profanazioni* (Nottetempo, 2005) și, scrisă împreună cu Gilles Deleuze, *Bartleby, la formula della creazione* (Quodlibet, 1993).

torționarii victime. Mai ales asupra acestui aspect supraviețuitorii sînt de acord: „Niciun grup nu era mai uman decît celălalt".[8] „Victima și torționarul sînt în mod egal infami, lecția lagărelor este fraternitatea abjecției."[9] Nu-i vorba că o judecată nu ar putea sau nu ar trebui să fie pronunțată. „Dacă l-aș fi avut în fața mea pe Eichmann, l-aș fi condamnat la moarte."[10] „Dacă au comis o crimă, atunci trebuie să plătească."[11] Decisiv e numai ca aceste două lucruri să nu fie confundate, ca dreptul să nu pretindă că epuizează problema. Există o consistență nonjuridică a adevărului, în care *quaestio facti* nu mai poate fi redusă la *quaestio iuris*. Tocmai aceasta este treaba supraviețuitorului: tot ceea ce poartă o acțiune umană dincolo de drept, ceea ce o sustrage în mod radical Procesului. „Fiecare din noi poate fi procesat, condamnat și justițiat, chiar fără a ști pentru ce."[12] Dacă asta e adevărat – iar supraviețuitorul știe că e adevărat –, atunci se prea poate ca tocmai procesele (cele douăsprezece procese desfășurate la Nürnberg, mai mult decît celelalte care au avut loc înăuntrul și în afara Germaniei, pînă la cel din 1961 de la Ierusalim, care s-a încheiat cu spînzurarea lui Eichmann și care a dat startul la o nouă serie de procese în Republica Federală) să fie cele răspunzătoare pentru confuzia inteligențelor care ne-a împiedicat, timp de decenii, să gîndim Auschwitz-ul. Oricît de necesare au fost aceste procese și în ciuda insuficienței lor evidente (au implicat, în total, cîteva sute de persoane), ele au contribuit la impunerea ideii că problema a fost astfel depășită. Sentințele trecuseră de-acum în judecată, probele vinovăției fuseseră definitiv obținute. Cu excepția cîte unei minți lucide, cel mai adesea izolată, a fost nevoie de aproape jumătate de secol pentru a înțelege că dreptul nu epuizase problema și că, la o adică, aceasta era atît de enormă, încît să pună în chestiune dreptul însuși, încît să-l antreneze în propria ruină.

Mărturia conține însă o lacună. Asupra acestui aspect supraviețuitorii sînt de acord.

> Mai există o lacună, în oricare mărturie: martorii, prin definiție, sînt supraviețuitori și, prin urmare, toți, într-o anumită măsură, au beneficiat de un privilegiu... Nimeni n-a povestit destinul prizonierului comun, căci în ce-l privește pe acesta supraviețuirea nu era materialmente posibilă... Prizonierul comun a fost descris și de către mine, atunci cînd vorbesc despre „musulman": însă musulmanii nu au vorbit.[13]
>
> Cei care n-au trăit acea experiență nu vor ști niciodată în ce a constat; cei care au trăit-o nu o vor spune-o niciodată; nu cu adevărat, nu pînă la capăt. Trecutul aparține morților...[14]

E oportun să reflectăm asupra acestei lacune, care pune în chestiune sensul însuși al mărturiei și, odată cu el, identitatea și credibilitatea martorilor.

> Repet, nu sîntem noi, supraviețuitorii, adevărații martori... Noi, cei care am supraviețuit, sîntem o minoritate nu numai redusă, ci și anormală: sîntem cei care, prin prevaricațiune sau abilitate sau șansă, nu am atins capătul. Cel care l-a atins, cel care a văzut Gorgona, nu s-a mai întors pentru a povesti sau a revenit mut; dar sînt ei, „musulmanii", cei striviți, martorii integrali, cei a căror depoziție ar fi avut o semnificație generală. Ei sînt regula, noi excepția... Noi, atinși de șansă, am încercat, cu mai multă sau mai puțină pricepere, să povestim nu numai destinul nostru, ci și pe acela al celorlalți, adică al celor striviți; dar a fost un discurs „în contul unor terți", relatarea unor lucruri văzute de-aproape, dar nu propriu-zis trăite. Demolarea dusă pînă la capăt, opera împlinită nu le-a povestit nimeni, la fel cum nimeni nu s-a întors vreodată ca să-și povestească propria moarte. Cei striviți, chiar dacă ar fi avut hîrtie și creion, nu ar fi adus mărturie, pentru că moartea lor începuse înainte de cea corporală. Săptămîni și luni înainte de a se stinge, ei pierduseră capacitatea de a observa, de a-și aminti, de a aprecia lucrurile și de a se exprima. În locul lor vorbim noi, prin delegație.[15]

Martorul aduce, de obicei, mărturie pentru adevăr și justiție și din acestea cuvintele sale își obțin consistența și plenitudinea. Dar aici mărturia valorează prin ceea ce în ea lipsește; ea conține, în centrul său, ceva imposibil de mărturisit, ceva ce destituie autoritatea supraviețuitorilor. „Adevărații" martori, „martorii integrali" sînt cei care nu au adus mărturie și nici nu ar fi putut să o facă. Sînt cei care „au atins capătul", musulmanii, striviții. Supraviețuitorii, ca pseudomartori, vobesc în locul lor, prin delegație: aduc mărturia unei mărturii care lipsește. A vorbi despre delegație, cu toate acestea, nu are aici niciun sens: cei striviți nu au nimic de spus, nici instrucțiuni sau memorii de transmis. Nu au „istorie"[16], nici „chip" și, cu atît mai puțin, „gîndire".[17] Cel care își asumă sarcina de a aduce mărturie pentru ei știe că trebuie să mărturisească pentru imposibilitatea de a mărturisi. Însă asta alterează în mod definitiv valoarea mărturiei și ne obligă să-i căutăm sensul într-o zonă neprevăzută.

De nemărturisitul are un nume. Se cheamă, în jargonul lagărului, *der Muselmann,* musulmanul.

Așa-numitul *Muselmann,* cum era numit în limbajul lagărului prizonierul care abandonase orice speranță și fusese abandonat de către tovarăși, nu mai avea în conștiința sa un spațiu în care binele și răul, demnitatea și josnicia, spiritualitatea și nonspiritualitatea s-ar fi putut confrunta. Era un cadavru ambulant, un mănunchi de funcțiuni fizice de-acum în agonie. Sîntem nevoiți, oricît de dureroasă ni s-ar părea alegerea noastră, să-l excludem din considerațiile noastre.[18]

(Din nou, lacuna mărturiei, de data asta revendicată în mod conștient.)

> Îmi amintesc cum, în timp ce coboram scările care duceau spre baie, au adus cu noi un grup de *Muselmann* – așa cum aveam să-i numim după aceea –, care erau oamenii-mumie, morții vii; și i-au pus să coboare cu noi doar ca să-i vedem, ca și cum ne-ar fi spus: așa o să ajungeți.[19]
>
> Ofițerul SS înainta încet și privea către musulmanul care venea direct din față. Noi am întors cu toții privirea pentru a vedea ce urma să se întîmple. Acea ființă buimacă, fără de voință, tîrîndu-și saboții din lemn, a sfîrșit tocmai în brațele SS-istului, care a început să urle la el și să-l lovească în cap cu bastonul. Musulmanul s-a oprit, fără să realizeze ce se întîmplă și, cînd a primit a doua și a treia lovitură pentru că uitase să-și scoată bereta, a început să facă pe el, căci avea dizenterie. Cînd SS-istul a văzut lichidul negru și puturos scurgîndu-se pe saboți, a explodat de furie. S-a năpustit asupra lui, lovindu-l cu piciorul în burtă și a continuat să-l lovească în cap și în piept chiar și după ce nenorocitul se prăbușise deja în propriile excremente. Musulmanul nu se apăra. După prima lovitură s-a aplecat și după încă două lovituri era deja mort.[20]

> Musulmanul nu declanșa compasiunea nimănui și nici nu putea să spere în simpatia cuiva. Tovarășii de detenție, care se temeau continuu pentru propria lor viață, nu catadicseau să-i arunce nici măcar o privire. Pentru colaboratori, musulmanii erau prilej de furie și preocupare, pentru SS doar niște deșeuri inutile. Și unii, și ceilalți se gîndeau numai să-i elimine, fiecare în felul lor.[21]
>
> Toți „musulmanii" gazați au aceeași istorie sau, mai bine zis, n-au istorie: au urmat cursul pînă la capăt, firesc, asemenea rîurilor care se varsă în mare. Ajunși în lagăr, din cauza unei incapacități care ține de esența lor, a ghinionului sau a unei banale întîmplări, ei au fost înfrînți înainte de a avea răgazul să se adapteze; pierd cursa, nu apucă să învețe germana, să priceapă ceva din învălmășeala infernală de legi și opreliști decît cînd trupul lor a început să se descompună și nimic nu i-ar mai putea salva de la selecție sau de la moartea prin epuizare. Viața lor e scurtă, dar numărul lor nesfîrșit; ei, *Muselmänner*-ii, damnații, sînt coloana vertebrală a lagărului; ei, masa anonimă, mereu reînnoită și mereu aceeași a nonoamenilor care mărșăluiesc și trudesc în tăcere, în care s-a stins scînteia divină, prea goliți de tot ce aveau pentru a suferi cu adevărat: îți vine greu să numești moarte moartea lor, de care nu se tem, pentru că sînt prea istoviți ca să realizeze. Ei rămîn în amintirea mea cu prezența lor fără chip și dacă aș putea să cuprind într-o singură imagine tot răul timpurilor noastre, aș alege această imagine familiară mie: un om descărnat, cu fruntea plecată, cu umerii aduși, pe chipul căruia nu găsești nicio urmă de gîndire.[22]

Asupra originilor termenului *Muselmann* părerile nu concordă. De altfel, așa cum adesea se petrece în jargonuri, sinonimele nu lipsesc.

> Expresia era folosită mai ales la Auschwitz, de unde s-a răspîndit pe urmă în alte lagăre... La Majdanek acest cuvînt era necunoscut și pentru a indica „morții vii" se folosea expresia *Gamel* (gamelă); la Dachau se spunea, în schimb, *Kretiner* (cretin), la Stutthof *Krüppel* (schilod), la Mauthausen *Schwimmer* (adică aceia care plutesc făcînd pe mortul), la Neuengamme *Kamele* (cămile), la Buchenwald *müde Scheichs* (adică șeici ramoliți) și în lagărul pentru femei de la Ravensbruck *Muselweiber* (musulmană) sau *Schmuckstücke* (bibelouri sau bijuterii).[23]

Explicația cea mai probabilă trimite la semnificația literală a termenului arab *muslim,* care înseamnă cel care se supune necondiționat voinței lui Dumnezeu. Ea stă la originea legendelor asupra presupusului fatalism islamic, atît de răspîndite în culturile europene deja începînd din Evul Mediu (în această inflexiune peiorativă, termenul este bine atestat în limbile europene, în special în italiană). Însă, în timp ce resemnarea *muslim*-ului se bazează pe convingerea că voința lui Allah se realizează în fiecare clipă chiar și în cel mai mărunt eveniment, musulmanul de la Auschwitz pare, în schimb, să fi pierdut orice voință și orice conștiință:

> ... categoria cea mai numeroasă era alcătuită din cei care pierduseră demult orice voință de a trăi. În lagăr erau numiți musulmani, adică ființe de un fatalism absolut. În ce-i privește, faptul de a fi pregătiți pentru moarte nu era însă ceva ca un act de voință, ci o distrugere a voinței. Lăsau să se întîmple ceea ce se întîmpla, pentru că toate forțele lor erau mutilate și anihilate.[24]

Există și alte explicații, chiar dacă mai puțin convingătoare. Precum cea înregistrată de *Encyclopedia Judaica* la articolul „Muselmann": „Folosit mai ales la Auschwitz, termenul pare să derive din atitudinea tipică a acestor deportați, și anume cea de a sta ghemuiți pe pămînt, cu picioarele îndoite în maniera orientală, cu fața rigidă ca o mască". Sau aceea, sugerată de Marsalek, conform căreia termenul se referea la „mișcările tipice ale arabilor în rugăciune, acea aplecare și ridicare repetată a părții superioare a corpului".[25] Sau, de asemenea, aceea, la drept vorbind improbabilă, care interpretează *Muselmann* ca *Muschelmann,* om-cochilie, așadar repliat și închis în sine (Levi pare să facă o aluzie la asta, atunci cînd vorbește despre „oameni-carapace").

În orice caz, e sigur că, printr-un fel de autoironie feroce, evreii știu că la Auschwitz nu vor muri ca evrei.

Dezacordului asupra etimologiei termenului îi corespunde punctual incertitudinea în privința domeniului semantic și disciplinar în care el trebuie înscris. Faptul că un medic ca Fejkiel, care a lucrat mult timp în lagăr, tinde să trateze musulmanul ca o figură nosografică – un tip special de denutriție, endemică în lagăre – nu poate să ne surprindă. Într-un anumit sens, Bettelheim a fost cel care a deschis calea în 1943, publicînd în *Journal of Abnormal and Social Psychology* studiul său asupra „Individual and Mass Behaviour in Extreme Situations". În 1938–'39, înainte de a fi eliberat grație intervenției Eleonorei Roosevelt, Bettelheim petrecuse un an în cele mai mari două lagăre de concentrare naziste de atunci, Dachau și Buchenwald. Deși condițiile de viață din lagărele acelor ani nu puteau fi comparate cu cele de la Auschwitz, Bettelheim a văzut cu propriii săi ochi musulmanii și a realizat imediat transformările nemaiauzite pe care „situația extremă" le producea asupra personalității celor internați. Astfel, musulmanul a devenit pentru el paradigma pe baza căreia mai tîrziu, odată emigrat în Statele Unite, și-a întemeiat studiile sale asupra schizofreniei infantile și acea Orthogenic School deschisă la Chicago pentru tratarea copiilor autiști, un fel de contralagăr în care musulmanii erau învățați să redevină oameni. Nu există niciun detaliu al minuțioasei fenomenologii a autismului infantil descrisă în *Fortăreața goală* care să nu-și aibă precursorul obscur și paradigma sa interpretativă în comportamentul musulmanului. „Ceea ce pentru musulman era realitatea exterioară, pentru copil o constituie realitatea interioară. Fiecare din cei doi, din motive diverse, sfîrșește prin a avea o experiență analoagă a lumii."[26] În același mod în care copiii autiști ignorau complet realitatea pentru a se retrage într-o lume fantasmatică, la fel prizonierii care deveneau musulmani nu mai acordau atenție raporturilor reale de cauzalitate și le înlocuiau cu fantasme delirante. În privirea pseudostrabică, în mersul tîrît, în repetițiile încăpățînate și în mutismul lui Joey, Marcia, Laurie și al altor copii din școală, el urmărea posibila soluționare a enigmei pe care musulmanul o reprezenta la Dachau. Conceptul de „situație extremă" nu a încetat, cu toate astea, să implice pentru Bettelheim o conotație morală și politică, în același fel în care musulmanul nu s-a redus vreodată pentru el la o categorie clinică. Întrucît miza situației extreme era cea de „a rămîne sau nu o ființă umană"[27], musulmanul semnala, într-un fel, pragul mobil în care omul trece în nonom și diagnosticul clinic în analiză antropologică.

În ce-l privește pe Levi, a cărui primă mărturie a fost un *Raport asupra organizării igienico-sanitare a lagărului de concentrare pentru evrei de la Monowitz (Auschwitz, Silezia de Sus),* scris în 1946 la cererea autorităților

sovietice, natura experienței asupra căreia era chemat să depună mărturie nu a fost niciodată pusă la îndoială. „În realitate, mă interesează demnitatea și lipsa demnității omului“, i-a declarat în 1986 Barbarei Kleiner, cu o ironie ce trebuie să-i fi scăpat intervievatoarei.[28] Noua materie etică pe care Auschwitz-ul i-o revelase nu permitea, într-adevăr, judecăți sumare sau distincții și, de bine, de rău, lipsa demnității trebuia să-l intereseze tot atît cît demnitatea. La Auschwitz etica începea – și asta a fost exprimat ironic în titlul retoric *Mai este oare acesta un om?* – chiar în punctul în care musulmanul, „martorul integral“, suprima pentru totdeauna orice posibilitate de a distinge între om și nonom.

De altfel, faptul că pragul extrem dintre viață și moarte, dintre uman și inuman în care locuia musulmanul putea avea o semnificație politică a fost, și el, afirmat explicit.

> Musulmanul încarnează semnificația antropologică a puterii absolute într-o formă radicală în mod deosebit. În actul de a ucide, de fapt, puterea se autoabolește: moartea celuilalt pune capăt relației sociale. În schimb, flămînzind și degradînd victimele sale, ea cîștigă timp, ceea ce îi permite să instituie un terț domeniu între viață și moarte. Ca și grămada de cadavre, musulmanul atestă triumful complet al puterii asupra umanității omului: chiar dacă e încă în viață, acel om este o figură fără nume. Impunînd o atare condiție, regimul își atinge propria împlinire...[29]

Pe rînd figură nosografică și categorie etică, limită politică și concept antropologic, musulmanul este o ființă nedefinită, în care nu numai umanitatea și nonumanitatea, ci și viața vegetativă și cea de relație, fiziologia și etica, medicina și politica, viața și moartea trec unele în altele fără soluție de continuitate. Din acest motiv, „terțul său domeniu“ este simbolul perfect al lagărului, al nelocului în care toate barierele disciplinare se prăbușesc și toate digurile se rup.

Aldo Carpi, profesor de pictură la Academia din Brera, a fost deportat la Gusen din februarie 1944 pînă în mai 1945. A reușit să supraviețuiască și pentru că SS-iștii, odată ce au descoperit profesia lui, au început să-i comande tablouri și desene. Era vorba mai ales despre portrete ale unor rude, pe care Carpi trebuia să le execute plecînd de la o fotografie, dar și despre peisaje italienești sau „nuduri venețiene“, pe care le desena din memorie. Carpi nu era un pictor realist, dar, cu toate acestea, din motive de înțeles, ar fi vrut să picteze din realitate, scene și figuri din lagăr; însă acestea nu îi interesau absolut deloc pe comanditarii săi, mai mult, ei nici măcar nu tolerau vederea lor. „Nimeni nu vrea scene și figuri din lagăr“ – notează Carpi în jurnalul său – „nimeni nu vrea să vadă *Musulmanul*.“[30]

În legătură cu această imposibilitate de a privi musulmanul, avem confirmarea și a altor mărturii. Una – chiar dacă indirectă – este, în mod special, elocventă. Acum nu mulți ani au fost date publicității peliculele pe care, în 1945, englezii le-au filmat în lagărul Bergen-Belsen imediat după eliberare. E greu de tolerat imaginea miilor de cadavre dezbrăcate și îngrămădite în gropile comune sau cărate în spate de ex-gardieni – acele trupuri torturate pe care nici măcar SS-iștii nu puteau să le numească (știm dintr-o mărturie că ele nu trebuiau, în niciun caz, să fie numite „cadavre“ sau „trupuri“, ci simplu *Figuren,* figuri, paiațe). Cu toate astea, întrucît aliații își propuseseră inițial să folosească aceste imagini ca dovezi ale atrocităților naziste și să le difuzeze chiar în Germania, niciun detaliu al spectacolului ingrat nu a fost trecut cu vederea. La un moment dat însă, camera se oprește, ca din întîmplare, asupra acelora care par a fi încă vii, asupra unui grup de deportați ghemuiți pe sol sau în picioare, rătăcind ca niște fantome. E doar pentru cîteva secunde; sufiente totuși ca să ne dăm seama că e vorba de niște musulmani care au supraviețuit în chip miraculos – sau, oricum, niște deținuți aflați foarte aproape de stadiul musulmanului. Dacă excептăm desenele executate din memorie de către Carpi, aceasta e, poate, singura imagine a lor de care mai dispunem. Ei bine, același cameraman care, pînă atunci, zăbovise plin de răbdare asupra trupurilor dezbrăcate, asupra teribilelor „figuri“ dezarticulate și îngrămădite unele peste altele, nu reușește să suporte vederea acelor semivii și reîncepe imediat să încadreze cadavrele. Așa cum a notat Canetti, grămada de morți este un spectacol antic, cu care cei puternici s-au delectat adesea; însă vederea musulmanilor este un scenariu cît se poate de nou, insuportabil pentru privirea umană.

Ceea ce nu vrem cu niciun preț să vedem constituie, cu toate astea, „nervul“ lagărului, pragul fatal pe care toți deportații sînt neîncetat pe punctul de a-l traversa. „Stadiul musulmanului era teroarea celor internați, pentru că niciunul dintre ei nu știa cînd îi va veni rîndul la destinul de musulman, de candidat sigur la camerele de gazare sau la un alt fel de moarte.“

Spațiul lagărului (cel puțin în acele locuri în care, ca la Auschwitz, lagărul de concentrare și lagărul de exterminare coincid) poate, astfel, să fie eficient reprezentat ca o serie de cercuri concentrice care, asemenea unor unde, ating în mod continuu un neloc central, în care locuiește musulmanul. Limita extremă a acestui neloc se numește, în jargonul lagărului, *Selektion,* operația de selecție pentru camera de gazare. Din acest motiv, preocuparea principală a deportatului era să-și ascundă bolile și prostrația, să acopere neîncetat musulmanul pe care-l simțea ivindu-se în sine din toate părțile. Toată populația lagărului nu e decît o imensă vîltoare ce se învîrte obsesiv în jurul unui centru fără chip. Dar acel vîrtej anonim, asemenea rozei mistice a paradisului dantesc, era „desenat după imaginea noastră“, avea înscrisă adevărata imagine a omului. Conform legii care spune că omul resimte repulsie în fața celui cu care se teme cel mai mult să fie asimilat, musulmanul este unanim evitat, pentru că toți, în lagăr, se recunosc în chipul său șters.

E ciudat că, deși toți martorii vorbesc despre el ca despre o experiență centrală, musulmanul e abia numit în studiile istorice asupra distrugerii evreilor în Europa. A fost, poate, nevoie să așteptăm ziua de azi, pentru ca el să devină, la aproape cincizeci de ani distanță, pe deplin vizibil și pentru a putea trage consecințele acestei vizibilități. Căci ea implică faptul că paradigma exterminării, ce a orientat pînă acum în mod exclusiv interpretarea lagărelor, trebuie să fie nu atît înlocuită, cît dublată de o altă paradigmă, care aruncă o lumină nouă asupra aceleiași exterminări, o face încă și mai atroce. Înainte de a fi lagărul morții, Auschwitz este locul unui experiment încă negîndit, în care, dincolo de viață și de moarte, evreul se transformă în musulman, iar omul în nonom. Și nu vom înțelege ce a fost Auschwitz-ul dacă nu vom înțelege, mai întîi, cine sau ce este musulmanul, dacă nu vom învăța să privim cu el Gorgona.

Una din perifrazele de care Levi se folosește pentru a desemna musulmanul este „cel care a văzut Gorgona“. Dar ce a văzut musulmanul, ce anume este, în lagăr, Gorgona?

Într-un studiu exemplar, F. Frontisi-Ducroux, folosindu-se atît de mărturiile literare, cît și de cele ale sculpturii și ale picturii vasculare, a arătat ceea ce era, pentru greci, Gorgona, acel oribil cap de femeie plin de șerpi, a cărui vedere provoca moartea și pe care Perseu a trebuit să-l taie, cu ajutorul Atenei, fără a-l privi.

Întîi de toate, Gorgona nu are un chip, în sensul pe care grecii îl dădeau termenului *prósôpon,* care înseamnă etimologic „ceea ce stă în fața ochilor, ceea ce se oferă vederii“. Chipul interzis, imposibil de privit pentru că produce moartea, este, pentru greci, un nonchip și, ca atare, el nu e desemnat niciodată cu termenul de *prósôpon*. Cu toate astea, această viziune imposibilă este, în același timp, absolut inevitabilă pentru ei. Nu numai că nonchipul Gorgonei este reprezentat de nenumărate ori în plastica și în pictura vasculară, dar cel mai curios aspect este modul acestei prezentări. „Gorgo, «antifața», este reprezentată numai din față... într-o înfruntare ineluctabilă a privirilor... acest *anti prósôpon* este oferit privirii în deplinătatea sa, afișînd cît se poate de clar semnele periculoasei sale eficacități vizuale.“[31] Spărgînd convenția iconografică prin care, în pictura vasculară, figura umană este de obicei redată din profil, Gorgona nu are profil, este prezentată întotdeauna ca un disc plat, lipsit de a treia dimensiune – așadar, nu ca un chip real, ci ca o imagine absolută, ceva ce poate fi numai văzut și prezentat. Acel *gorgonein,* care reprezintă imposibilitatea viziunii, este ceea ce nu se poate să nu fie văzut.

Și mai avem de adăugat. Frontisi-Ducroux stabilește o paralelă între această frontalitate, ce iese din tiparele convenției iconografice a picturii vasculare, și apostrof, figura retorică în care autorul, rupînd convenția narativă, se adresează unui personaj sau direct publicului. Ceea ce înseamnă că imposibilitatea viziunii – al cărei simbol este Gorgo – conține ceva ca un apostrof, un apel ce nu poate fi eludat.

Dar atunci, ca nume al musulmanului, „cel care a văzut Gorgona“ nu este o designație simplă. Dacă a vedea Gorgona înseamnă a vedea imposibilitatea de a vedea, atunci Gorgona nu numește ceva ce locuiește sau survine în lagăr, ceva ce musulmanul, și nu supraviețuitorul, ar fi văzut. Ci ea desemnează, mai degrabă, imposibilitatea de a vedea proprie celui ce locuiește în lagăr, proprie celui care, în lagăr, „a ajuns la capăt“, a devenit nonom. Musulmanul nu a văzut sau cunoscut nimic – dacă nu imposibilitatea de a cunoaște și de a vedea. Din acest motiv, a aduce mărturie pentru musulman, a încerca să contempli imposibilitatea de a vedea nu este ceva facil.

Că la „capătul“ omului nu se găsește decît o imposibilitate de a vedea – iată ce este Gorgona, a cărei viziune a transformat omul în nonom. Dar că tocmai această imposibilitate nonumană de a vedea este cea care cheamă și interpelează umanul, apostroful de la care omul nu se poate sustrage – asta, și nimic altceva, este mărturia. Gorgona și cel care a văzut-o, musulmanul și cel care aduce mărturie pentru el sînt o unică privire, o aceeași imposibilitate de a vedea.

Levi este singurul care începe să-și aducă mărturia numai după ce dezumanizarea s-a împlinit, numai cînd n-ar mai avea niciun sens să vorbești despre demnitate. El este singurul care își propune în mod conștient să mărturisească în locul musulmanilor, al striviților, al celor care au fost demolați și au atins capătul. Că la Auschwitz, de altfel, fiecare a renunțat într-un fel sau altul la demnitatea umană, este un fapt implicit în multe mărturii. Dar poate nicăieri atît de limpede ca în pasajul din *I sommersi e i salvati* [Cei striviți și cei salvați], în care Levi evocă disperarea ciudată care îi cuprindea pe prizonieri în momentul eliberării: „În acel moment, în care ne simțeam redevenind oameni, adică responsabili“.[32] Supraviețuitorul cunoaște, așadar, necesitatea comună a degradării, știe că umanitatea și responsabilitatea sînt ceva ce deportatul a trebuit să abandoneze în afara porților lagărului.

Desigur, e important faptul că unii – piosul Chajim, taciturnul Szabó, înțeleptul Robert, curajosul Baruch – nu au cedat. Însă nu pentru ei, nu pentru „cei mai buni“ este adusă mărturia. Și chiar dacă ei n-ar fi murit – dar „cei mai buni au murit cu toții“[33] –, tot n-ar fi ei martorii, nu ar putea depune mărturie pentru lagăr. Poate pentru altceva – propria credință, propria virtute (chiar asta e ceea ce au făcut murind) –, dar nu pentru lagăr. „Martorii integrali“, cei pentru care are, în schimb, sens să depui mărturie, sînt cei care „pierduseră deja capacitatea de a observa, de a-și aminti, de a aprecia lucrurile și de a se exprima“, cei pentru care a vorbi despre demnitate și decență n-ar fi ceva decent.

Cînd un prieten încearcă să-l convingă că supraviețuirea sa are un sens providențial, că el ar fi „marcat cu un semn, că ar fi, așadar, un ales“, Levi se revoltă plin de dispreț („această opinie mi s-a părut monstruoasă“[34]), ca și cum pretenția de a fi prezervat în Auschwitz un bine anume recognoscibil, de a-l fi salvat din lagăr pentru a-l duce dincolo, în lumea normală, ar fi o pretenție inacceptabilă și suspectă. Și în acest sens trebuie înțeleasă teza conform căreia cei care supraviețuiesc nu sînt „cei mai buni, cei predestinați binelui, cei care poartă un mesaj“.[35] Supraviețuitorii sînt mai răi nu numai în raport cu cei mai buni, cu cei ale căror virtuți îi făceau mai puțin adaptați, ci și în raport cu masa anonimă a celor striviți, cu cei a căror moarte nici nu poate fi numită moarte. Aceasta este aporia etică a Auschwitz-ului: acesta e locul în care nu e decent să rămîi decent, în care cei care au crezut că păstrează demnitatea și respectul de sine resimt rușine în fața celor care le-au pierdut imediat.

Trebuie să reflectăm asupra acestei paradoxale situații etice a musulmanului. El nu este atît figura punctului fără de întoarcere, a pragului dincolo de care încetăm să mai fim oameni; a morții morale, căreia trebuie să-i rezistăm cu toate forțele pentru a ne salva umanitatea și respectul de sine – și, poate, chiar viața. Pentru Levi, musulmanul e, mai degrabă, locul unui experiment, în care morala însăși, umanitatea însăși sînt repuse în chestiune. Este o figură-limită a unei specii aparte, în care nu doar categoriile de demnitate și respect, ci chiar ideea însăși a unei limite etice își pierde sensul.

Este cît se poate de evident faptul că dacă se fixează o limită dincolo de care încetăm să mai fim oameni și toți sau majoritatea oamenilor o traversează, asta nu demonstrează atît inumanitatea oamenilor, cît, mai degrabă, insuficiența și caracterul abstract al limitei propuse. Să ne imaginăm, pe de altă parte, că SS-ul ar fi lăsat un predicator să intre în lagăr și că acesta ar încerca, folosindu-se de orice mijloc, să-i convingă pe musulmani de necesitatea de a-și păstra și în Auschwitz demnitatea și respectul de sine. Gestul acelui om ar fi odios, iar predica sa un afront

atroce pentru cei care de-acum se găsesc dincolo nu doar de orice posibilitate de persuasiune, ci și de orice ajutor uman („ei erau aproape întotdeauna dincolo de orice ajutor“[36]). Din acest motiv, deportații au renunțat de la bun început să-i vorbească musulmanului, ca și cum tăcerea și privirea întoarsă ar fi provizoriu singura atitudine adecvată față de cel care este dincolo de orice ajutor posibil.
Musulmanul a ajuns într-o zonă a umanului – căci a-i nega pur și simplu umanitatea ar însemna să accepți verdictul SS-ilor, să repeți gestul lor – în care, împreună cu ajutorul, demnitatea și respectul de sine au devenit impracticabile. Dar dacă există o zonă a umanului în care aceste concepte nu au sens, înseamnă că ele nu sînt concepte etice genuine, pentru că nicio etică n-ar putea să pretindă că lasă în afara sa o parte a umanului, oricît ar fi de dezagreabilă, oricît ar fi de greu de privit.

Adevăratul simbol al Auschwitz-ului – musulmanul, „nervul lagărului“, cel pe care „nimeni nu vrea să-l vadă“ și care înscrie în fiecare mărturie o lacună – fluctuează fără să-și găsească un loc definit. El este cu adevărat larva pe care memoria noastră nu reușește să o îngroape, inconturnabilul cu care trebuie să ne confruntăm. Într-un caz, el se prezintă de fapt ca nonviul, ca ființa a cărei viață nu este cu adevărat viață; în celălalt, drept cel a cărui moarte nu poate fi numită moarte, ci doar fabricare a cadavrelor. Așadar, ca înscriere în viață a unei zone moarte și în moarte a unei zone vii. În ambele cazuri – întrucît omul vede dispărînd legătura sa privilegiată cu ceea ce îl constituie ca om, așadar cu caracterul sacru al morții și al vieții –, cea care este pusă în chestiune este însăși umanitatea omului. Musulmanul este nonomul care se prezintă plin de obstinație ca om și umanul care e imposibil de deosebit de inuman.
Dacă asta e adevărat, ce anume vrea să spună supraviețuitorul atunci cînd vorbește despre musulman ca despre „martorul integral“, singurul a cărui mărturie ar avea o semnificație generală? Cum poate nonomul să aducă mărturie pentru om și cel care, prin definiție, nu poate să mărturisească să fie adevăratul martor? Titlul *Mai este oare acesta un om?* are, cu siguranță, și acest sens: și anume, că numele „om“ se aplică întîi de toate nonomului, că martorul integral al omului e cel a cărui umanitate a fost integral distrusă. Că, așadar, *omul e cel care poate supraviețui omului*.

Traducere de Alex. Cistelecan

Note:

1. H. Langbein, *Auschwitz. Zeugnisse und Berichte*, a cura di H. G. Adler, H. Langbein, F. Lingens-Reiner, Hamburg, Europäische Verlag, 1994, p. 186.
2. S. Lewental, „Gedenkbuch“, in *Heffe von Auschwitz*, nr. 1, Oswiecim, 1972, p. 148.
3. W. Sofsky, *L'ordine del terrore*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 477 (ed. originală: *Die Ordnung des Terrors*, Frankfurt a. M., Fischer, 1993).
4. Primo Levi, *Conversazioni e interviste*, Torino, Einaudi, 1997, p. 224.
5. *Ibid*.
6. *Ibid.*, p. 77.
7. *Ibid.*, p. 236.
8. *Ibid.*, p. 232.
9. Rousset, citat în Levi, *Conversazioni e interviste*, p. 216.
10. *Ibid.*, p. 144.
11. *Ibid.*, p. 236.
12. *Ibid.*, p. 75.
13. Levi, *Conversazioni e interviste*, pp. 215 sqq.
14. Elie Wiesel, „For Some Measure of Humility“, in *Sh'ma. A Journal of Jewish Responsibility*, nr. 5, 31 octombrie 1975, p. 314.
15. Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 64 sqq.
16. Primo Levi, *Se questo è un uomo. La tregua*, ed. a 4-a, Torino, Einaudi, 1995 (ed. originală: Torino, De Silva, 1947, respectiv Torino, Einaudi, 1963), p. 82 [*Mai este oare acesta un om?*, traducere și postfață de Doina Condrea Derer, Iași, Polirom, 2004, p. 145].
17. *Ibidem*, p. 82 [146].
18. J. Améry, *Un intelettuale a Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987 (ed. originală: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungversuche eines Überwältigten*, Stuttgart, F. Klett, 1977), p. 39.
19. Aldo Carpi, *Diario di Gusen*, Torino, Einaudi, 1993, p. 17.
20. Z. Ryn și S. Klodzinski, „And der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des «Muselmanns» in Konzentrationslager“, in *Auschwitz-Hefte*, vol. I, Weinheim-Basel, 1987, pp. 128 sqq.
21. *Ibid.*, p. 127.
22. Primo Levi, *Se questo è un uomo. La tregua*, p. 82 [145-146].
23. Sofsky, p. 464.
24. E. Kogon, *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*, München, Heyne, 1995, p. 400.
25. Sofsky, p. 464.
26. B. Bettelheim, *La fortezza vuota*, ed. a 4-a, Milano, Garzanti, 1996 (ed. originală: *The Empty Fortress*, New York, Macmillan, 1967), p. 46.
27. B. Bettelheim, *The Informed Heart*, New York, The Free Press, 1960, p. 214.
28. Levi, *Conversazioni e interviste*, p. 78.
29. Sofsky, p. 294.
30. Carpi, p. 33.
31. F. Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage*, Paris, Flammarion, 1995, p. 68.
32. Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, p. 53.
33. *Ibid.*, p. 64.
34. *Ibid.*, p. 65.
35. *Ibid.*, p. 63.
36. Bettelheim, *The Informed Heart*, p. 212.

Ficțiunea politicului
[excerpte]

Philippe Lacoue-Labarthe

I. (Filosofie)

Aceste pagini nu țin, în mod riguros, să treacă drept filosofie.
E vorba aici, întîi și-ntîi, de cea mai elementară modestie: sub ce titlu, cu ce drept m-aș putea pretinde „filosof“?
Să înlăturăm totuși ce ține de cazul singular. Sau de anecdotă.
Modestia de care vorbesc ar trebui să fie a epocii, căreia ea hotărît îi lipsește, mai mult ca oricărei alteia: dinaintea a ce s-a instaurat și s-a desfășurat sub numele de filosofie, dinaintea a ce a fost, în această desfășurare, apariția a ceea ce tradiția a recunoscut drept filosofii, dinaintea a ce a-nsemnat și implicat, de fiecare dată, actul de a filosofa, cum să nu fie derizoriu, astăzi, să te mai reclami de la filosofie sau – mai rău – să te proclami filosof?
Cu siguranță, lucrul mai există: se predă și se învață, e vorbit și e scris conform tipului de discurs care a fost al său și conform anumitora din regulile pe care le-a stabilit; i se ia apărarea – și trebuie să-i fie luată apărarea – atunci cînd un „modernism“ încă și mai arogant decît actuala pretenție la a filosofa (dar și, probabil, mai lucid cît privește realitatea situației și interesele imediate ale epocii) îi programează dispariția școlară. Dar dacă lucrul încă există, el e în vigoare de-acum numai ca tradiție; și ca o tradiție de-acum închisă. Unde vedem astăzi o muncă de gîndire, oricare ar fi ea (adică: oricare i-ar fi originea, domeniul propriu și amploarea), care să poată trece drept o filosofie? Iar în spațiul pe care, nominal, uzajul academic i-l rezervă încă filosofiei, socotită altminteri ea însăși printre „științele umane“, unde vedem că ar exista pur și simplu o șansă să se iveească o filosofie sau să putem măcar asista la exercițiul în act al filosofării? Printr-o necesitate înscrisă în epocă – ceea ce nu înseamnă: recunoscută de către ea –, filosofia nu mai desemnează de-acum decît comentariul filosofiei sau, dacă ea pretinde să se elibereze de așa ceva, doar un mod mai mult sau mai puțin strălucitor și coerent al variațiunii epigonale. Opera celui mai mare gînditor, fără discuție, al acestor timpuri[1] ține aproape exclusiv de comentariu și, după propria-i mărturisire, nici nu se constituie într-o „operă“ în sensul în care tradiția a înțeles acest termen. Reciproc – argumentul e necesar în cazul că s-ar incrimina aici balastul constrîngerilor universitare –, ultimele două mari filosofii din istoria filosofiei, Marx și Nietzsche, care – deja – nu s-au mai împlinit ca operă, au fost elaborate în ruptură cu Universitatea. Instituția, ca atare, nu are nimic de-a face cu asta: dezafectarea filosofică *[le désœuvrement philosophique]* începe cu Schelling sau chiar cu Kant, dacă gîndim opera *[l'œuvre]* în termeni de „sistem“.[2] Mai aproape de noi, o operă ca aceea a lui Husserl, în pofida sau mai curînd datorită pretenției sale la „știință“, cu siguranță că nu constituie propriu-zis o filosofie. Și tot în afara Universității, sau în marginile ei, s-a-ntîmplat că o contrafacere de două ori epigonală și-a arogat zgomotos titlul de „filosofie“ (Sartre) și, deopotrivă, că gînditori de o exigență în alt mod riguroasă, și de-o altfel de sobrietate, nu au conținut să facă proba, la limita sa, a lui a-putea-filosofa (Benjamin și Wittgenstein, Bataille și Blanchot, de exemplu).
Modestia pe care-o invoc aici nu înseamnă defel, bineînțeles, vreo formă de renegare a filosofiei; cu atît mai puțin vreun dispreț la adresa instituției universitare, cel puțin acolo unde aceasta nu cedează cu privire la o îngrijorare, și la o interogație, necesară. Modestia e recunoașterea unei limite. În cazul meu aș putea fi ispitit s-o declar „personală“, pentru o întreagă mulțime de rațiuni care-mi sînt perfect clare; dar știu că, de fapt, nu aici este problema și că ea îi afectează, deopotrivă, pe toți contemporanii mei, oricare ar fi forța gîndirii lor sau întinderea științei lor, darul lor de invenție sau virtuozitatea lor conceptuală, elevația vederilor lor sau talentul lor la scris. Această limită este limita filosofiei: nu o limită reperată, atribuită sau importată din altă parte, ci limita la care filosofia se izbește de ea însăși și pe care ea a întîlnit-o, de fapt, în ea însăși.
Iată de ce recunoașterea limitei, așa cum nu este o renegare, nu obligă nici la renunțare. Apelul la modestie nu sugerează să părăsim filosofia, cu atît mai puțin să ne debarasăm de ea, așa cum am lepăda o povară, și să „trecem la altceva“. Cu filosofia socotelile nu ne sînt încheiate, în nici-un fel. Limita, ceea ce Heidegger numea deja „încheierea“ *[„clôture“]*[3], nu se transgresează. Ședem încă pe pămînt filosofic și nu putem, pur și simplu, locui altundeva. Asta nu vrea să spună că nu există, în drept, un dincolo de limită, ci că, privit de aici, din filosofia însăși, acest dincolo, mereu bănuit, este în mod strict indecelabil. Abia dacă, pe limita însăși, presupunînd că accedem la ea și că ne ațînem aici, marginea sa externă se lasă întrezărită sau ghicită, în negativ. Dar în realitate, așa cum o arată aproape tot ce s-a vrut „transgresiv“ în anii din urmă, limita se ridică în fața noastră ca un perete, un perete prea opac ori prea reflectant. Așa că pînă și această căutătură orbită și furișă spre celălalt mal rămîne interzisă. Este așa fiindcă limita, aici, este o limită efectivă, nu o simplă frontieră sau o linie de demarcație *[ligne de partage]*. Limita este limita posibilului. Exista la începutul filosofiei, adică în inițiala indicație că ființă și gîndire sînt un același și că acest același e locul adevărului, o rezervă de posibili: determinațiile lui a gîndi, adică, în mod indisociabil, de fiecare dată, o interpretare a ființei sau, dacă se preferă, o experiență a ființului. Rînd pe rînd declinați după o ordine care nu datorează nimic hazardului, ci desigur mult emancipării ritmate a științelor și dominației unui concept

Selecție din volumul *Ficțiunea politicului. Heidegger, arta și politica* [La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1987], aflat în curs de apariție la Idea Design & Print, Cluj. Traducerea este reprodusă aici cu amabila autorizare a autorului.

PHILIPPE LACOUE-LABARTHE (născut în 1940) este critic, filosof, scriitor și traducător (din Hölderlin, Celan, Benjamin, Heidegger, Nietzsche); o figură intelectuală singulară și, în același timp, foarte reprezentativă pentru evoluția gîndirii franceze în a doua jumătate a secolului al XX-lea (activitatea sa se desfășoară în proximitatea și la confluența cu liniile de gîndire ale unui J. Derrida și, mai ales, J.-L. Nancy, cu care a și semnat cîteva cărți: *L'Absolu littéraire, Le titre de la lettre, Le mythe nazi*). În dialog constant și fără concesii cu Heidegger și romantismul german, tradiție de gîndire din care el degajează, cu o rigoare incomparabilă, tematizarea chestiunii imitației – în toate dimensiunile acesteia: filosofică, estetică și, mai ales, politică –, confruntînd, în același timp, această tradiție cu alte avataruri moderne ale concepției aristotelice despre *mímesis* (*L'imitation des modernes, Poétique de l'histoire*), Ph. Lacoue-Labarthe este profund angajat în ceea ce s-ar putea numi o deconstrucție a „nexului tragic“ al istoriei (așadar, al filosofiei și al politicului) occidentale. Lucrarea exemplară din acest punct de vedere este chiar *La fiction du politique*. A predat estetica și filosofia la Universitatea din Strasbourg (pînă în 2002); a fost președinte al Collège international de philosophie și profesor invitat la Universitatea Berkeley, California.

„critic“ al adevărului, acești posibili, care erau de considerat dintru-nceput în număr finit, s-au epuizat, de altfel din ce în ce mai rapid sau într-un mod din ce în ce mai precipitat, odată cu intrarea Occidentului în ceea ce el însuși a numit epoca sa modernă. O asemenea epuizare nu durează de ieri. Ea s-a făcut simțită din momentul în care filosofia s-a pus în cauză ea însăși în tensiunea ce-o constituia la propriu, tensiunea metafizică. Sau, pentru a o spune altfel: din momentul în care teza despre ființă, acel ceva în care a filosofa își are esența, devenind în mod ireversibil teză asupra ființei ca teză, toate tezele care [i-]au urmat, oricare ar fi fost stilul sau țelul ultimelor mari filosofii (împlinire, restaurare, răsturnare, lichidare sau depășire a filosofiei), s-au surpat [specular] *[se sont abîmées]* în solicitarea unei voințe de teză în care s-a manifestat din ce în ce mai evident imposibilitatea unei alte teze decît teza, menind astfel voința la a nu mai voi nimic altceva decît propria ei teză. Cum în același timp, conform unui proces reglat, s-au emancipat și științele care putuseră avea legătură cu instanța tetică în general, adică științele subiectului sau ale omului, prin care dominația științifică asupra totalității fiindului s-a desăvîrșit, filosofiei nu i-a mai rămas nimic, niciun domeniu al fiindului pe care tehnoștiința să nu-l fi (pre)luat dinainte în grijă, pornind de la o punere a ființei deja întîmplată în cadrul filosofiei înseși. De aceea nu-i exagerat să vorbim de „deriziune“ atunci cînd vedem, astăzi, cum poza filosofică e rearborată cu superioritate: este, nu poate fi altceva decît aflare în treabă în inesențial și subaltern (etică, drepturi ale omului etc.), socratism jurnalistic sau aproximări antropologice. Nimic care să aibă de-a face cu munca gîndirii.

Filosofia e sfîrșită; limita ei e de netrecut. Asta înseamnă: că nu mai putem – și nu putem decît – face filosofie, nedispunînd de niciun alt limbaj și neavînd nici cea mai vagă noțiune în privința a ce, în afara lui „a filosofa“, poate într-adevăr să-nsemne „a gîndi“. Această pură contradicție definește o situație imposibilă; și, de fapt, cît privește filosofia, limita este aici aceea a posibilului ei. Acesta e motivul pentru care n-au niciun rost nici renegarea și nici renunțarea.

Ce înseamnă atunci modestia, lipsa de pretenție la a filosofa?

Următorul lucru, poate: a nu mai voi filosofia și a nu voi nimic altceva. Modestia ar consta într-o suspendare paradoxală, obligatoriu contradictorie în ea însăși și care „nu ține“, a lui a voi: într-un fel anume, dacă se dorește, de-a te încăpățîna întru filosofie (e vorba, de data asta, de o elementară rezistență împotriva invaziei zgomotoase a lui „orice“), acceptînd în același timp să te lași deposedat de ea. Atunci cînd Adorno vorbea despre însoțirea metafizicii în momentul căderii sale, exista încă în asta – lăsînd deoparte o justă solidaritate cu filosofia – ceva „voluntarist“ în chiar grandoarea gestului. Dar dincolo de faptul că termenul „cădere“, fiind vorba despre metafizică, nu e fără îndoială cu totul indicat (ruina Idealurilor Rațiunii nu-i interzice absolut deloc metafizicii să continue a domni sub înfățișările tehnoștiinței și ale lumii acesteia, de există așa ceva), tocmai la *habitus*-ul voluntarist trebuie anume renunțat. Deposedarea, în sensul acesta, este voință fără de voință, voință nemaivoind și nemaivoindu-se, abandonîndu-se și lăsîndu-se dezarmată. Un foarte obscur imperativ, dincolo de sau dincoace de simplul refuz al ceea ce este dominant, poruncește să lăsăm să se prăbușească în noi filosofia și să ne deschidem acestei împuținări, acestei epuizări a filosofiei, astăzi. E nevoie să nu mai stăm în dorința de filosofie.[4]

O asemenea deposedare reclamă cu siguranță o [anume] „dispoziție“. Dar ea ține cu atît mai puțin de o decizie cu cît ea, în realitate, e tocmai ceea ce epoca ne impune. Ar ține cel mult de decizia în privința unei anume „rectitudini“ față-n față cu epoca. Măcar că știm bine că această decizie de rectitudine nu e nimic prin ea însăși dacă în prealabil nu ne e dat să recunoaștem exigența epocii și dacă, mai ales, nu ne este dat să nu ne clătinăm *[défaillir]* dinaintea acestei exigențe.[5]

A recunoaște înseamnă aici: a recunoaște că s-a întîmplat, și că nu contenește să se-ntîmple, ceva ce constrînge la deposedare. Un eveniment, s-o admitem: un eveniment de ordin istoric, în sensul cel mai tare, așadar, în sensul în care el nu provine pur și simplu din istorie, ci face, prin el însuși, istorie: taie în istorie și deschide o altă istorie ori desface orice istorie. Un asemenea eveniment este ceea ce s-a produs în – și ca – prima jumătate a acestui secol, a cărui a doua jumătate, ceva între coșmar și parodie, nu este decît umbra pe care o lasă prima. Deși e nevoie măcar să-i aflăm măsura. Nu una măruntă, socotită după ultimele trei sau patru secole (cît durează, exclusiv, epoca modernă): Renaștere și Reformă, *Aufklärung* și romantism, împlinire speculativă și destrucție a rațiunii, discurs al emancipării și ideologii ale dominării. Ci, întrucît în asta e în cauză filosofia însăși în posibilitatea ei, adevărata măsură – incalculabilă – a întregului istoriei occidentale. Iar asta este o cu totul altă chestiune.

[…]

5. (Cezură)

Propun să numim *cezură* un asemenea eveniment, în acel sens al termenului care i-a fost conferit de Hölderlin.

Se știe că pentru Hölderlin structura tragediei este reglată și, de altminteri, din acest motiv, calculabilă. Regula acestei structuri este cea a alternanței *(Wechsel)* sau a succesiunii ritmice a reprezentărilor *(Vorstellungen)*. Hölderlin numește „reprezentare“ (căreia el îi asociază sentimentul și raționamentul) modul după care un erou tragic, adică „omul întreg“, definit kantian ca un „sistem de receptivitate“, se dezvoltă pe scenă „în măsura în care el se află sub înrîurirea elementului“, adică a divinului. Această alternanță sau schimb de reprezentări îi conferă *agón*-ului tragic statutul său; *agón* tragic sau ceea ce Hegel va descrie, în ce-l privește, în termenii conflictului între cele două puteri divizate ale substanței etice. Însă pentru Hölderlin schimbul agonal („totul este discurs contra discurs“) tinde mai mult spre echilibru decît spre simpla consecuție. Nu, așa cum gîndește Hegel, fiindcă niciunul din polii conflictului nu poate birui asupra celuilalt, ci, spune el, fiindcă „[le] *transport* [cuvîntul e în franceză] tragic este într-adevăr vid la propriu și cel mai privat de legătură“.[6] Și adaugă :

> Prin aceasta, în succesiunea ritmică a reprezentărilor prin care se (re)prezintă *(sich darstellt)* [le] *transport, ceea ce în metrică numim cezura,* pura vorbire, întreruperea antiritmică, devine necesară pentru a remedia *(begegnen)* schimbul dezlănțuit al reprezentărilor în culmea acestuia, așa încît [să] nu [mai fie înfățișată – *n. tr.*] schimbarea reprezentării, ci reprezentarea în ea însăși să apară.[7]

Din punct de vedere formal, această definiție a cezurii nu prezintă nici cea mai mică dificultate: dacă tragedia este un *agón* reglat între două reprezentări ale divinului care se desfășoară exacerbîndu-se (așa cum, la fiecare „scenă“, o marchează trecerea la stihomythie și, în structura de ansamblu a tragediei, „urcarea la extreme“) și dacă legea *(Gesetz),* în tragedie, este mai curînd legea echilibrului, atunci cezura, suspendarea antiritmică, este structural necesară pentru garantarea acestui echilibru. Asta înseamnă că momentul cezurii este momentul în care adevărul conflictului reprezentărilor apare ca atare: reprezentarea apare aici „în ea însăși“. Și Hölderlin indică cezura, în cele două tragedii de Sofocle pe care el le analizează în acest fel, *Edip rege* și *Antigona,* ca fiind situată de fiecare dată, dar în locuri diferite (început sau sfîrșit), în intervenția lui Tiresias, conform tipului de tragedie (modernă, veche) pe care îl exemplifică *Edip rege,* respectiv *Antigona*. Căci, explică el, Tiresias „își face intrarea în cursul destinului ca văzătorul avînd parte de privirea asupra puterii naturii [*Naturmacht,* alt nume pentru divin], care, în mod tragic, smulge omul din sfera sa de viață, în punctul median al vieții lui lăuntrice, pentru a-l răpi într-o altă lume, sfera excentrică a morților“.[8]

Cezura, intervenția lui Tiresias (și „remediul“ la exasperarea *agón*-ului), nu se explică deci decît prin natura „transportului“ tragic, smulgere și răpire, pură extază care menește omul – „sub înrîurirea elementului“ (a Zeului) – „sferei excentrice a morților“. Și, de fapt:

> (Re)prezentarea *(Darstellung)* tragicului se bazează înainte de toate pe faptul că e-normul *(das Ungeheure),* felul cum Zeu-și-om se acuplează și cum, fără limită, puterea naturii și ce-i mai lăuntric în om devin Unu în furia extatică, se concepe din aceea că devenirea-Unu nemărginită se purifică *(sich reiniget)* printr-o separare nemărginită.[9]

Nici aici nu e prea greu să recunoaștem un ecou, metafizic transpus, al *kathársis*-ului aristotelic. Tragedia reprezintă, prin moartea eroului, separația infinită a purei monstruozități sau enormități *(hýbris)* care este complicitatea infinită a omului și a Zeului, „acuplarea“ lor și „devenirea lor Unu în furia extatică“. În felul acesta, efectul propriu al tragediei este „purificarea“ „transportului vid“ al entuziasmului. Lecția tragediei este riguros kantiană și, prin urmare, de formă iudaică („Kant este Moisele națiunii noastre“): omului, definit ca „sistem de receptivitate“, transportul în mod propriu meta-fizic – *intuitus originarius*[10] – îi este interzis. Comentînd un fragment din Pindar, pe care el îl intitulează *Legea (Das Gesetz),* Hölderlin scrie: „Nemijlocitul, pentru muritori ca și pentru nemuritori, este cu neputință. Ci mijlocirea riguroasă-i legea“.[11] Aceasta e legea care întemeiază și organizează tragedia. O putem numi *Lege a finitudinii*.[12]

În tragedie, dar deopotrivă și în istorie, pentru care tragedia este mai mult decît emblematică (ea îi este în realitate matricea structurală sau, dacă se preferă, Legea tragică este istoricitatea însăși), legea finitudinii ia forma „voltei[13] categorice“ a Zeului, care pentru om instituie un *imperativ,* acela de a trebui să se reîntoarcă spre pămînt. Moment al separației nemărginite, așadar, care „cezurează“ Zeul și omul și de la care începînd, aceștia, „pentru ca mersul lumii să nu cunoască hiat și ca *memoria Celeștilor să nu dispară, se comunică* [unul altuia – *n. tr.*] *în forma pe de-a-ntregul amnezică a infidelității,* căci infidelitatea divină e ceea ce se reține (*behalten:* a păstra în memorie) cel mai bine“.[14] Și, de fapt, e Legea însăși.

Paradoxul fidelei infidelități – a respectului Legii –, pe care îl comandă în mod evident logica însăși a tragediei, care e întotdeauna o logică infinit de paradoxală (o infinită paradoxie), este prezentat de Hölderlin așa:

> Într-un asemenea moment, omul uită, se uită pe sine și-l uită pe Zeu, și se întoarce *[se retourne],* într-un fel pios cu siguranță, ca un trădător. – La limita extremă a patimii *[Leiden: páthos],* nu mai rămîne în fond nimic altceva decît condițiile timpului sau ale spațiului.
>
> La această limită, omul se uită pe sine fiindcă el se află pe de-a-ntregul prins în moment; [îl uită – *n. tr.*] pe Zeu, fiindcă acesta nu e nimic altceva decît timp; și ambii sînt infideli, Timpul, deoarece într-un asemenea moment el virează *[se tourne]* categoric, iar în el începutul și sfîrșitul nu se mai lasă pur și simplu acordate [în felul rimei – *n. tr.*]; omul, deoarece în aceste momente e nevoit să urmeze ocolul *[détournement]* categoric și fiindcă astfel, pe urmă, el nu mai poate nicidecum reveni la situația inițială.[15]

Textul acesta ar avea nevoie de un lung comentariu. Nu voi reține însă decît următoarele: în primul rînd, pe culmea suferinței tragice, a *páthos*-ului, adică în momentul în care omul suportă și îndură [în el] pe Zeu, „nu mai rămîne... nimic altceva decît condițiile timpului sau ale spațiului“, altfel spus *nimic*, dacă spațiul și timpul în calitate de „condiții“, în sens kantian, sînt „pure forme“ sau „forme vide“, anterioare oricărei afectări posibile.[16] „Momentul“ tragic este un moment vid sau nul – de însăși nulitatea nemijlocitului –, un pur hiat sau o pură sincopă, întrerupere „antiritmică“ a desfășurării sau a succesiunii. Zeul se dă nemijlocit ca abisul, *haosul* retragerii sale. De aceea, într-o notă anterioară *Însemnărilor,* Hölderlin definise (re)prezentarea tragică drept acea (re)prezentare unică în care „semnul = 0“. Și trebuie marcat faptul că acest moment, care este moment de „uitare“ – de sine ca și de Zeu – este condiția de posibilitate a oricărei memorii și a oricărei (infidele) fidelități, așadar întîi și-ntîi a oricărei gîndiri.[17] În al doilea rînd, acestei nemijlocite retrageri a nemijlocitului, acestei răsuciri[18] „categorice“, care este pur și simplu *catastrofa,* omul trebuie *[il faut]* să i se supună în mod imperativ. În forma propriu-zis greacă a tragicului, această supunere este la modul nemijlocit moartea. Destinul Antigonei: „Zeul se înfățișează sub figura morții“. În forma „modernă“ a tragicului, în schimb (și la asta se face aluzie aici), supunerea este acceptarea mijlocirii, așadar a finitudinii. Destinul lui Edip, figura excesului în a ști („ochiul în plus“), care este totodată și destinul nostru (pentru Hölderlin, ca și pentru atîția alții, Occidentul e edipian), este „rătăcirea sub [zodia a ceea ce e – *n. tr.*] de-negîndit“. În cazul acesta însă destinul provine de la aceea că Zeul, adică Timpul (Zeus e numit „Tată al timpului“ în traducerea la *Antigona*), odată re-voltat – aceasta e tăietura tragică, advenirea nimicului, evenimentul pur –, început și sfîrșit nu-și mai corespund, iar omul acestui destin „după aceea [...] nu mai poate nicidecum reveni la situația inițială“. Și Hölderlin adaugă: „În felul acesta se înalță [figura lui – *n. tr.*] Hemon în Antigona. În felul acesta Edip însuși în punctul median al Tragediei lui Edip“.[19] Scandarea tragică deschide astfel o temporalitate ireversibilă și deopotrivă discordantă (sau dezacordată): ceea ce succedă cezurii nu se va egala niciodată cu ceea ce era înainte, sfîrșitul nu va mai semăna niciodată cu începutul. Omul „cezurat“ nu se mai *scoală* din asta *[ne s'en* relève *pas],* literalmente.[20]

Tragedia sofocleană era pentru Hölderlin (ca și pentru Hegel, dar la o cu totul altă profunzime) „testamentul“ experierii de către greci a divinului, adică documentul atestînd retragerea necesară a divinului. Cu acest titlu, ca și pentru Hegel de asemenea (cel puțin pentru acel Hegel care-l precedă pe Hegel), ea deținea secretul istoricității, dacă destinul istoriei nu este nimic altceva decît împlinirea rătăcitoare a Legii finitudinii (iar aici, așa cum știe oricine, Hölderlin nu mai are probabil niciun punct

comun cu Hegel). În aceste condiții – la distanță sau nu, contează prea puțin, de „teologia“ hölderliniană –, poate că nu este imposibil de ridicat cezura la rangul unui concept al istoricității, de nu cumva ea e chiar conceptul acesteia. Cezură ar fi ceea ce, în istorie, întrerupe istoria și deschide o altă posibilitate de istorie ori închide orice posibilitate istoriei. Însă două precizări, aici, se cer făcute în mod riguros:

1. Nu se poate vorbi de cezură decît în cazul unui eveniment pur, așadar, vid sau nul, în care se dezvăluie – fără a se revela – o retragere sau ne-antul *[le né-ant]*.[21]

2. Cezura nu are loc decît pentru a întrerupe sau a reteza o tentativă de nemijlocire (o ieșire din orice măsură), așadar o greșeală față de Legea – istorială – a finitudinii.

În cazul Auschwitz – acest „eveniment fără răspuns“, spune Blanchot – aceste două cerințe sînt, cum se spune în mod sinistru, „satisfăcute“. Și pentru singura dată, cred, în istoria modernă (de aceea Auschwitz deschide, sau închide, o cu totul altă istorie decît cea pe care am cunoscut-o pînă acum). Cu mica diferență – dar e totodată și ceea ce face ca totul să se schimbe – că Auschwitz este locul unei disocieri: cei care suferă „forfecarea categorică“[22] sub figura inedită, nici măcar a morții, ci a epurării simple (degradare fără nume a *kathársis*-ului) nu sînt aceia care au vrut nemijlocirea, nici aceia care au comis greșeala, ci aceia asupra cărora ceilalți s-au descărcat *[déchargés]*, literalmente (degradare, iarăși fără nume, a lui *kathársis*) – făcînd din Auschwitz, nu mai puțin literalmente, *groapa de gunoi* [la décharge] a Germaniei (și a Europei). Nu mă pot pronunța asupra sensului „teologic“, de există vreunul, pentru Auschwitz (cu toate că „tăcerea lui Dumnezeu“, mai nemiloasă decît retragerea sa, îmi pare a depăși tot ce *patheín*-ul omenesc poate îndura). Tot ce pot spune este că Auschwitz ține de un dincolo-de-tragic, în același timp mai mult și mai puțin decît tragicul: mai mult, deoarece separația infinită este absolut hiperbolică; mai puțin, deoarece nicio (re)prezentare nu este cu putință despre asta și fiindcă Auschwitz este în mod foarte precis, voi reveni, deșeul ideii occidentale a artei, așadar al lui *techné*. Din nefericire, este ceea ce Heidegger, care se pricepea totuși în materie de cezură (în definitiv, ce altceva este ceea ce el numea *Ereignis?*[23]), și numai Heidegger, ne poate îngădui să înțelegem, el care totuși s-a refuzat cu cerbicie provocării de a recunoaște în Auschwitz cezura istorială a vremurilor noastre.

[…]

8. (Mimetologie)

Spre deosebire de despotismul de tip stalinist, și deci spre deosebire de „totalitarismul“ de tip sovietic, național-socialismul rămîne în foarte mare măsură recalcitrant la mijloacele analizei politice și ideologice. El rămîne în adîncurile lui de-a dreptul „inexplicabil“ și nu contenește, astfel, să bîntuie conștiința modernă ca un soi de „posibil“ veșnic în potență, deopotrivă retras și iminent, în societățile noastre. Fiindcă național-socialismul nu s-a înfățișat niciun moment ca o politică determinată – chiar dacă „ideologia“ lui, aceasta da, era așa pe deplin: Hannah Arendt a arătat-o în mod luminos –, ci ca *adevărul* politicului. Prin chiar asta el a expus în plină lumină, și la fel de iute a întunecat-o, esența ne-politică a politicului, pe care nicio „politologie“, și nici măcar o filosofie politică, nu este în măsură să o atingă. Dar dacă această esență a politicului este de căutat de partea artei, nu vreo estetică sau filosofie a artei ar fi susceptibilă, la rîndul ei, să dezlege legătura insecabilă *[intranchable]* a artei și a politicului, deoarece categoriile ei, practic ieșite cu toatele din platonism, au ca punct de pornire al lor presupoziția, precumpănind în întreaga tradiție, că politicul („religia“) este adevărul artei. De aceea Heidegger, prin faptul că proiectul său pe parcursul anilor '30 este în mod explicit „depășirea“ esteticii[24], oferă un acces privilegiat, și poate că singurul acces posibil, la esența politicului pe care o maschează și o dezvăluie totodată național-socialismul. Măcar că, asupra acestui punct, Heidegger este de citit în ceea ce el nu izbutește să spună sau, mai riguros, în ceea ce necontenit se sustrage – fără a înceta să-și lase aici urma și să-l marcheze – acelui ceva pe care el caută să-l spună. Din două motive: unul, care este implicarea lui Heidegger, în pofida „rupturii“ din '34, în național-socialism – pe baza, cît privește esențialul, unui fel de „iluzie transcendentală“ afectînd conceperea poporului și restituind [ca efect al acesteia] un subiect (al istoriei), acolo unde gîndirea *Dasein*-ului ek-static și a finitudinii (a temporalității ca „afară-din-sine originar“) ar fi trebuit să bareze confundarea lui *Mitsein*[25] cu o substanță comunicantă sau chiar, de-a dreptul, cu o entitate (poporul, că e el grec ori german, așadar limba); celălalt, mult mai dificil de prins, care e foarte enigmatica subordonare a lui Heidegger condamnării filosofice, în speță platoniciene, a lui *mímesis* (aceasta invariabil raportată la determinația adevărului ca *homoíosis* și *adequatio*[26]), în timp ce gîndirea despre *techné* provine, în mod riguros aristotelic, dintr-o mimetologie fundamentală.[27]

Ce lasă Heidegger, în aceste condiții, să se întrevadă?

Înainte de toate, următorul lucru, cu o anume evidență: că național-socialismul se înscrie în istoria agonală a Germaniei, așa cum aceasta și-a găsit pînă la urmă la Nietzsche, cel din a doua *Inactuală,* tematizarea cea mai larg răspîndită. Atunci cînd în 1933 el cheamă Germania să (re)înceapă începutul grec, Heidegger se întemeiază pe o asemenea interpretare agonistică a istoriei (pe care de altfel el o raportase explicit la Nietzsche în *Sein und Zeit*). Nu fiindcă el însuși se înscrie în această tradiție istoriografică și fiindcă el ar proiecta în mod iluzoriu asupra național-socialismului propriul concept al istoriei; ci fiindcă el vede foarte limpede „mișcarea“ ca provenind dintr-o asemenea istorie, de altminteri în deplină cunoștință de cauză, așadar cu voința de a împlini această istorie. Rivalitatea agonistică (și, în consecință, mimetică) cu Vechiul nu este ceva rezervat în exclusivitate Germaniei. Ea este în general fondatoare pentru politicul modern, fiind efectiv inventarea Modernului însuși, adică a ceea ce se naște în epoca „delegitimării“ teocrațiilor creștine. Începînd cu Renașterea, Europa întreagă cade pradă fascinației pentru Antic și *imitatio* e ceea ce reglează construcția Modernului. Ceea ce deosebește totuși Germania este că odată cu Revoluția [Franceză] sau mai degrabă cu împlinirea ei imperialistă, care coincide cu apariția idealismului speculativ, sau, cum zice Granel, cu „intrarea Reformei pe scena filosofiei“, Germania a refuzat stilul neoclasic – și „latin“ – al acestei *imitatio* (ceea ce implică deopotrivă refuzul formei politice pe care neoclasicismul a sfîrșit prin a și-o da, adică forma republicană) și a căutat, cu dificultate, să-și afle un stil propriu.[28]

Dar sarcina, se știe, era la limita posibilului, de nu cu totul imposibilă. Pe de o parte, *imitatio* germană, indusă esențialmente de cea franceză, este de gradul doi, ceea ce-i agravează dificultatea: *agón*-ul mimetic cu Grecia se dublează printr-un *agón* cu Franța, în care nu este vorba doar de a-i smulge Franței monopolul modelului antic (și deci al artei, al culturii, al civilizației), dar în care mai trebuie încă „inventată“ o Grecie rămasă pînă atunci neimitată, un fel de ultra-Grecie dacă se dorește, care să se afle la temelia Greciei înseși (dar care riscă atunci la fel de bine să nu fi advenit niciodată la propriu). Descoperirea Greciei „entuziaste“, adică descoperirea religiei „autentice“ a grecilor și reevaluarea miturilor, iată mijloacele acestei inventări, ceea ce presupune, de fapt, a socoti creștinismul drept o religie importată (orientală), străină de „spiritul european“[29], iar Roma drept primul model al proastei *imitatio*. Mai în adînc, în realitate, constrîngerea care guvernează această *imitatio,* legea mimetologică, reclamă ca *imitatio* să se dezbare de *imitatio* însăși sau ca ea să vizeze, în ceea ce ea erijează (sau ceea ce îi este impus) ca model, ceva ce nu ține de o *imitatio*. Ceea ce caută *imitatio* germană în Grecia este modelul – și deci posibilitatea – unei pure iviri, a unei pure originalități: modelul unei autoformări.[30] De unde se explică, pe de altă parte, contradicția implacabilă ce rezidă într-o *imitatio* pînă într-atît radicalizată. Că ea este, sau nu, indusă de către model (dar există totuși autohtonia, și nu putem reduce Grecia germană la o pură proiecție), exigența lui *imitatio* pentru o autoformare, care e chiar exigența moștenirii sau a transmiterii geniului după Kant, comandă un pur *double bind*. Germania, în rezumat, în tentativa sa de a accede la existența istorică și pentru a fi, ca popor sau națiune, „caracterizată în istoria mondială“[31], a aspirat de-a dreptul la geniu. Dar geniul este, prin definiție, inimitabil. Și tot în imposibilitatea acestei imitări geniale s-a și epuizat Germania, literalmente, copleșită de un fel de psihoză sau de schizofrenie spiritual-istorială, căreia unele din geniile sale cele mai prestigioase, de la Hölderlin la Nietzsche, i-au fost semnele (și victimele) premonitorii. De altminteri, doar o logică schizofrenică era anume susceptibilă să autorizeze de-negînditul care este Exterminarea; iar actuala diviziune a Germaniei este ca într-un fel simbolic rezultatul acestui proces. Germania continuă să nu existe. De nu în dez-nădejdea *[détresse]* de a nu exista.[32]

Cît privește politicul, în orice caz cît privește politicul modern, acest destin al Germaniei dezvăluie că esențialul s-a jucat, și probabil încă se mai joacă, în procesul identificării naționale. Aceasta era intuiția, ea ca atare lipsită de „naționalism“, a lui Nietzsche, care, în neîncrederea sa față de socialism și față de America, nu credea că munca sau producția, și nici măcar autoproducerea omului, au fost decisive în privința politicului sau a istoriei, ci autoformarea popoarelor potrivit capacității lor de [a face] artă. Preiau cu toate astea termenul de „identificare“ de la Freud[33], deoarece în fond este singurul de care dispunem pentru a desemna miza procesului mimetic și, mai ales, fiindcă, desolidarizat de contextul său estetico-psihologic, în care el rămîne de altfel problematic[34], acesta se lasă atras în rețeaua mai puternică a propriului și a aproprierii, a proprierii și a deproprierii sau a dezaproprierii etc. Schematizînd foarte tare, se poate spune că, cel puțin de la Platon, educația sau formarea, *[die] Bildung* politică, e gîndită *pornind* de la procesul mimetic: Platon îl recuză, visînd tocmai la o autofundare (filosofică) a politicului, așadar tăind nodul acelui *double bind* mimetologic, este adevărat cu o idee ea însăși paradigmatică (și ținînd, în consecință, de resortul mimetologicului) a Ideii. Invers, în aria de împlinire a filosoficului – și, la început e indisociabil, a răsturnării platonismului –, se conturează programul unei, cu termenii lui Schiller, „educații estetice“ a umanității. Puțin contează aici inversarea „valorilor“. Esențialul este că *Bildung* e gîndită mereu în raport cu *paideia* mitică arhaică, adică pe baza a ceea ce romanii vor înțelege ca *exemplaritate*. „Mitul“ Peșterii – mit fără vreo sursă „mitică“, autoformat și autofundat – nu întemeiază la întîmplare proiectul politic al lui Platon. Identificarea sau aproprierea – devenirea-sine a Sinelui – va fi fost întotdeauna gîndită ca aproprierea unui model, așadar ca însușirea *[appropriation]* unui mijloc de apropriere, dacă modelul (exemplul) este mereu paradoxalul imperativ al proprierii: imită-mă, ca să fii ceea ce ești. În descrierea empirico-antropologică a acestui proces se vede bine cum funcționează treaba, iar Girard, sprijinindu-se în definitiv pe interpretarea kojeviană a dialecticii dorinței în *Fenomenologia spiritului* (dar dialectica nu este oare tocmai speranța întreținută într-o soluție la *double bind,* adică într-o surmontare a paradoxiei mimetice?[35]), a explicitat-o perfect. Dar rămîne intactă chestiunea de a ști cum, și mai ales de ce, identitatea (proprietatea sau a-fi-[la]-propriu) provine din aproprierea mimetică.

Nu e de la sine înțeles că identitatea cu sine presupune un altul, deoarece altul, pur și simplu, presupune la fel de bine identicul. Formularea hegeliană a principiului dialectic: identitatea este identitatea identității și a diferenței, presupune de fapt donarea originară a identității. Dialectica speculativă este o escatologie a identicului; și atîta cît această logică, mai mult sau mai puțin explicit, va subîntinde interpretarea lui *mímesis,* nu se va putea decît să circulăm indefinit de la același la altul – sub autoritatea lui același. Mai strict gîndită însă, mimetologica destabilizează și complică această schemă: în dialectizarea mimetismului, presupunem un subiect, fie și în potență. Dar prin definiție mimetismul interzice o asemenea presupoziție, e ceea ce Diderot a stabilit cu tărie[36]: niciun subiect, în potență identic cu sine sau raportat la sine, nu poate preexista procesului mimetic, sub restricția de a-l face imposibil. Dacă ceva preexistă, nu e nici măcar, așa cum credea Platon, o substanță, [de gîndit] sub specia unei pure maleabilități sau a unei pure plasticități pe care modelul ar veni s-o ștanțeze cu „pecetea“ sa *[frapper de son „type“]* ori căreia el i-ar imprima figura sa. O asemenea substanță este în realitate deja un subiect, și nu pornind de la o eidetică putem spera să gîndim procesul mimetic, dacă *eídos* – sau, mai larg, figuralul – este presupoziția însăși a identicului. Și, de altfel, fiindcă, de la Platon la Nietzsche și Wagner, apoi Jünger – și chiar Heidegger, cititorul lui Trakl în orice caz, cu toate că de la el am aflat-o[37] –, o asemenea eidetică subîntinde mimetologia, sub forma a ceea ce am crezut cu putință să numim o onto-typologie[38], s-a întîmplat că o întreagă tradiție (ea culminează cu nazismul) va fi gîndit că politicul ține de *ficționamentul* ființelor și comunităților.

Dacă rămîne cea mai infimă speranță – nu sînt deloc sigur de asta – de a o sfîrși cu „politica-ficțiune“, atunci trebuie făcut din *mímesis* altceva decît o *virtus dormitiva* a antropologiei sociale și „miraculoasa“ explicație a asocierii și a disocierii. E nevoie deci să încercăm a o gîndi în posibilitatea ei.

Sub ce condiții *imitatio* este posibilă?

Există cel puțin două:

1. E nevoie ca subiectul imitării (genitiv subiectiv), imitantul dacă se dorește, să nu fie nimic prin el însuși sau să nu aibă, după Diderot, „nimic [la] propriu“. E nevoie, așadar, ca el să nu fie deja subiect. Asta presupune

o improprietate nativă, o „aptitudine pentru toate rolurile“ – cu condiția totuși ca această improprietate sau această aptitudine să nu fie la rîndul ei considerată ca un subiect sau ca un soclu.[39] (Ar putea fi varianta „negativă“, în sensul teologiei negative, a onto-typologiei.)

2. E nevoie deci ca „subiectul imitării“ să fie o „ființă“ (în sensul unui fiind) în mod originar *deschisă la* sau în mod originar „în afara sa“ – ek-statică. E chiar ceea ce „este“ *Da-sein*-ul heideggerian. Dar această (de)constituire extatică este de gîndit ea însăși ca lipsă *[défaut]* sau ca insuficiență – conform unei gîndiri stricte a finitudinii. Subiectul este în mod originar infirmitatea subiectului, iar această infirmitate e însăși intimitatea sa, în dehiscență. Sau, pentru a o spune altfel: diferanța îi este originară subiectului, interzicîndu-i pe vecie să fie *subiect* (așadar, înainte de toate un fiind *stabil*) și determinîndu-l în mod esențial ca muritor. Jacques Derrida îmi sugerează să numesc *desistență [désistance]* această infirmitate nativă, fără de care, de asemenea, niciun raport (cu sine sau cu celălalt) nu s-ar putea stabili și nu ar exista nici conștiința, nici socialitatea.[40]

„Subiectul“ desistă, de aceea el este în mod originar ficționabil și nu accede la el însuși, de accede vreodată, decît prin suplementul unui model sau al unor modele, care îl precedă. Descrierea dialectică a acestui proces este mereu posibilă, de vreme ce el se bazează, una peste alta, pe o mediere originară. Dar asta cu prețul unei teleologii a identității cu sine, care e totuna cu a asigna desistența ca un *moment,* fie el și cel dintîi. Or, întreaga dificultate este, probabil, că desistența rezistă, adică rămîne în mod paradoxal constitutivă, și tocmai asta a marcat Lacan vorbind de „pre-înscriere în limbaj“, chiar dacă motivul „prematur[iz]ării“, stadiul oglinzii sau descrierea „mitului individual al nevroticului“[41] oferă loc unei scheme dialectizante (Lacan nu vorbește în vînt de „dialectica dorinței“). În realitate, mimetismul este de smuls gîndirii clasice a lui *imitatio* și de regîndit în lumina unei mimetologii riguroase.

Structura suplementarității originare este însăși structura raportului între *techné* și *phýsis*. Găsim în *Tablourile* lui Philostrates[42] (secolul al III-lea) următoarea propoziție stranie:

> ... βασανίζοντι δετὴν γένεσιν τῆς τέχνης μίμησις μὲν εἵρημα πρεσβύτατον καί ξυγγενέστατον τῇφύσει.
>
> ... dar, pentru a coborî în mod serios pînă la originea artei, imitarea este o invenție dintre cele mai vechi, de aceeași vîrstă cu natura însăși.[43]

Între *techné* și *phýsis* raportul este deci de congenitalitate: *techné* și *phýsis* sînt co-originare. Cum să înțelegi asta, dacă nu pornind de la ceea ce Heidegger dă de gîndit în mod constant, și anume că *techné* este supleanța reclamată de „criptofilia“ esențială a lui *phýsis* sau, e același lucru, de *lethé* constitutivă pentru *alétheia?* De aceea *techné (mímesis)* nu este reprezentarea în sensul unei prezentări secunde, speculare sau reproductive, duplicative, ci reprezentarea în sensul plin pe care îl are cuvîntul în franceză, așadar în sensul lui *a face prezent*.[44] Greul e, ca întotdeauna, să gîndești o secundaritate originară – sau mai curînd că originea e secundă, în mod inițial divizată și amînată, adică în diferanță [diferire-amînare]. Greul e, altfel spus, să-l gîndești pe *En diapheron heauto,* pe Același, fără a-l supune logicii identității. Dar tocmai formula lui Heraclit desemna pentru Hölderlin esența frumosului (a artei). De la ea pornind a gîndit acesta paradoxia mimetică[45] a cărei logică, sau ceea ce eu am numit, în lipsă de ceva mai bun, hiperbologica (care este o logică a alternanței infinite și a tensiunii „armonice“), dejoacă, în pofida aparențelor, încă din marile eseuri ale perioadei de la Homburg, și destabilizează dinainte, ca să zicem așa, logica dialectică:

> În viața pură natura și arta se opun doar în mod armonic. Arta este înflorirea, împlinirea naturii; natura nu devine divină decît prin legătura ei cu arta, care este de un gen diferit, dar armonic; cînd fiecare din cele două este tot ce pot fi ele și cînd una se află în relație cu alta suplinind ceea ce-i lipsește celeilalte, lipsă care trebuie să o aibă cu necesitate pentru a fi tot ce poate fi în calitate de [lucru] particular, în asta se află atunci împlinirea, iar divinul este la mijloc între cele două. Omul organic și artistic este floarea naturii; natura, mai aorgică*, atunci cînd ea e resimțită în puritatea sa de către omul organizat și format în mod pur în modul său propriu, îi dă sentimentul împlinirii.[46]

Se află aici, în substanță, întreg discursul pe care Heidegger îl va formula despre esența lui *techné,* definită ca un mod – de nu cumva modul [privilegiat] – al dezvăluirii, al lui *alétheia,* în care putem întrezări de fapt, mai ales dacă ne gîndim că *techné* este în mod fundamental limbajul (*Dichtung, Sprache, Sage:* „cuvinte[le] precum flori[le]“ [al] lui Hölderlin), o determinație a esenței apofantice a lui *techné*. Iată de ce e permis în fond să gîndim că *mýthos*-ul este cea mai „arhaică“ dintre *technai* și că, secundar, mimeticul este mereu legat de [ceva] mitic. Dar mai întîi fiindcă *mýthos*-ul e „dezvăluitor“, în privința lumii și a sinelui, sau a popoarelor, instituind *ca atare*-le [*le* comme tel] a ce este (instituind pe [a-fi-]*aseme-nea-sieși* al fiindului ca fiind) sau descoperind pe *că există* al fiindului *[découvrant le* qu'il y a *de l'étant]*. Altfel spus, în primul rînd fiindcă *mýthos*-ul este numire, în sensul în care o înțelege Heidegger, și fiindcă limbile (de)constituie „subiecții“, precedîndu-i și prescriindu-i, roade ale niciunui fel de „invenție tehnică“, ci precum geniul (și ca nimic altceva decît geniu – al popoarelor, se spune), pur dar al unei *phýsis* în exces infinit față de carența sa infinită în a apărea sau a se dezvălui. (Ceea ce face admis, evident, că *techné* este (in)umană și *unheimlich*.)

Or, putem spune despre asta că a fost ceva întrezărit foarte limpede de Heidegger, de la început (vreau să spun: începînd de la „ruptura“ cu nazismul), și că este ceea ce îi orientează gîndirea pînă la meditația asupra esenței tehnicii și asupra limbajului, în ultimii ani; și că în același timp ceva i-a rămas aici ocultat, ca și cum excluderea brutală a lui *mímesis* de către el l-ar fi lăsat, în ce-l privește, captiv într-o mimetologie tradițională în fondul ei, adică una platoniciană: aceea care raportează pe *techné* la ficțiune. Văd două indicii pentru aceasta.

Pe de o parte, inițial în legătură cu opera de artă se înstăpînește Heidegger asupra cuvîntului *Gestell* pentru a-l face să semnifice strîngerea laolaltă a tuturor modurilor lui *stellen* – și mai întîi, fiind vorba despre artă, al lui *Herstellen* (a produce), al lui *Darstellen* (a prezenta), al lui *Feststellen* (a institui, a constitui) –, prin care el înțelege să fundeze determinația operei în esența sa ca instituire a adevărului în figură: *Festgestellt-sein der Wahrheit in die Gestalt*.[47] Lanțul semantic al lui *stellen,* e adevărat, intră în concurență, în acest pasaj dintre cele mai riscate ale lui Heidegger, cu lanțul, de o cu totul altă miză, al lui *reissen (Riss, Aufriss, Grundriss, Durchriss, Umriss* etc.), unde se schițează o gîndire a lui *techné,* și prin urmare a diferenței, pornind de la incizie, de la trăsătură sau de la traseul „deschizător“, de la crestătură *[entame]* sau de la înscriere – pe scurt, de la ceva ce nu e lipsit de raport cu arhi-urma sau arhi-scrierea în sensul lui Derrida. Asta nu face mai puțin ca opera să fie *Gestalt,* așadar *figura,* a adevărului, și ca această determinație – chiar dacă Heidegger nu gîndește în niciun caz în termeni de ficțiune, și nici măcar de imaginație – să consune cu motivul onto-typologic din *Discursul de Rectorat* (sau din *Vom Wesen des Grundes*[48]) și să distribuie părțășia „creatorilor“ și „păzitorilor“ operei, adică părțășia constitutivă pentru „misiunea“ artei. Ca Heidegger să fi transcris *[reporté]* în privința tehnicii moderne ceea ce, cu aproape douăzeci de ani mai devreme (dar între timp o „voltă“ a istoriei, poate fără precedent, se produsese), era valabil pentru opera de artă, și ca el, în paralel, să fi reluat în privința limbajului problematica trăsăturii (a lui *Riss*), semnalează *[indique]* cu o claritate suficientă ce traiect „politic“ a trebuit să străbată gîndirea pînă la revelarea nazismului în „adevărul“ său.

Pe de altă parte – al doilea indiciu –, va trebui așteptat anul 1955 și scrisoarea adresată lui Jünger *(Zur Seinsfrage*[49]*)* pentru ca Heidegger pînă la urmă să denunțe onto-typologia și să ajungă astfel să recuze, ca răsturnare simplă a platonismului, în aria spiritual-istorială a morții lui Dumnezeu și a infinitizării subiectului („rescendență“ contra transcendență), întreaga tematică onto-typologică a figurii sau a staturii *(Gestalt),* a ștanței și a amprentei *(Prägung, Gepräge),* cu toate astea în mod continuu a sa din 1933. E totuna cu a spune, de fapt, că abia la zece ani după prăbușirea celui de-al Treilea Reich Heidegger va avea revelația definitivă că național-socialismul (-estetismul) era adevărul inversării platonismului sau al restaurării a ceea ce combătuse Platon – nu fără a ceda el însuși în fața tiraniei –, adică al gîndirii tehnicii, și a politicului, ca ficțiune[50]: ultima încercare de „mitificare“ *[„mythation“]* a Occidentului.[51] Dar nu, probabil, cea din urmă estetizare a politicului.

Traducere de Adrian T. Sîrbu

Note:

1. Autorul se referă la M. Heidegger. *(N. tr.)*

2. Odată cu invocarea „motivului lui *désœuvrement*“ nu trebuie ignorată prezența trimiterii blanchotiene (discretă, dar nu mai puțin intensă, și înadins evocată); ea se va deconspira, de altfel, de îndată (v. *infra,* n. 5). Dar întrucît e vorba de „opera [filosofică] în termeni de «sistem»“, pentru această ocurență a lui *désœuvrement,* luat așadar în sensul acesta „larg“, „panoramic“ (din punct de vedere istorico-filosofic), e convenabilă – din fericire – și accepția uzuală în franceză a termenului (însemnînd, de regulă: „[stare de] inactivitate, inocupare [și sentimentul aferent]“ impusă sau datorată inexistenței unui rost pentru a munci; la limită: „șomaj“). Așadar, aici, în lipsă de ceva mai bun: „dezafectare filosofică“. În ce-l privește pe Kant, datorită sensului și, mai ales, rezultatului *operației* criticiste; iar referitor la Schelling, care „moștenește“ de la primul această situație a filosofiei (a *metafizicii*), datorită *multiplicității* „sistemelor“ – în fond, a Sistem*ului* – semnat(e) cu numele lui. *(N. tr.)*

3. Sau „capătul“, așa cum spune, de fapt, Heidegger. A se vedea conferința *Die Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* [Capătul filosofiei și sarcina gîndirii], 1964 (publicată în germană în 1968). *(N. tr.)*

4. Această afirmație* nu oferă niciun fel de acoperire complezentei noțiuni de *pensiero debole* [„gîndire slabă“ – în it. în text, *n. tr.*] introduse de Vattimo și Rovatti acum cîțiva ani, și încă și mai puțin ospitalierei valize bune la toate care e „postmodernul“. Lipsa de pretenție la a filosofa nu face nici cel mai mic compromis cu nihilismul, oricît de seducător ar putea părea acesta (dar, la drept vorbind, seducător întru ce?), iar renunțarea la *habitus*-ul voluntarist se menține cu necesitate înăuntrul unui eroism, în sensul *modern* al cuvîntului, care este de pildă, da, acela al lui Baudelaire sau al lui Benjamin. Asta înseamnă că este vorba, în fapt, de-o rezistență.

* În franceză, ea sună: *Il faut ne plus être en désir de philosophie.* Enunțul, pe lîngă caracterul său prescriptiv, este și unul „programatic“ în idiolectul autorului; în tăietura lui – ușor stranie – el anticipează și ceea ce acesta „vrea“ să gîndească. Nu din capriciu, ci fiindcă *asta* chiar *„trebuie“* să fie gîndit – desigur, *în afara* cîmpului supradeterminat al *„dorinței de“* filosofie și potrivit „imperativului dezarmat“ indicat prin vocabula *„il faut“.* (Mai acut încă decît în română, fiind ceva idiomatic, datorită proximității etimologice între *falloir* și *faillir,* îndemnul *il faut* articulează o bătaie semantică nedefinită între o necesitate și o lipsă, între un „trebuie“ și un „e nevoie să/de“.) E ceea ce se va clarifica în întregime doar cu prilejul discuției „mimetologice“ din cap. 8, avîndu-și punctul de condensare în *tema „desistenței“* (cf. *infra*), iar miza în problematica (deconstrucției) auto-constituirii (metafizice a) *subiectului* – „instanța tetică în general“ – prin „apropierea propriului“.

Pînă atunci, cu titlu auxiliar, următoarea indicație. Trebuie ținut cont că, citit riguros, *„être en désir de philosophie“* e o modulație a formulei „voinței de teză (asupra ființei ca teză)“ (cf. *supra*). Aceasta, la rîndul ei, e transcrierea uneia din consecințele implicite ale „voinței de voință“ – explicitarea heideggeriană, cum se știe, a sensului filosofemului central la Nietzsche al „voinței de putere“ ca gînd secret al oricărei metafizici (cf. *Nietzsche,* I). Iar această explicitare, între altele, era aceea care, iarăși se știe, îi deschisese lui Heidegger calea meditației exploratorii asupra lui *Er(-)eignis:* cuvîntul numind „evenimențialul-propriant“ al ființei (fiindului) gîndite „în ea însăși“, însă *nu* ca un (fiind) „în sine“. Căci dacă *Ereignis* numește/gîndește nemijlocit „esența“ (în sens verbal a) ființei, ceea ce se enunță astfel nu mai este o (nouă) teză despre ființă, ci, dimpotrivă, locul unei obscurități (pentru filosofia ca atare), așadar o „sarcină“ pentru gîndirea de după „capătul filosofiei“ (cf. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* și *Die Kehre,* de comparat și cu *Identität und Differenz*). Numai că străfulgerarea obscură a lui *Ereignis* în/prin „(non)lumea tehnoștiinței“, în același timp în care sustrage ființa prizei oricărei gîndiri disponibile a ei „la propriu“ – una a ființei fiindului „ca ființă“ (*i.e.* ca esență, *quidditas,* și astfel identitate/ipseitate onto-logică a oricărui fiind), spunea tradiția –, developează, prin contrast, „propriul“, dintotdeauna, al metaficizii (ca dorință a propriului, dorindu-se pe sine). Căci *nostalgia* aceasta ireductibilă a „propriului“ (a „autenticului“, a lui a-fi-la-sine-și-în-sine) e *constitutivă* pentru *filo*-sofie: în măsura în care ea însăși e, „deja“, „dorință de...“, iar această „aspirație“ (și „vacuum“, totodată) e solidară cu eri-

5. Tocmai asta, acest dar *[don],* este ceea ce se traduce astăzi printr-o altă responsabilitate în a scrie. Scrisul filosofic, cu întregul normelor sale – printre care, înainte de toate, aceea a „cărții de filosofie“, prelegere *[exposé]* sau tratat –, și-a atins și el limita și, de asemenea, s-a epuizat. Cel puțin de la romantism încoace, filosofia a fost atinsă în chiar posibilitatea sa de prezentare. Dar tot de la romantism încoace nu a fost oferită nicio altă posibilitate de prezentare, și în niciun caz nu posibilitatea „literară“ e rezolvarea, supradeterminarea ei filosofică fiind patentă [cf. Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand,* Seuil, 1978; v. și n. 2 – *n. tr.*]. Nicio altă posibilitate, de nu cumva această posibilitate aparent fără posibilitate care e întreruperea, suspendarea, fragmentarea sau rarefierea *[l'exténuation]*. Motivul des-facerii [„operației“ operei] *[désœuvrement],* așadar. Dar, spre aducerea aminte a Modernilor, și conform dorinței lor, o asemenea des-facere *[désœuvrement]* este întocmai la lucru *[à l'œuvre]* încă de la întîiul avînt *[le tout premier envoi]* al filosofiei. Poate, chiar, că ea a reprezentat dintotdeauna ideea hiperbolică a operei: acel *fatum libellorum* de care vorbea Nietzsche este absolutizarea ruinei lor. De aceea și aceste pagini, în nonpretenția lor la filosofic, se reclamă fără prea mare dificultate de la genul eseului, ba chiar al disertației – genuri, de sînt așa ceva, pe care Instituția nu le condamnă și care, din acest motiv, obligă la o responsabilitate dezarmată.

6. În germană: „Der Tragische *Transport* ist nämlich eigentlich leer und der ungebundenste“. Cum de-a lungul acestui capitol autorul lucrează foarte îndeaproape pe textul hölderlinian, traducerea traducerii (franceze a) acestuia, deși e necesară – pentru a păstra cît mai transparent raportul citatelor cu lectura lor –, nu este ceva care să treacă de la sine. Dincolo de reputația acestui text hölderlinian în speță, a priori puțin clement cu oricare strădanie de traducere *clară,* deja în transcrierea versiunii lui franceze în cartea lui Lacoue-Labarthe el este împănat cu numeroase glose ale acestuia, între paranteze. Pe cît mi-a fost posibil, am căutat să diminuez cît de mult nevoia protezelor sintagmatice ale sensului (uneori totuși inevitabile). Ca o regulă generală, parantezele de orice fel în cadrul citatelor, atunci cînd nu este specificat limpede altfel (sau cînd nu poartă evidența constrîngerilor românei), fie îi aparțin autorului, fie sînt precizări ale lexicului traducerii lor franceze. Acestea din urmă se justifică prin utilitatea lor strategică în restituirea izbutită a tuturor valențelor speculative ale interpretării.

În română, e disponibilă o traducere (selectivă) a însemnărilor de teorie a tragediei (și, mai larg, „poetologice“) aparținînd lui Hölderlin, apărută sub titlul *Pagini teoretice,* Editura Paralela 45, 2001 (traducere și prefață de Christian Schuster). În vederea a ceea ce urmează, cititorul se poate, desigur, raporta la ea pentru o orientare de ansamblu. Zic însă bine: pen-

tru orientare, și atît; altminteri, rezultatul ar putea să nu fie pe măsura așteptărilor (așteptări la care contribuie, de altfel, chiar remarcile din mica prefață a volumului, în general justă; e regretabilă totuși absența unui veritabil aparat critic, util, întotdeauna, pentru asigurarea semnificației intrinseci a traducerilor de acest gen). Fără a fi deloc o traducere „inexactă" (dimpotrivă: onestitatea și seriozitatea efortului sînt mai presus de îndoială), traducerea existentă e însă mai puțin convingătoare atunci cînd pe primul plan trebuie să stea *lizibilitatea* filosofică, „de lucru", a textului care are a suporta exigența unei rigori teoretice maxime (iar sub acest unghi, în unele locuri, traducerea română e obliterantă). În orice caz, a o fi utilizat ca atare n-ar fi fost de mare folos în contextul de față, unde e implicată constant – pînă în „litera" textului citit astfel – miza, și precisă, și privilegiată, a întreprinderii hölderliniene. *Inclusiv* aceea a „traducerii" (de fapt, rescrierii și deci „repetării") de către Hölderlin a celor două tragedii de Sofocle. Efectuarea acestor transpuneri a fost pentru poetul german „laboratorul (scripturalo-) transcendental" al perfectării, după experiența „ratată" cu *Empedokles*, a concepției sale a tragediei: forma poetică (și reprezentativă) concretă, *speculativă în ea însăși* (sau „dialectică", cum remarcase deja Schelling despre tragedia greacă, cu referire expresă la Edip), în care, pentru poet, caută să se decidă un anume raport între antic (grec, străin/îndepărtat, originar) și modern („hesperic", „patriotic", filosofico-sensibil, într-un cuvînt: propriu...) și unde deci, așa, istoricitatea istoriei *se reflectă* (lăsîndu-se astfel „reflectată" – ca gînd al acesteia). Una din trăsăturile de marcă ale contribuției inconfundabile a lui Ph. Lacoue-Labarthe în cîmpul exegezelor încrucișate Heidegger-Hölderlin (în vecinătatea nu mai puțin ilustră, de altfel, a unor Benjamin, Adorno, Szondi, B. Allemann) rezidă tocmai în profunzimea și acribia interesului teoretic manifestat față de gîndirea hölderliniană a tragicului (a poeticului în genere) ca *matrice* a speculativului însuși. Recursul la tragicul lui Hölderlin îi permite să demonstreze că, prin obsesia acestuia, poetul german e inseparabil de marii lui congeneri postkantieni: Schiller, Schelling. Hegel, însă cu o particularitate care-l singularizează decisiv. Hölderlin gîndește că tragic(ul) este chiar *destinul* speculativului. Această tezăeste cea care, mai departe, este pusă la lucru. *(N. tr.)*

7. „Dadurch wird in der rhytmische Aufeinanderfolge der Vorstellungen, worin der *Transport* sich dargestellt, *das, was man im Silbenmaße Zäsur heißt,* das reine Wort, die gegenrhytmische Unterbrechung notwendig, um nämlich dem reißenden Wechsel der Vorstellungen auf seinem Summum so zu begegnen, daß alsdann nicht mehr der Wechsel der Vorstellung, sondern die Vorstellung selber erscheint." Fără a mai insista pe dificultatea – recunoscută – a însemnărilor hölderliniene, să mai precizez doar că în redarea inteligibilă în românește a pasajelor citate am avut nu o dată nevoie ca, pe lîngă traducerea franceză, să recurg la originalul german (fără a nesocoti însă traducerea română existentă, acolo unde ea a oferit soluții de detaliu prețioase). Se înțelege de la sine că înțelegerea *mea,* cel puțin ca traducător, a gîndurilor hölderliniene rămîne mai mult decît îndatorată felului de lectură expus aici de Ph. Lacoue-Labarthe. Totuși, datorită mizei purtate de toată această intertextualitate, precum și din motive de probitate filologică, nu mi s-a părut inutil să ofer cititorului și posibilitatea de a judeca singur (cu tot riscul încărcării aparatului de note). (Am identificat citatele după Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe,* Bd. 3, *Der Tod des Empedokles. Übersetzungen,* hrsg. von Günter Mieth, Berlin, Aufbau-Verlag GmbH, 2. Auflage, 1995.) *(N. tr.)*

8. „Er tritt ein in den Gang des Schicksals als Aufseher über die Naturmacht, die tragisch den Menschen seiner Lebenssphäre, dem Mittelpunkte seines innern Lebens in eine andere Welt entrückt und in die exzentrische Sphäre der Toten reißt." (*Op. cit.,* p. 389.) *(N. tr.)*

9. „Die Darstellung des Tragischen beruht vorzüglich darauf, daß das Ungeheuere, wie der Gott und Mensch sich paart und grenzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn eins wird, dadurch sich begreift, daß das grenzenlose Eineswerden durch grenzenlose Scheiden sich reiniget." (*Op. cit.,* p. 393.) *(N. tr.)*

10. În termeni kantieni. *(N. tr.)*

11. „Deswegen ist der Unmittelbare, streng genommen, für die Sterblichen unmöglich wie für die Unsterblichen. Die strenge Mittelbarkeit ist aber das Gesetz." (*Op. cit.,* p. 318.) *(N. tr.)*

12. De aceea, ca orice operă, tragedia este calculabilă. Principiul și justificarea acestui calcul sînt Legea înșăși. Ea se enunță astfel la începutul *Însemnărilor* [la Edip – *n. tr.*]: „În rîndul oamenilor, în privința oricărui lucru, e de avut în vedere înainte de toate aceea că el este un *ceva,* adică e cognoscibil prin intermediul [*Mittel,* pentru care Hölderlin dă, între paranteze, echivalentul francez: *moyen*] manifestării sale *(Erscheinung),* și că felul [său], cum este el condiționat, poate fi determinat și învățat." [„Man hat, unter Menschen, bei jedem Dinge, vor allem darauf zu sehen, daß es etwas ist, d. h., daß es in dem Mittel (moyen) seiner Erscheinung erkennbar ist, daß die Art, wie es bedingt ist, bestimmt und gelehrtet werden kann." *Op. cit.,* p. 387 – *N. tr.*]

13. Întoarcere (cu spatele) și îndepărtare. În textul francez: *détournement. (N. tr.)*

14. „[... der Gott und der Mensch,] damit der Weltlauf keine Lücke hat und *das Gedächtnis der Himmlischen nicht ausgehet, in der allvergessenden Form der Untreue sich mitteilt,* denn götliche Untreue ist am besten zu behalten." *(Op. cit.,* p. 394; dacă s-ar avea în vedere „teologia" lui Hölderlin, pentru *sich mitteilt* s-ar fi potrivit și „se cumineca".) *(N. tr.)*

15. Hölderlin, *Œuvres,* Gallimard, 1969, p. 958. (Modific puțin traducerea lui F. Fédier.) [„In solchem Momente vergißt der Mensch sich und den Gott und kehret, freilich heiligerweise, wie ein Verräter sich um. – In der äußerstem Grenze des Leidens bestehet nämlich nichts mehr als die Bedingungen der Zeit oder des Raums. / In dieser vergißt sich der Mensch, weil er ganz im Moment ist; der Gott, weil er nichts als Zeit ist; und beides ist untreu, die Zeit, weil sie in solchem Momente sich kategorisch wendet und Anfang und Ende sich in ihr schlechterdings nicht reimen läßt; der Mensch, weil er in diesem Momente der kategorische Umkehr folgen muß, hiermit im Folgenden schlechterdings nicht dem Anfänglichen gleichen kann." *Op. cit.,* p. 394 – *N. tr.*]

16. A se vedea asupra acestui punct Jean Beaufret, *Hölderlin et Sophocle,* reed. Gérard Monfort, 1983.

17. Aici trebuie avut în vedere pe „a gîndi" (*denken,* în germ.) în sensul lui „*Andenken*": cuvîntul, desigur (însemnînd „amintire", „rememorare", „aducere-aminte", „suvenir" chiar), dar totodată și *titlul* poemului hölderlinian, citit în litera lui (și în sensul conferit de poemul însuși): *an-denken* – „a te gîndi la (ceva)", ca forma cea mai nobilă (și intensă) de a-i păstra memoria, în fond, de a-l (men)ține în/la prezență; de unde și felul în care, citindu-l pe Hölderlin, gîndește Heidegger acest cuvînt emblematic: „gîndire fidelă" (cf. „Andenken" [1943], in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1951; v. de asemenea *Brief über Humanismus* [1946], cu referire tocmai la „nonumanismul" conceperii hölderliniene a „destinului esenței" omului). *(N. tr.)*

18. Ca într-o (intempestivă) răsucire pe călcîie (a cuiva); continui să modulez în felul deja sugerat (cf. *supra,* n. 13) redarea prin *détournement* a sensului vocabulei-cheie *Umkehr/umkehren*. *(N. tr.)*

19. „So steht Hämon in der «Antigone». So Ödipus selbst in der Mitte der Tragödie von Ödipus." (*Op. cit.,* p. 394.) *(N. tr.)*

20. De înțeles, deopotrivă, și ca eșuare fără drept de apel a speculativului dialectic hegelian. Faimoasa *Aufhebung* – depășirea prin subsumare (conservare-sublimare) a contradicției. O întreagă linie de înțelegere a lui Hegel în franceză, în frunte cu Derrida, citește pe *Aufhebung* prin *la relève (dialectique:* ștafeta de schimb, prin care procesul dialectic – cursa și „munca negativului" – se relansează, continuă...). Cît despre traducerea în felul acesta a lui *ne s'en* relève *pas,* am respectat pur și simplu indicația de literalizare. *(N. tr.)*

21. Această grafie e o convocare a etimologiei cuvîntului; *néant* provine din lat. *nec entem:* „nonființă", gr. *me on*. (De fapt, ne-antul, în sensul implicat aici, este de raportat la felul în care îl tematizează Heidegger în *Ce este metafizica?;* așadar, tehnic, potrivit „diferenței ontologice", mai degrabă: nonfiind.) *(N. tr.)*

22. În text: *détournement catégorique*. Am „tradus" direct efectul global (nu numai „de sens") al aplicării aici a interpretării hölderliniene a tragicului în termeni de „cezură". (Căci e vorba, propriu-zis, prin numirea astfel a ce „rezultă" din mișcarea de ansamblu a „tăieturii tragice", și de desemnarea unui *fapt* – în plus, *împlinit* – cît se poate de real). *(N. tr.)*

23. În sensul că (gîndirea lui) *Ereignis* nu decurge doar ca un simplu rezultat succesiv, inert, *din* „răsucirea" („înăuntrul") chestiunii ființei (așadar „de-a lungul" lui „Heidegger" însuși, în urma „răsturnării" de perspectivă a chestionării, posterioară lui *Sein und Zeit*), inflexiune cunoscută, începînd cu *Brief über Humanismus* (1946), sub numele *„die Kehre"* (dar, de fapt, petrecută deja încă din *Beiträge zur Philosophie,* 1938 – al cărei subtitlu este *Vom Ereignis*). Deși, noțional, *„Kehre"* și *„Ereignis"* sînt distincte la Heidegger, *Ereignis* e „adevărul" primeia; ceea ce ea dezvăluie *(apofansis)* că advine – „este": în joc *(die Wesung des Seyns) – dintotdeauna* („celălalt început", *die andere Anfang*); ceea ce ea – ca traiectorie (ca posibilitate în „istoria [uitării] ființei", căci, să nu uităm, *aceasta* basculează în circumstanțele ambivalente ale „pericolului" lui *Gestell,* cf. conferința *Die Kehre,* 1949) – „descrie" la propriu (sau în propri-etatea „destinației"/donării sale istoriale). *„Die Kehre"* (cuvîntul) ar numi atunci *traseul* „virajului" (sau „voltei") dînd curs necesității (și deci „sarcinii gîndirii") lui *Ereignis,* făcîndu-i loc… În fine, *Kehre* și *Ereignis: curbura* radicală a parcursului și ceea ce se dezvăluie astfel („evenimentul propriant"), mișcările *istoriale* descrise de aceste două vocabule, sînt – sau *ar trebui* să fie (potrivit exigenței stipulate de pivotarea pe *„il faut"*), avansează Lacoue-Labarthe – citite, la limită, ca indiscernabile. Este consecința aplicării pe „Heidegger" (: textul) a exegezei lui *„kategorische Umkehr". (N. tr.)*

24. „Die Überwindung der Ästhetik in der Frage nach der Kunst" [Depășirea esteticii în cadrul chestiunii artei]: este titlul unui colocviu organizat de Heidegger în cursul semestrului de iarnă 1935–1936 și unde el a prezentat prima versiune a „Originii operei de artă".

25. În germană în text: „a-fi-laolaltă". *(N. tr.)*

26. Subordonare, lizibilă în mod curent în primul din cursurile asupra lui Nietzsche, cu atît mai enigmatică cu cît ea îl face pe Platon să reiasă ca responsabil de mimetologie. De îndată ce, explică *Introducerea în metafizică* ([ediția franceză – *n. tr.*], pp. 188–189), *quidditas,* și nu *quodditas – essentia,* iar nu *existentia* – determină esența ființei, *quidditas* se oferă drept „ceea ce e cel mai ființător în ființă" sau „ființul în mod veritabil", *óntos on*. Ființa astfel înțeleasă este *idea,* ea însăși interpretată ca *paradeigma* în privința ființului de-acum destituit din rangul său propriu și privit ca *me on* [= „nonființa", ceea ce „ființează" într-un fel „diluat", care se îndepărtează adică de modul de a fi al ființei înseși, dar gîndit/humit totuși prin raportare la ființă – *n. tr.*]. De aceea, ideea devenind „în același timp și în mod necesar idealul, imitația nu este propriu-zis, ea doar participă la ființă, *methexis*". [Ceea ce apare în postura de] *me on* – ființul – este gîndit drept copie *(Nach-Abbild),* iar apariția *(physis, phainomenon)* ca „vire a copiei". Citez fără să modific traducerea* lui Gilbert Kahn: „Adevărul lui *phýsis, alétheia* concepută ca nonlatența care durează în perdominanța desfășurîndu-se *[la non-latence qui reste dans la perdominance s'épanouissant]*, devine acum *homoíosis, mímesis,* adecvarea, reglarea după..., rectitudinea privirii, a aprehendării concepute ca un a reprezenta."

* Din nou, evident, dar cu un grad de constrîngere suplimentar (datorită îndrăznelilor – nu neinspirate – ale lui G. Kahn), am avut de „tradus" (practic, de calchiat) traducerea în franceză. Iată pasajul în germană: *Die Wahrheit der* phýsis, *die* alétheia *als die im aufgehenden Walten wesende Unverborgenheit, wird jetzt zur* homoíosis *und* mímesis, *zur Angleichung, zum Sichrichten nach..., zur Richtigkeit des Sehens, des Vernehmens als Vorstellen* (cf. ed. a 3-a, Tübingen, Niemeyer, 1966, p. 141). *(N. tr.)*

27. Aceeași lucrare, p. 175 a traducerii franceze: „Ființa omului se determină prin relația cu ființarea *[l'étant]* ca atare în totalitate. *Esența* omului *[L'*estance** de l'homme]* se arată aici drept relația care deschide omului ființa. Ființa omului, fiind necesitate a cuprinderii și adunării la sine *[étant nécessité de l'appréhension et du recueillement],* este angajare necesitată (*Nötigung*) în libertatea care asumă pe *techné,* știutoarea așezare-în-operă a ființei *[la mise en œuvre de l'être par le savoir]*. În felul acesta există Istorie".

* *Estance* (și dubletul lui verbal *ester*) este propus (forjat) de Kahn pentru felul în care Heidegger, se știe, îl folosește sistematic pe *Wesen* (uzual-filosofic: „esență", „natură", „fel de a fi"), gîndindu-l înainte de toate în funcție de tema verbală *-wesen,* așadar temporal-ontologic sau istorial, tocmai pentru a elibera conceptul de supradeterminarea lui metafizică de *quidditas*. Iată pasajul în original: *Das Menschsein bestimmt sich aus dem Bezug zum Seienden als solchem im Ganzen. Das Menschwesen zeigt sich hier als der Bezug, der dem Menschen erst das Sein eröffnet. Das Menschsein ist als Not der Vernehmung und Sammlung die Nötigung in die Freiheit der Übernahme der* téchné, *des wissenden Ins-Werk-setzen des Seins. So ist Geschichte*. (Ed. cit., p. 130.) *(N. tr.)*

28. A se vedea nota 18 din capitolul precedent [lipsește din această selecție – *n. tr.*]. – Ca întotdeauna, Hegel, în dreptul acestui punct, vede perfect limpede. Iată, de exemplu, foarte celebrul început al *Prelegerilor de istoria filosofiei* (ediția Michelet) :

Grecia: cînd vine vorba de numele acesta sufletul omului cultivat din Europa, și al nostru al germanilor cu deosebire, se simte acasă *[en terre natale].** Religia, ceea ce e transcendent, mai îndepărtat, europenii și-au primit-o de mai de departe, din Orient, și anume din Siria. Dar ceea ce e aici, prezentul, știința și arta, ceea ce, satisfăcîndu-ne viața spirituală, îi conferă și demnitate, și podoabă, știm că a pornit, direct sau indirect, din Grecia; indirect, prin intermediul romanilor. Această cale din urmă a fost prima formă în care ne-a parvenit această cultură, ceea ce s-a petrecut și atunci cînd ea ne-a venit prin Biserica odinioară universală, care ca atare își trage originea de la Roma, păstrînd pînă azi ca limbă a ei pe aceea a romanilor. Izvoarele predaniei *[enseignement]* sale au fost, alături de evanghelia latină, scrierile Părinților Bisericii. Și dreptul nostru se mîndrește că-și ia cele mai desăvîrșite îndrumări din dreptul roman. Greoaia robustețe germanică a avut nevoie să treacă prin slujba severă a Bisericii și a dreptului primite de noi de la Roma și să fie astfel disciplinată. Numai în felul acesta caracterul european s-a mlădiat și a fost făcut apt pentru libertate. Umanitatea europeană a ajuns astfel să se simtă la ea acasă, să privească la ce este prezent, iar elementul istoric, de proveniență străină, a fost părăsit. Atunci a început omul să se afle în patria sa; spre a se bucura de această stare, și-a întors privirile către greci. Să-i lăsăm Bisericii și jurisprudenței latina și romanitatea lor. O știință mai înaltă și mai liberă (știința filosofică), precum și arta noastră în frumusețea sa liberă, ca și gustul și dragostea pentru ele, noi știm că își au rădăcinile în viața elenă din care ele și-au extras spiritul. De ne-ar fi îngăduit să avem un dor fierbinte, acesta ar fi acela după o asemenea țară, nostalgia după o asemenea existență.

Hegel, o spun aici anticipînd, asociază de altfel în mod foarte precis motivului Greciei ca „pămînt natal" pe acela al *autohtoniei*. Evocînd nașterea spiritului grec, Hegel (la fel ca Nietzsche în *Inactuala* despre istorie, Sarah Kofman are dreptate să-mi facă observația) se învoiește că grecii „și-au primit rudimentele religiei lor, ale culturii și ale ordinii lor sociale mai mult sau mai puțin din Asia, din Siria și Egipt; dar ceea ce era străin în aceste origini ei au șters, au transformat, au prelucrat, au răsturnat, au făcut din asta în așa măsură cu totul altceva, încît ceea ce ei, asemenea nouă, au prețuit, au recunoscut și au iubit este în mod esențial al lor". Și el adaugă, cîteva rînduri mai jos: „Dar nu numai că în felul acesta ei și-au creat elementul substanțial al culturii lor (uitînd, oarecum nerecunoscători, originea sa străină, pe care au împins-o într-un fundal – poate în întunecimea misterelor, ținînd-o îngropată și ascunsă acolo și pentru propria lor conștiință), ei nu numai că au conferit existenței lor caracterul de ținut natal, ci ei au și cinstit această renaștere; renaștere care propriu-zis este nașterea lor". Ceea ce face bineînțeles și cît o invitație, fără a trece cu vederea explicația înrudirii profunde a grecilor și a germanilor. Tropismul lui „acasă" *[„chez-soi"]* este indiciul unei asemenea înrudiri, iar acest tropism își află odihna, firește, în filosofie:

Dar ceea ce face ca noi să ne simțim pe pămînt natal *[en terre natale]* odată cu grecii este să descoperim că ei și-au făcut din lumea lor o patrie proprie; ne leagă de ei spiritul comun al autohtoniei.* În viața de toate zilele, ne simțim bine la oamenii și familiile care se simt bine la ei acasă *[chez eux],* care își află mulțumirea în ei înșiși, și nu în exterior, dincolo. [...]

În însăși existența acestei autohtonii, și apoi în spiritul acestei autohtonii, în spiritul acesta al lui a-fi-la-sine *[être-chez-soi]* trecut în reprezentare, al lui a-fi-la-sine în existența sa fizică, civilă, juridică, morală, politică, în acest caracter al liberei și frumoasei istoricități, al lui Mnemosyne – (ceea ce ei sînt este la ei și ca Mnemosyne) – se află și germenele libertății gînditoare, și prin urmare caracterul care a făcut ca filosofia să se nască la ei.

Întocmai cum grecii sînt cu adevărat la ei acasă, tot astfel filosofia este tocmai aceasta: a fi cu adevărat la sine – ca omul să fie în spiritul lui la sine acasă, în patria sa *[que l'homme soit dans son esprit chez lui en terre natale]*.

Hegel, așa cum reelaborează speculativ tema autohtoniei, transează și oximoronul final în favoarea universalului (a spiritului), a lui „liber de orice particularitate" („[a-fi-]acasă" nu are alt loc decît spiritul) – ceea ce, evident, gîndirea finitudinii nu va face. Asta nu face mai puțin ca recunoașterea unui asemenea „acasă" *[„chez soi"]* să nu fie în mod specific ceva grecogerman: Fichte o proclamase și Heidegger va face mai mult decît să-și reamintească de ea. (Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie,* I, „La philosophie grecque", trad. P. Garniron, Vrin, 1971, pp. 21–23.)

Mai este de consemnat și că respingerea „romanității" este, între toate cuvintele de ordine ale „revoluției conservatoare" din anii '30, acela care specifică „național-bolșevismul" lui Niekisch (căruia Jünger, de exemplu, nu îi era deloc ostil), în chiar opoziția sa la adresa „fascismului" catolicității latine (o ostilitate pe care de altfel Heidegger o împărtășește într-un mod foarte net).

* Pentru versiunea „autorizată" în românește – sub mai mult decît un singur aspect – a textelor din Hegel aici citate, cf. traducerea lui D. D. Roșca la *Prelegeri de istoria filosofiei,* I, Ed. Academiei R.P.R., 1963, pp. 137–139. Cu toate astea, ca și în alte rînduri, și din aceleași motive, am urmat în linii mari – frazare, turnúri sintactice etc., dar, mai ales, *termenii-cheie* (din unghiul de vedere al interesului explicit al lecturii) – textul hegelian în versiunile sale franceze. Nu am pierdut însă din ochi niciun moment traducerea lui D. D. Roșca; cu atît mai mult acolo unde echivalențele de expresie găsite de acesta serveau incontestabil *mai bine* decît restituirile franceze tocmai „ceea ce era de demonstrat". Unul dintre cazurile ilustrînd elocvent natura (și produsul) operației de „traducere" – prin confruntarea diferitelor versiuni – rezultate astfel este chiar acela al termenului „autohtonie" (al prezenței/absenței ca atare a acestuia în versiunea D. D. Roșca, respectiv Garniron). *(N. tr.)*

29. Walter F. Otto, în anii '30, explicitează și adună această tradiție. Ne putem reaminti în special de introducerea la *Zeii Greciei,* trad. Grimbert și Morgant, Payot, 1981 [în rom., Humanitas, 1995, trad. de I. Snagoveanu-Spiegelberg; *locus*-ul invocat se găsește, în versiunea românească, la p. 16 – *n. tr.*]. De altminteri, Otto, la fel ca toți fondatorii și colaboratorii de la *Geistige Überlieferung* (Reinhardt, Grassi, Heidegger, Furtwängler etc.), era un „opozant" al regimului. Cel puțin în raport cu ideologia lui oficială.

30. Acest model este în mod explicit acela al lui Heidegger în *Discursul de Rectorat*.

31. Expresia îi aparține lui Otto, *op. cit.,* p. 30 [n-am reușit s-o regăsesc, pe ea ca atare sau vreun echivalent al ei, și în versiunea românească – *n. tr.*].

32. Vorbind de schizofrenie, nu acreditez versiunea „patologică" a nazismului. Dacă nazismul este o „maladie" spiritual-istorică, această maladie îi preexistă într-o foarte largă măsură și el îi este cel mult momentul critic. – Cît privește esențialul, mă inspir aici din lecția lui *Doktor Faustus* de Thomas Mann și din opera lui Uwe Johnson.

33. *Massenpsychologie und Ichanalyse* [Psihologia maselor și analiza eului].

34. Philippe Lacoue-Labarthe și Jean-Luc Nancy, „La panique politique" [Panica politică], *Confrontations,* nr. 2, 1979 și „Le peuple juif ne rêve pas" [Poporul evreu nu visează], în *La psychanalyse est-elle une histoire juive?* [E psihanaliza o poveste evreiască?], Seuil, 1981.

35. În care caz Marx, fără nicio cruțare pentru repetările imitative istorice (*Lovitura de stat a lui Ludovic-Napoleon Bonaparte*) și pînă la urmă deloc bînd față de acești „copii" ai umanității care sînt grecii *(Contribuție la critica economiei politice),* este atestarea foarte adîncii „sănătăți" a lui Hegel.

36. În dialogul său *Le paradoxe sur le comédien;* cf. și lectura desfășurată a acestuia efectuată de Ph. Lacoue-Labarthe în „Le paradoxe et la mimésis" (in *l'Imitation des modernes*). *(N. tr.)*

37. „Contribution à la question de l'être", trad. G. Granel, *Questions I,* Gallimard, 1968.

38. Cf. Ph. Lacoue-Labarthe, „Typographie", in *Mimesis desarticulations,* Aubier-Flammarion, 1975. *(N. tr.)*

39. În text: *suppôt;* deci *sub-jectum, hypokeímenon*. *(N. tr.)*

40. „Désistance", prefață la ediția americană a lui *Typography* [antologie de texte reprezentative ale lui Ph. Lacoue-Labarthe (ed. Chr. Fynsk), împrumutînd titlul și termenul, „programatice" ambele, ale studiului său publicat în volumul colectiv *Mimesis desarticulations – n. tr*], Harvard University Press, 1988. [Prefața lui Derrida se găsește și în volumul acestuia *Psyché. Inventions de l'autre,* Galilée, 1987, pp. 597–638 – *n. tr.*]

41. „Le mythe individuel du nevrosé ou «poésie et vérité» dans la névrose" [Mitul individual al nevroticului sau „poezie și adevăr" în nevroză], *Ornicar?,* mai 1979.

42. Philostrates (cel Tînăr), nepot al lui Philostrates din Lemnos (născut cca 190 e.n.); a scris în sec. al III-lea o a doua serie de lucrări intitulate *Imagines,* completîndu-le pe cele dintîi, redactate de bunicul său, în care erau discutate 65 de picturi reale sau imaginare pe teme mitologice aflate la Napoli. Aceste lucrări sînt o importantă sursă pentru cunoașterea artei elenistice și ele au stîrnit entuziasmul lui Goethe. *(N. tr.)*

43. *In* Adolphe Reinach, *La Peinture ancienne (Recueil Milliet),* ed. Agnès Rouveret, Macula, 1985, [53], pp. 54–57. – „De aceeași vîrstă", așa cum îmi arată Suzanne Saïd, nu este poate traducerea cea mai sigură. Nu este nici traducerea cea mai deficientă. Enunțul acesta vrea însă să pună accentul pe cooriginaritatea lui *phýsis* și *techné*. În asta rezidă, rămîn aici convins, miezul gîndului grec. Și este, în mod precis, tocmai ceea ce Hölderlin și Heidegger au trezit din uitare – ceea ce ei au *descoperit*.

44. Datorită valorii de întărire (de desăvîrșire) pe care prefixul *re-* îl are în cuvîntul francez. În română, acest sens al „reprezentării" (pe care, pentru noi, în limba noastră, cuvîntul la o adică *nu-l are,* deși – ca neologism – el ne vine tocmai din franceză) poate fi recuperat din *„înfățișare":* în sensul de „a face (ceva, pe cineva) să fie *de față*" (pentru cineva), deci „(a face) prezent"; de altfel, intranzitiv, „a (se) înfățișa" = a (se) prezenta, a (se) arăta. *(N. tr.)*

45. „Vezi, dragul meu, că tocmai am formulat un paradox: nevoia formativă și artistică este un veritabil serviciu pe care oamenii îl fac naturii." (Scrisoare către fratele lui, din 4 iunie 1799, in *Œuvres,* Gallimard, 1967, p. 711.)

46. *Fondement pour Empédocle, ibid.,* p. 659. (Am modificat traducerea.) [Iată pasajul în germană: „Natur und Kunst sind sich im reinen Leben nur harmonisch entgegengesetzt. Die Kunst ist die Blüte, die Vollendung der Natur; Natur wird erst göttlich durch die Verbindung mit der verschiedenartigen, aber harmonischen Kunst; wenn jedes ganz ist, was es sein kann, und eines verbindet sich mit dem anderen, ersetzt den Mangel des andern, den es notwendig haben muß, um ganz das zu sein, was es als Besonderes sein kann, dann ist die Vollendung da, und das Göttliche ist in der Mitte von beiden. Der organischere, künstlerischere Mensch ist die Blüte der Natur; die aorgische* Natur, wenn sie rein gefühlt wird vom rein organisierten, rein in seiner Art gebildeten Menschen, gibt ihm das Gefühl der Vollendung". *Op. cit.,* „Grund für Empedokles", pp. 114–115. În raport cu versiunea franceză, am restabilit punctuația după textul german – *n. tr.*].
    * Termenul are sensul de „lipsit de ordine" sau „fără organizare", dar mai degrabă într-o accepție presocratică a „ordinii" naturii: „rînduială" care e prin ea însăși frumoasă *(kósmos);* în fine, în „neorganizat" trebuie auzit în primul rînd acel „organic" înțeles etimologic, sub care „trebuie... lăsat să răsune pe *érgon*". *(N. tr.)*

47. „L'Origine de l'œuvre d'art", p. 71.

48. „Despre «esența» temeiului" (1929); în rom., *in* M. Heidegger, *Repere pe drumul gîndirii,* București, Ed. Politică, 1988. „Motivul onto-typologic" este decelabil într-un pasaj, în care el e condensat, la p. 105 a traducerii românești (corespunzînd p. 159 *fine* a vol. 9 din *Gesamtausgabe,* Klostermann, 1976). *(N. tr.)*

49. Citată în original cu titlul traducerii franceze: „Contribution à la question de l'être". *(N. tr.)*

50. Philippe Lacoue-Labarthe și Jean-Luc Nancy, „Le mythe nazi", in *Les Mécanismes du fascisme,* Colocviul de la Schiltigheim, Strasbourg, 1980 [în rom., cf. *Mitul nazist,* trad. N. Dumitrache și C. Mihali, Cluj, Dacia, 1999].

51. Preiau termenul – poate „deturnîndu-l" – de la Jean-Luc Nancy (*La Communauté désoeuvrée*), fie și doar pentru a marca întreaga mea solidaritate cu motivul „întreruperii mitului", care este și pentru mine, via Celan, acela al întreruperii artei ([cf. Ph. Lacoue-Labarthe,] *La Poésie comme expérience,* Christian Bourgois éditeur, 1986).

DOCUMENTA MAGAZINES



Dosarul, *Genealogii ale postcomunismului românesc* este o contribuție a revistei *IDEA artă + societate* la *documenta 12 magazines,* în contextul laitmotivului „Este modernitatea Antichitatea noastră?". Revista *IDEA artă + societate* a fost invitată să participe la *documenta 12 magazines,* un proiect editorial colectiv ce alătură, în întreaga lume, peste 70 de periodice, tipărite și on-line, precum și alte medii de comunicare (www.documenta.de).

The dossier *Genealogies of the Romanian Post-Communism* is published as *IDEA arts + society*'s contribution to *documenta 12 magazines* within the framework of the leitmotiv *"*Is Modernity our Antiquity?*"*. *IDEA arts + society* has been invited to participate in *documenta 12 magazines,* a collective editorial project linking worldwide over 70 print and on-line periodicals, as well as other media (www.documenta.de).

Pentru o genealogie a culturii de masă postcomuniste – în România*

Adrian T. Sîrbu

Fără să însemne c-am fi prinși într-o percepție pur fantasmagorică, atunci cînd ne confruntăm experiența realităților, inclusiv memoria lor volatilă, cu așteptările inculcate prin programările viitorului care *continuă* a ne fasona epoca și societățile (după „comunismul – orizontul de nedepășit…“, nemărginirea sau eschatonul imanent al pieței), lucrurile nu sînt mai niciodată ceea ce ele par a fi. Cu atît mai mult atunci cînd, „spălate“ (precum creierele ori banii) în baia reîmprospătată a tezei „morții ideologiilor“ – periodic infirmată de imperativele unor noi „evidențe“ istorice (*e.g.* „ciocnirea civilizațiilor“ sau „războiul cu teroarea“) –, în ecuație aceste programări intră prin erzațuri reciclate ale lor. Nu s-a auzit oare, recent, bunăoară de „pericolul islamo-fascist“ *[sic]?!;* ori că în șesurile deșertice ale Mesopotamiei s-ar reedita ceva similar marelui efort de odinioară pentru „zdrobirea nazismului“, carevasăzică „pentru libertate și democrație“ *[sic]?!*…

Sau, pentru a trece la un exemplu mai serios de reasezonare a unor rețete *agitprop* reîncălzite catodic (și trecute la o viteză superioară), nu s-a putut oare vedea, la fața locului, aici, în Est, cum maselor de foști „oameni ai muncii“, de-abia scăpate din mobilizarea istorică a „construcției socialismului“ (respectiv captive în marasmul gripării capitalismului de stat), le-a fost iute servită – cu concursul asiduu al unei noi specii de politruci, prăsiți anume și în solda noilor stăpîni ai jocului – întreaga gamă de poncife (politice, economice, de *Weltanschauung* cotidian) ale ideologiei „tranziției“? Tranziție s-a spus… (… sugerîndu-se, cu începere îndată după ’89 și mai ales pentru *subiecții* (cobaii) *ei,* o lăsare în urmă a…, fie: „a comunismului“ și o trecere către viitorul lui *post-,* „mai bun“.) Foarte bine, „tranziție (postcomunistă)“ atunci…, numai că, disimulată sub aceasta, era vorba de fapt de una care, de altminteri, era începută, de „partea cealaltă“ a fostei cortine de fier, deja cu vreo 10–15 ani înainte, sub presiunea feroce a intereselor globale pe care numai cine nu vrea nu a învățat între timp a le recunoaște; ele se legitimează prin doxa numită (ce ironie din perspectivă estică!) *neo*liberală. Și aceste interese, prin urmare, aveau „tot interesul“ – și financiar, și ideologic – *„să facă totul“* pentru a impune numita „tranziție“, ca una în fine unitară, unificată, și spațiilor (respectiv viitoarelor piețe) unde, din motive de mai vechi aranjamente geopolitice ale Războiului Rece (ajuns între timp și el cu termenul de garanție expirat), economia politică pe care ea o încarnează nu avusese încă acces. Așa că, odată sosit momentul, tiparul a ceea ce numeam bine, adineaori, *ideologia* tranziției, cu mai toate dogmele și rețetele ei, era în fond deja pregătit, așa cum se dispunea deja și de cîteva parcele de experiență-pilot prețioasă în materie de dereglementare economică, de reprivatizări în punc-

* O versiune primitivă a acestui text – conceptul și unghiul de atac al temei care urmează – a fost comunicată colaboratorilor și a constituit astfel „platforma“ de raliere și de articulare a diverselor contribuții. *(N. red.)*

ADRIAN T. SÎRBU (n. 1965) este cercetător în filosofie, traducător și redactor la *Idea*. Predă la Masterul de arte vizuale al Universității de Artă și Design din Cluj.

OUTLINE OF A GENEALOGY OF THE POSTCOMMUNIST MASS CULTURE – IN ROMANIA*

Adrian T. Sîrbu

Without being trapped in a purely phantasmagorical perception, when confronting the experience of realities, including their volatile memory, with the expectations inculcated by the programming of future which *continues* to shape our era and our societies (after the “communism – the unsurpassable horizon…”, there comes the immanent eschaton of the market), things are almost never what they seem to be. All the more so as when, “washed out” (as well as brains or money) in the refreshed bathing of (the thesis of) the “death of ideologies” – periodically invalidated by the imperatives of new historical “evidences” (e.g. “the clash of civilizations” or “the war against terror”) –, this programming takes part in the equation by its recycled ersatzes. Have we not recently heard, for instance, of the “Islamic-fascist danger” *[sic]?!;* or that in Mesopotamia’s desolate wealds something similar to the aforetime great effort to “tread Nazism out”, that is “for liberty and democracy” *[sic]* would reappear?! …

Let us now pass to a more serious example of re-seasoning *agitprop* recipes hot up through the cathode ray tube (and speeded up). Could it not be seen, right here, in the East, that the masses of the former “working men”, hardly escaped from the historical mobilization of the “construction of socialism” (respectively captives in the slough of the seizing up state capitalism), had been fleetingly served – a new species of political activists, especially bred on the payroll of the new masters of the game, sedulously bearing a hand to it – with the entire range of (political, economic, everyday *Weltanschauung*) commonplaces of the “transition” ideology? “Transition”, it has been said… (… which would suggest that right after ‘89 and especially for its subjects, “communism” would be left behind in favour of the future of *post-,* understood as “better”.) Very well, “(post-communist) transition” be it…, saving that, dissimulated underneath it, there was actually a transition that had been started up, “on the other side” of the Iron Curtain, 10 to 15 years ahead *already,* under the fierce pressure of those global interests legitimating themselves by the so-called *neo*-liberal *doxa* (what an irony that is, from an Eastern perspective!). And, therefore, these interests, were – financially and ideologically – throughout interested in *“doing everything”* in order to impose the alleged “transition”, as a finally unitary, unified, transition, to those spaces, too, (and, respectively, to the future markets) where, because of older Cold War (which expired, too, in the meanwhile) geopolitical arrangements, the political economy that this transition embodies had not yet come up. Wherefore, once the moment come, the pattern of what I rightfully called above the *ideology* of transition, with almost all its dogmas and incantations, was, as a matter of fact, already prepared, just like some

* A primitive version of this text – the concept and the angle of attack of the current dossier’s theme – was communicated to our contributors and thus constituted the “platform” according to which diverse contributions were reunited and articulated. *(Editors’ note)*

ADRIAN T. SÎRBU (b. 1965) works as researcher in philosophy, translator and member of the editorial staff for *Idea*. He teaches at the Visual Arts Master of The University of Art and Design, Cluj.

te importante din sectorul public, respectiv în materie de început de demantelare pe scară largă a sistemului postbelic de garanții sociale. (De bună seamă că, odată tranziția urnită cu bine și în Est, asta va fi servit de excelent levier pentru a o aprofunda în continuare în Vest.)

Ba chiar, s-ar putea spune, ideologia tranziției a *avut nevoie* de punerea pe butuci, iar apoi scoaterea la mezat, a economiilor fostelor țări socialiste, anume spre a se putea împlini ca falsă conștiință – perfect împăcată cu sine – a ceea ce G. M. Tamás numea o dată „cel mai mare *hold-up* al veacului“ (trecut). (Adică, în clar, uriașa mișcare de corecție la scară mondial-istorică *(weltgeschichtlich)* prin care, cu complicitatea noilor foste elite economice și sociale ale capitalismului de stat din Est, și adesea cu concursul nemijlocit al fostului său personal politic, s-a operat readucerea lui „acasă“; pur și simplu aducerea lui îndărăt în sînul și pe făgașul de evoluție contemporană, și, de fapt, dintotdeauna, a capitalismului *tout court.* Cu beneficiul, deloc neglijabil, că, prin extirparea acestei detestabile „anomalii“ a cursului modernității, s-a realizat și cea mai spectaculoasă relansare a acumulării (neo)primitive de capital la care se putea visa vreodată, după apusul imperialismului clasic și postcolonizare. În balanță cu asta, ce importanță au mai avut ravagiile sociale cu prețul cărora – unul *affordable* pentru comanditari, se vede treaba – operația s-a desfășurat?!…) Cîteva ajustări, așadar, rescrieri de detaliu, pentru a o adapta la particularitățile economico-sociale din fostul lagăr socialist la începutul anilor 1990, și noua versiune prefabricată a necesității istorice (a acestei versatile necesități) era gata spre a fi divulgată, pînă la sațietate, la toate răspîntiile spațiului public, de la toate tribunele politice, mediatice și academice (cîteodată chiar de foști profesori de socialism „științific“).

Și tot doar un detaliu ironic în această programare – de data asta unul de istorie intelectuală locală – e acela că într-o țară ca România, unde elitele intelectuale au îmbrățișat, cu arme și bagaje, fără tresărire, „obiectivele“ trîmbițate de *noua* ideologie (în toate sensurile „de substituție“) a tranziției (cu corolarul de a fi cauționat și legitimat astfel, pentru uzul propriei societăți, marele *hold-up*), discursurile cele mai virulent anticomuniste – *retroactiv* anticomuniste, să ne-nțelegem – au încă și azi, la 16 ani de la înmormîntarea ultimelor rămășițe decrepite de stalinism, un iz moral-ideologic, într-adevăr stătut, de… mccarthysm (e drept, acesta rămîne unul de operetă, pur resentimentar, rimînd de altfel cu disidența închipuită a „rezistenței prin cultură“ de dinainte de schimbarea de regim). Dacă în ultimă instanță asta poate fi și amuzant (de fapt, nu e: e doar ridicol și trist că așa ceva poate trece de model al unei autocomprehensiuni istorice pe dimensiunea sa politică), e îndoielnic însă ca tot așa să poată fi judecată și principala contribuție a inteligheției celei mai active în edificarea vremurilor noi. Și anume împachetarea în transformarea (în înnoirea, să admitem) neoliberală a țării a unei restaurații conservatoare (cînd nu e pur și simplu reacționară), ca paradigmă dominantă a culturii ei *„high-brow“* (ca și a rescrierii istoriei acesteia). E cu atît mai pasionant, și mai urgent, să ne întrebăm ce se petrece atunci cu cultura ei *„low“,* adică de masă sau „pop(ulară)“ (lăsînd înadins acestei ultime caracterizări întreaga sa ambiguitate deopotrivă idiomatică și de context socio-cultural…).

Pe un alt plan, ce altceva decît o redutabilă programare (și, de asemenea, un vast proces de inginerie, de *Bildung* societal în marș) este, în genere, prezența ubicuă a spectacolului întruchipat de sfînta treime unitară, *întreagă* în orice manifestare a sa, declinabilă însă pe rînd, după *care* ipostază a sa *alegem*

parcels of pilot-experience – precious with regards to the economic deregulation, to the re-privatizations of the key sections of the public sector, and respectively with regards to the beginning of the large dismantling of the post-war system of social security – was already available. (As likely as not, once the transition well budged in the East, too, this would have served as excellent levier actuated in order to get thoroughly into the transition in the West.)

Indeed, it could be said, the ideology of transition specifically *needed* the ruin, and then the rouping of the economies of the former socialist countries, in order to be realized as – perfectly appeased – false consciousness of what G. M. Tamás once called “the greatest hold-up of the (past) century”. (That is, more clearly, the huge world-historical *(weltgeschichtlich)* correction movement by which, and by the complicity of the new former economic and social elites of the Eastern state capitalism, and often by the direct participation of its former political personnel, the coming back “home” of capitalism was operated; downright backwards midst and on the contemporary (and actually on the ever) track of evolution of capitalism *tout court.* The non-negligible benefit was that, by extirpating this detestable “anomaly” in the course of modernity, the most spectacular take-off of (neo-)primitive accumulation of capital that one could ever dream of, after the lapse of classical imperialism and after the postcolonization, had been realized. Compared to that, what is the significance of the social ravages with the cost of which – an *affordable* cost for the sleeping partners, it appears – this operation was carried through?!…) Therefore, with only a few adjustments, a few detailed re-drawings, in order to adapt it to the social-economic particularities of the former socialist camp at the beginning of the 1990s, a new built-up version of the historical necessity (a versatile necessity) was ready to be disclosed to repletion, at all the crossroads of the public space, in all the political, media and academic arenas (and sometimes even by the former professors of scientific “socialism”).

And just another ironical detail – this time related to the local intellectual history – of this programming is the fact that in a country such as Romania, where the intellectual elites have fully, unthrillingly embraced the “objectives” blared by the *new ideology* (operating as all purpose “substitute”) of transition (consequently guaranteeing, and thus legitimizing the great hold-up, so that it could be used within their own society), the most virulent anticommunist – *retroactively* anticommunist, let us be clear – discourses preserve up to now, that 16 years have passed since the burial of the last decrepit forms of Stalinism, a moral-ideological, truly musty, odour of… McCarthyism (which remains, certainly, nothing other than a meretricious and purely resentful version, accordingly rhyming with the fictitious dissidence of the “resistance by culture” from before the shift of the regime). If, ultimately, this can even be amusing (actually, it is not: it is just ridicule and sad that something like this could pass for a model of a historical-political self-comprehension), it is doubtful, though, that the main contribution of the intelligentsia having the most actively participated to the edification of the new times could be similarly interpreted. And by that I refer to the enwrapping of a conservative restoration (if it is not merely reactionary) in the neoliberal transformation (or innovation, admittedly) of the country, understood as the dominant paradigm of its “high-brow” culture (as of the rewriting of the cultural history). It is all the more passionate, and urgent, to inquire about its *“low”,* mass or “pop(ular)” culture (purposely preserving the whole, equally idiomatic and socio-culturally contextual ambiguity of this last characterization…

s-o evidențiem, drept spectacol: al mărfii, al „informației" – a priori puzderie *și* nesatisfăcătoare, cînd nu-i irelevantă și deci aiuritoare (formă generalizată, între altele, a falsei conștiințe produse telematic) –, respectiv al divertismentului popular livrat în proporții de masă, în toate formele lui? Dar, de fapt, această exprimare e deja redundantă; nu există, propriu-zis, niciun spectacol – separat, distinct – al acestora trei; astăzi, și marfa, și informația, și divertismentul sînt spectaculare în perihoreza lor – ori nu sînt (nu mai pot fi) defel. Fiindcă spectacolul în și drept care această trinitate se realizează nu mai e „al" vreunei ideologii anume (vitrina sau suplimentul ei propagandistic), de vreme ce, aparent (și totodată conform marii lui ambiții), le-a înlocuit pe toate. Și fiindcă, în fond, el este deja „vitrina" lumii globalizate (în fapt, a *acestei* forme-de-lume, care ea „globalizează"); adică advenirea aprehendabilă a orizontului ei circular de sens, în timp ce referențialul de ansamblu al acestuia („totalitatea" sa), sub aspectul feeric al unui gigantic mega-*mall* mondial, în imaginile *glossy* ale revistelor ilustrate ori în irizarea scînteietoare a miriadelor de ecrane, display-uri, promptere, monitoare, panouri de afișaj electronic etc., e fagocitat de digestia extrovertită – dată în spectacol – a Capitalului înstăpînindu-se nestingherit peste orice, ca să-și hrănească el ciclurile de reproducție.

Ceea ce nu înseamnă nicidecum că *dat* realmente „prin" spectacol, ca să zicem așa (sau în spectacolul ca atare), am avea Capitalul însuși în *adevărul* său de „imagine" („spectacolul este capitalul ajuns la un asemenea grad de acumulare încît devine imagine", G. Debord, *La société du spectacle,* teza 34). Tocmai pentru că, în imbricarea lor, nici capitalul, nici spectacolul nu sînt, în esență, decît „raport social…, raport mijlocit de imagini" (Debord, teza 4) și, în plus, unul de exploatare voyeuristă a orice (și/sau de înstrăinare: scindare de esența sa a fenomenalizării oricărui lucru prin migrarea, transmutația învăluită, „oarbă", a acestei separații în distanța insistentă a unei simple imagini, *i.e.* ceva la care nu se mai poate apoi participa, decît spectacular), ceea ce spectacolul („ansamblu de imagini") *nu* arată e chiar această imagine – a mutației în imagine ecranantă. Ba chiar îi acoperă – îi substituie – lipsa cu și mai multe imagini, „în dosul" cărora, atunci, separația se adîncește, se exacerbează, în aceeași măsură în care capitalul se acumulează: se concentrează, se condensează și se sublimează în… excesul de imagine excedentară. Infinitizare recurentă, exponențială a fetișismului seducător al mărfii (care deja escamotează „enigma" provenienței continue a capitalului: munca înstrăinată și extorcată în schimbul a tot mai multă marfă – în vitrine), spectacolul trinitar e chiar modalitatea în care capitalul își disimulează/deportează *(Verstellung)* adevărul – cel social (exploatarea), cel economic (profitul) și, pînă la urmă, acela epocal (*Gestell* financiarizat, *techné* „globalizantă" a normalizării nihiliste a existentului prin reducția lui exclusiv la valoarea sa de schimb, *i.e.* la marfă); și îi disimulează adevărul (îl împinge mereu „altundeva") în aceeași măsură în care el, capitalul, își poate permite etalarea dezinvoltă a efectelor sale în însăși „performanța" lor spectaculară (capitalizîndu-se astfel la nesfîrșit pe seama intensificării separației, ca și pe aceea a dependenței de spectacol).

Se înțelege atunci că, dacă „imaginea" spectaculară (în triplicitatea sa: marfă, informație, divertisment) e tot ce poate fi mai opac, mai obscurizant, cu atît mai redutabilă e *distracția* operată și izbutită de spectacol: distracția de la ceea ce are loc, în genere, pe calea procesului spectacular, desigur, dar mai ales aceea care nu are cum să nu survină atunci cînd el pune în scenă, după chipul și asemănarea sa, *modelele* pentru niște relații sociale pe care deja tot el le guvernează.

As a further matter, what else than a redoubtable programming (and a vast engineering process of marching societal *Bildung*) is, in general, the ubiquitous presence of the spectacle hypostatized by the unitary Holy Trinity, *integer* in all its manifestations, but declinable, at a run, according to *which* of its hypostases we *choose* to singularize as spectacle: of the commodity, of "information" – a priori overflowing *and* unsatisfying, if not irrelevant and thus misleading (as a generalized form, among others, of the false consciousness produced by the telematics) –, or, respectively, of the mass-delivered popular entertainment, bearing all its forms? But then, this statement is already redundant; there is no proper – separate, distinct – spectacle of these three; nowadays, the commodity, the information and the entertainment are either spectacular by their perihoresis or they do not (can no longer) exist at all. And this is so because the spectacle in which – and by which – this trinity is realizing itself does no longer belong to a specific ideology (such as the show window or its propagandistic supplement), insofar as, apparently (and, therewith, according to its great ambitions), it has replaced them all. And also because, as a matter of fact, it is already the "show window" of the globalized world (actually, the show window of *this* world-form that "globalizes"); scilicet the apprehensible advent of its circular scope of meaning, while its complex referent (its "totality"), borrowing the fairy-like appearance of a gigantic world mega-*mall,* the glossy images of the illustrated magazines or the scintillant iridescence of the myriad of screens, displays, prompters, monitors, billboards etc., is engulfed by the extrovert – showing-off – digestion of the Capital appropriating everything, in an untrammeled fashion, so as to feed its reproduction cycles.

This does not at all mean that, if it is really *given* "by" the spectacle, to put it this way (or given in the spectacle as such), we would have the Capital itself in its "image" *truth* ("the spectacle is *capital* accumulated to the point where it becomes image", G. Debord, *The Society of the Spectacle,* thesis 34).

This is so precisely because, imbricated as they are, the capital or the spectacle are, essentially, nothing more than, "social relationship... that is mediated by images" (Debord, thesis 4) and, by the same token, a relationship which is voyeuristic exploitation of everything (and/or alienation, that is to say cleavage between the essence and the phenomenalization of any thing by the migration, by the veiled, "blind" transmutation of this separation to this insistent distance of a simple image, i.e. something to which it is then impossible to participate otherwise then spectacularly). What the spectacle (as "collection of images") does *not* show is exactly this image – the mutation in an image on the screen. More by token, the spectacle even covers this absence with – substitutes it by – even more images, "behind" which, accordingly, the separation grows deeper, becoming more and more exacerbated according as the capital is accumulating: is concentrating, is condensing and is subliming itself in the... excess of surplus image. As recurrent, exponential infinitization of the seducing fetishism of the commodity (that already circumvents the "enigma" of the continuous provenience of the capital: the work alienated and ramped in exchange of more and more commodities – in the showcases), the triune spectacle is exactly the modality by which the capital dissimulates/deports *(Verstellung)* its truth – the social one (the exploitation), the economic one (the profit) and, finally, its epoch(al) truth (financial-ized *Gestell,* "globalizing" *techné* of the nihilist normalization of the being by reducing it exclusively to its exchange value, i.e. to the commodity); and it dissimulates its truth (perpetually shoving it off) to the same extent that it can indulge in the unconstraint display of its effects precisely through their spectacular "performance" (thus endlessly reconverting itself into capital by means of the intensification of the separation, as of the addiction to spectacle).

It is a matter of course, then, that if the spectacular "image" (in its triplicity: commodity, information, entertainment) is the ultimate opaqueness, the ultimate obscurity, the *distraction* operated and accomplished by the spectacle is all the more redoubtable: a distraction from what is generally eventuated through the spectacular process, of course, but, chiefly, the distraction that can not be avoided when the spectacle stages, in its own image, *models* for a range of social relations that it is also already governing.



Lucrurile nu sînt ceea ce ele par sau sînt convenite a fi, prin tot soiul de vulgate, nici atunci cînd e să evaluăm efectele culturale suprapuse, juxtapuse, metisate, produse ca sedimentări societale (habitusuri, identități de grup) prin încarnările în mentalități colective, la orice scară, ale ideologemelor ostensive vehiculate de spectacol în diversitatea și multiplicitatea ocurențelor sale empirice. (E vorba de persistența ori efemeritatea acestor efecte, de geneza și de elucidarea genealogiei lor, de amalgamarea și contaminarea lor reciprocă, diseminarea ori mutațiile lor virale ș.a.m.d.) Sîntem a fortiori în derivă (tot un efect de *Verstellung*) și cînd e să deslușim un sens mai precis pentru ceea ce *vedem* că se întîmplă în jurul nostru și, implicit, să dobîndim astfel o conștiință mai lucidă în privința „locului" (mai degrabă dezistoricizat decît postistoric) unde ne aflăm (respectiv a aceluia din care venim, a celui înspre care ne îndreptăm…) în tectonica forțelor și formelor care ne constituie modernitatea. În care, oricum ar fi, sîntem instalați deja ireversibil, cît vezi cu ochii… Căci dacă, astăzi mai mult ca oricînd, totul se petrece „la vedere", ba chiar într-un regim al supraexpunerii, al „obscenității" (mediatice, demagogic-„democratice", *„people"* etc.), sensul acestei abundente fenomenologii societale, chiar aflat (relativ) la îndemînă în măsura în care el *este* aparent (*i.e.* manifest, *dar și* înșelător, disimulat în chiar regimul/mediumul acesta luxuriant al vizibilității/accesibilității), devine tot mai ambiguu ca *direcție* de „evoluție". Iar echivocul sporește pe măsură ce modernitatea ne îmbătrînește: se învechește ea (cu reperele ei, cu achizițiile și costurile ei, de atîtea ori teribile), iar noi, la rîndul nostru, ne modificăm – sau ne este modificat – raportul cu istoria ei. Între altele, fiindcă modernitatea ca atare, înainte de a fi o realitate pur și simplu, e un proiect și o realitate ea însăși ideologică, de nedespărțit în genere de ideologie (și de utopie) și, în particular, de *propria* ei ideologie, oricare ar fi aceasta. (Nimic nu e, nu a fost și nu poate fi „modern" – o caracterizare înainte de toate adverbială – decît prin detașare de ceva ce tocmai așa este produs – construit, valorizat – ca „tradițional", „antic", „primitiv", „demodat", „depășit" etc.)

Felul cum arată „realitățile" (cea umană și socio-culturală, dar și cea politică, economică, instituțională etc.) de după 1989 seamănă mai puțin decît ne-am fi așteptat cu ceea ce ne închipuiam că va fi, înainte ca realitatea schimbării să le fi pus efectiv în mișcare – cu concursul nostru deopotrivă pasiv și activ. Dar tot așa, și ceea ce ajunsese fostul regim – și programatic, și în realitatea „implementată" a intențiilor sale – fusese greu de prevăzut dinspre începuturile sale. Dificil, desigur, de anticipat pentru cei care, cel puțin inițial, l-au pus la lucru cu speranța într-o ruptură radicală reușită față de cursul „tradițional"-modern al modernizării țării. Să-i spunem acestuia calea liberal-burgheză și să reținem de îndată particularitatea acesteia pentru România: și anume, cocktailul produs de un început de raționalizări de ordin socio-economic, politic, cultural reclamate, și deci generate, de un capitalism clasic, de o industrializare și de o urbanizare, toate încă incipiente în formele lor pe deplin moderne, pe de o parte, și pe de alta de prezența viguroasă a arhaismelor de tot felul, datorată ruralității majorității covîrșitoare a societății, caracterului tradițional-țărănesc al formelor ei de viață. Printre corolarele acestei situații tradiționale a modernității românești conturate cu claritate înainte de ultimul război mondial (și cu deosebire după 1918), alături de discrepanțe culturale importante și de mari inegalități socio-economice, este de remarcat tipul de cultură savantă și publică „modernă" placat pe această societate. E cît se poate de emblematică pentru ea, pentru antinomiile care o traversează *în*

Things are not what they seem to be or what is stipulated, in all sorts of vulgates, that they are. This is what we realize if we come to evaluate the overlapping, juxtaposed, mixed-raced cultural outcomes produced as societal sedimentations (habituses, group identities) by the embodiments in collective mentalities, at any scale, of the ostensive ideologemes spread by the spectacle through the diversity and the multiplicity of its empirical occurrences (the persistence or transience of these outcomes, their genesis or genealogy, their reciprocal amalgamation or contamination, their dissemination or viral mutation and so on and so forth). We are also a fortiori drifting (which is a *Verstellung* effect, too) if we are to discern a more precise meaning of what we *see* happening around us and to acquire, implicitly, a more hard-headed consciousness with regards to the "place" (rather de-historicized than post-historical) where we are (and, respectively, with regards to the "place" from which we come or towards which we are making our way...) amid the tectonics of forces and forms that constitute our modernity. Modernity in which, however it might be, we are already irreversibly settled as far as the eye can reach... For nowadays that, more than ever, everything is happening "at sight", or is even obeying to a regime of overexposure, of (media, demagogic-"democratic", "people" etc.) "obscenity", the purport of this abundant societal phenomenology, becomes increasingly ambiguous as *sense* of "evolution", even when it is (relatively) available insofar as it *is* apparent (i.e. manifest, *but also* deceiving, dissimulated right within this luxuriant regime/medium of visibility/accessibility). And the equivoque intensifies as our modernity grows (and makes us, as well) older: it is wearing out (as are its landmarks, its acquisitions and costs, which proved to be, so many times, terrible), and we, in turn, modify our relation – or our relation is modified – to the history of modernity. This is so partly because modernity as such, before being a mere reality, is a project and an inherently ideological reality, which is generally indissociable of ideology (or of utopia) and particularly, indissociable of its *own* ideology, whichever that may be. (Nothing is, was or can be "modern" – and this attribute is mainly adverbial – otherwise than by detachment from something that is consequently produced – constructed, valued – as "traditional", "ancient", "primitive", "outmoded", "dated" etc.)

The way in which the "realities" after 1989 (the human and socio-cultural reality, but also the political, economic, institutional realities etc.) are is less similar than we would have expected to what we thought they would be before the reality of the change had effectively set them on – with our both passive and active participation. But in the same manner, what the former regime had became – both programmatically and in the "implemented" reality of its intentions – had been hardly foreseeable when looking at its beginnings. It had been, of course, difficult to anticipate for all those who, at least initially, embarked on it hoping for a successful radical break from the "traditionally" modern course of the modernization of the country.

Let us call this course the liberal-bourgeois way and let us immediately apprehend its Romanian particularity: the cocktail produced by the incipient socio-economic rationalizations, that were politically and culturally claimed, and thus generated, by a classical capitalism, by an industrialization and an urbanization, all of them still inchoate in their fully modern forms, on the one

chiar aspirațiile ei către modernitate, centralitatea recursului insistent, obsesiv, de neocolit la referință – fie apologetică, fie critică (reformistă ori radicală-utopică) – la viața rurală și la felul ei de civilizație; în ultimă instanță la figura puternic idealizată și instrumentalizată (atît epistemologic, cît și ideologic, dar și literar ori etico-filosofic) a „țăranului", a „satului românesc": o figură ficționată estetico-politic (a se vedea, de pildă, fotografiile ceremonial-propagandistice ale reginelor României în „costum național"/„port popular", unul inventat și romanticizat, desigur) simultan cu transformarea condițiilor reale ale vieții rurale tradiționale deopotrivă în obiect de cercetare socială științifică *și* de (prezumtivă) raționalizare tehnic-administrativă a „cadrelor" ei de existență. (E cu totul exemplară, în acest sens, școala monografică de la București și „știința națiunii" a lui D. Gusti. Pînă astăzi, ea rămîne singura tradiție de gîndire social-sociologică autohtonă realmente influentă printre cercetătorii români de la bază, și probabil aici tocmai „autohtonia" ei joacă un rol important; nici măcar restructurarea „marxistă" oficială a științelor sociale nu a impietat prea grav asupra acestei continuități subterane, iar azi revendicarea de la ea înregistrează chiar o renaștere.).

Dar formula terminală a comunismului românesc a fost nu mai puțin dificil de anticipat și de pe pozițiile acelor elite intelectuale și profesionale (e vorba în special de domeniul de acțiune al disciplinelor socio-umane, în versiunile lor mai vechi sau mai noi) care, avînd inițial totul de pierdut și refuzînd, la început, să admită *orice* raționalitate – fie ea socială, economică sau etico-politică – presupozițiilor revoluționării bolșevic-staliniene (apoi ceaușiste) *a modului tradițional de modernizare* al țării vor fi sfîrșit, oarecum și mai surprinzător decît în cazul agenților politico-ideologici atestați ai regimului, prin a se *împăca,* mai mult sau mai puțin pasiv, cu comunismul *real*. Cu alte cuvinte, nu cu comunismul în puritatea eidetică a proiectului său transistoric, *i.e.* de transcendere a istoriei, ci cu acesta în evoluția sa efectivă, „așa cum a fost ea" într-un anumit spațiu socio-cultural, geopolitic și într-o anumită epocă, respectiv *ca o epocă a istoriei* contemporane. (Așadar, cu unul devenit *național,* într-o „federație" de altele asemenea și pe modelul aceluia sovietic, după stabilizările geopolitice succesive survenite la sfîrșitul celor două războaie mondiale; sau devenit „național-comunism", cu o formulă a cărei legitimitate descriptivă trebuie încă cercetată, și afinată, inclusiv din punct de vedere comparatist, pentru a obține genealogia fiabilă, din punct de vedere politic, ideologic și, pînă la urmă, societal a fenomenului sui-generis astfel desemnat). Această acomodare – mai degrabă *mai puțin* pasivă (chiar dacă, paradoxal, nedeliberată, adesea detestată și resentimentară, dar negociată în condiții reciproc avantajoase…) – a intervenit însă anume exact în măsura în care el, de fapt, mai degrabă decît altceva, a *împlinit* tocmai programul politico-cultural (și biopolitic) esențial al statului-națiune (căci e vorba nu doar de cultură și de educație modernă de masă, inclusiv formarea de cadre, ci și de „demografie", pe lîngă economie, industrializare, urbanizare, infrastructură tehnico-materială etc.!). E capital că e vorba aici de statul-națiune așa cum acesta se putuse constitui în genere în această parte a Europei: pe o cale și într-o modalitate caracterizabile ca fiind acelea ale unui *herderianism politic* (*i.e.* printr-o construcție identitară cultural-etnică savantă prin care, cu concursul decisiv, deloc întîmplător, al unor discipline precum istoria, folcloristica/etnografia, filologia, lingvistica, o inteligheție (semi)profesionalizată modernă și „națională", indiferent dacă de dreapta ori „de stînga", legitimează și *pune în operă,* în numele și adesea *în locul* unor clase burgheze insuficient dezvoltate, construcția nemijlocit *politică* a statului-națiune).

hand, and the vigorous presence of all kind of archaisms, due to the rurality of most of the society, to the traditional-peasant character of its life forms, on the other hand. Among the corollaries of this traditional situation of the Romanian modernity clearly delineated before the last World War (and especially after 1918), besides important cultural discrepancies and severe socio-economic inequalities, one should singularize the type of public "modern" high culture attached to this society. What is extremely emblematic for this matter, for the antinomies circulating even through *its aspirations towards modernity,* is the centrality of the insistent, obsessive, unavoidable recourse to the – either apologetic, either critical (reformist or radical-utopian) – reference to the rural life civilization and, finally, to the intensely idealized and instrumentalized (not only epistemologically and ideologically, but also literarily and moral-philosophically) figure of the "peasant", of the "Romanian village". This figure was aesthetically-politically fictionalized (notice, for instance, the ceremonial-propagandistic pictures of Romanian queens in "national/popular costume", which was, of course, an invented and romanticized one) precisely at a time when the real conditions of rural traditional life have been transformed into both object of social scientific research *and* target of the (presumptive) technical-administrative rationalization.

(For this matter, Bucharest monographic School and D. Gusti's "science of the nation" is truly exemplary. Up to now, it remains the only autochthonous tradition of social-sociological thought really influent among the Romanian average researchers, and it is probable that its "autochthonous character" plays an important part in that. Even the official "Marxist" reorganization of the social sciences did not commit too severe impieties with regards to this subterranean continuity, and nowadays there is a revival of the affiliations to this tradition).

But the terminal formula of the Romanian communism was equally difficult to anticipate from the stand of those intellectual and professional elites (I refer especially to the domain of action of the social and human sciences, to their older or newer versions) who, initially having all to lose and refusing, from the beginning, to acknowledge any – social, economic or moral-political – rationality of the presuppositions of the Bolshevik-Stalinist (and then Ceaușescu's) revolution *of the traditional way of modernization* of the country, would have ended, somehow more surprisingly than in the case of the card-carrying political-ideological agents of the regime, by *accommodating,* more or less passively, to *real* communism. In other terms, not to a communism understood by the eidetic purity of its transhistorical project, i.e. aiming at transcending history, but to the actual evolution of communism, "exactly as it was", in a precise socio-cultural, geopolitical space inscribed in a precise epoch, understood *as* an epoch *of* contemporary *history*. (Therefore, a communism become *national,* in a "federation" of other similar communisms and following the Soviet model, after the geopolitical successive stabilizations befalling at the end of the two World Wars; or a communism become "national-communism", to put it in an expression whose descriptive legitimacy still has to be inspected, inclusively comparatively, and refined in order to obtain the political, ideological and finally societal reliable genealogy of the sui generis phenomenon thus designated). However, this accommodation – rather *less* passive (even if, paradoxically, unintended, often execrated and resentful, but negotiated in mutually beneficial terms...) – has intervened precisely in as far as communism, rather than something else, effectively *achieved* the very political-cultural (and biopolitical) essential programme of the nation state (including not only culture and modern mass education (the formation of cadres all-in), but also "demography", along with economy, industrialization, urbanization, technical-material infrastructure etc.!). At this point, it is fundamental to underline that this nation state was constituted according to a general formula in this part of Europe: through a way that might be characterized as *political Herderianism* (i.e. by a high-culture ethno-cultural identity construction through which, a (semi)profession-

Pe scurt, în cazul românesc, comunismul – abia el, și nu altceva – a fost acela care i-a produs statului-națiune, e drept că la cîteva decenii bune de la constituirea sa nominală („formală"), burghezo-liberală, tocmai societatea/cultura de masă (moderne? în mod paradoxal, da!) care să-i corespundă cu adevărat. – Chit că această împlinire s-a realizat sub alte cuvinte de ordine („dictatură a proletariatului", „democrație populară", „societate socialistă multilateral dezvoltată" etc.) și pornind de la o altă bază socială, între timp deja transformată; în parte prin violență, dar, într-o și mai mare măsură, printr-o uriașă conversie, în bună parte izbutită – „omul nou" în proporții de masă –, și care a transformat drastic însuși proiectul comunist, dar fără totuși a-l devia pe acesta de la acele posibilități care erau efectiv *ale sale* în contextul societal și istoric *dat*. Sau, altfel spus, comunismul în România, respectiv *realitatea socială* forjată (în mod controlat, dar și în marginea controlului politic și social: pe dedesubtul, în interstițiile acestuia) în creuzetul inedit (un vas închis, sub presiune și, în același timp, o cutie neagră) alcătuit de continuitatea herderianismului politic reformatat sub șapa neostalinismului local, a fost „concomitența" istorică prin care declanșarea unui vast proces de modernizare extensivă, voluntaristă și faraonică – o *hiper*modernizare, sub anumite aspecte – s-a soldat în timp, între altele, cu realizarea decalată a unui proiect politico-cultural de societate ținînd în bună măsură de o modernitate ajunsă deja, dacă nu arhaică, atunci măcar problematică... Nu atît în privința caracterului ei propriu-zis modern, cît a cifrului figurilor sale.

În ce privește dimensiunea propriu-zis culturală a *metamorfozelor* acestei modernizări, fenomenul de întreținere/întărire, respectiv de reconfigurare prin spectacularizare neofolclorică pe scară largă a unor atavisme culturale *eteroclite* care a fost „Cîntarea României" este – și mai rămîne, măcar o vreme – absolut paradigmatic pentru înțelegerea justă a formelor culturii de masă postcomuniste, în emergența lor directă din ceea ce le precedă. Fiindcă, trebuie remarcat, „Cîntarea României" (în sinergie cu anumite conținuturi culturale, inițial savante, copios difuzate, vulgarizate prin învățămîntul școlii „de stat" și devenite veritabili topoi ai discursului identitar popular) a fost un mecanism de reformatare și sincretizare culturală eficient. Dincolo de producția impusă prin comandă politică, el a format gusturi, a oferit modele de expresie și de producție cultural-artistică, a modelat în genere un anumit mod de raportare publică la sfera spectacolului.

„Cîntarea României" a fost în fond *și* un fenomen mediatic (spectacolul modern de masă e de neconceput, de fapt, fără infrastructura lui mediatică), iar în festival a fost antrenată cea mai mare parte a populației țării, nu doar societatea activă în sens restrîns: practic nicio categorie de vîrstă, niciun mediu socio-profesional, nicio diviziune teritorial-administrativă n-a fost omisă sau exceptată. Datorită protocolului său, de „festival-concurs", mobilizarea participării la el a strîns la un loc, într-o aceeași structură organizatorică, toate rolurile și pozițiile în proces distribuite de „organigrama" acestuia: creatori/performeri amatori, „instructori culturali" (un fel de comisari specializați – după un model ușor recognoscibil și, în același timp, o profesie în sine), dar și, nu mai puțin, pentru constituirea juriilor, diverse categorii de profesioniști ai producției artistico-spectaculare și de experți culturali în toată regula. Mai mult, tot datorită formulei de festival-concurs de masă, granița uzuală între actori (presupus profesionalizați) și spectatori a fost ștearsă, cu dublul rezultat că, dacă, pe de-o parte, s-a întărit și s-a lărgit amatorismul, pe de altă parte, în felul acesta, a fost produs și un tip inedit de spectator: acela format și versat, „specializat" exact în acest tip de prestație culturală și care,



alized, modern and "national", "leftist" or rightist regardlessly, intelligentsia, legitimizes and *orchestrates,* in the name of and often *in the place of* the bourgeois classes insufficiently developed, the downright *political* construction of the nation state, with the decisive, and not at all accidental, contribution of some disciplines such as history, folklore/ethnography, philology, linguistics). In short, in the Romanian case, communism – and only communism, not something else – produced, admittedly after a few long decades from its nominal ("formal"), bourgeois-liberal establishment, the nation state, which was exactly the society/mass culture (were they modern? paradoxically, yes!) that could be truly adequate to it. Albeit this completion was realized using other signal words ("proletarian dictatorship", "popular democracy", "multilaterally-developed socialist society" etc.) and initiated on other social basis, already transformed, in the meanwhile, partly violently but mostly by a huge conversion, for the most part achieved – the "new man" in bulk –, which drastically transformed the very communist project, without deviating it, however, from those possibilities which were effectively *its* possibilities in the *given* societal and historical context. Or, in other words, Romanian communism, and namely the *social reality* forged (in a controlled manner, but also at the marges of the political and social control: underneath it, within its interstices) in the new crucible (which is a sealed, under pressure, vessel, and simultaneously a black box) constituted by the continuity of the political Herderianism re-formatted by the local neo-Stalinism, was the historical "concomitance" by which the triggering of a vast process of extensive, voluntarist and pharaonic modernization – a *hyper*-modernization, with regards to some aspects – resulted in, among others, the postponed achievement of a political-cultural social project belonging, to a great extent, to a modernity already at least problematic if not even archaic. This applies less to its proper modern nature and more to the cipher of its figures.

Concerning the properly cultural dimension of the *metamorphoses* of this modernization, "Romania's Song" ["Cîntarea României"], which represented the phenomenon of conservation/fortification, and respectively, of reconfiguration by the neo-folkloric, large scale, spectacle of *heteroclite* cultural atavisms, is – remains – absolutely paradigmatic for the righteous comprehension of the post-communist mass culture forms, seen in their direct emergence from what precedes them. That is because, one should remark, "Romania's Song" (in interaction with some cultural contents, initially belonging to the high-culture, then copiously diffused, vulgarized through the "state" school education and having become veritable topoi of the popular identity discourse) was an efficient mechanism of cultural reformatting and syncretization. Along with the production imposed through political command, it also shaped tastes, it offered models of expression and of cultural-artistic production, and it generally moulded a certain fashion of public reference to the sphere of the spectacle.

"Romania's Song" was a media phenomenon, *too* (as a matter of fact, modern mass spectacle is unconceivable in the absence of the media infrastructure), and it involved most of Romanian population: actually there were no age categories, no socio-professional milieus, no territorially-administrative zones omitted or excepted. Due to its "festival-competition" protocol, the mobilization of the participation integrated, in the same organizational structure, all the roles and the on-going positions distributed by its "flow chart": amateur creators/performers, "cultural trainers" (a sort of specialized *commissars* – according to an easily recognizable model – and, at the same time, a profession in itself), but, last but not least, diverse categories of actual professionals of the artistic-spectacular production and established cultural experts serving the constitution of the juries. Moreover, and also due to the mass

apoi, n-a făcut decît să-i întărească cererea. Însă, evident, consecința remarcabilă a funcționării ani de zile a acestei veritabile „uzine sociale“ dedicate producției culturale este aceea că a estompat – într-o măsură nicăieri întîlnită înăuntrul culturii moderne (fie ea și „de masă“: mișcări de amatori etc.) – o distincție crucială (și constitutivă) pentru modernitatea culturală: cea dintre regimul popular, anonim/colectiv, oral, tradițional (indiferent dacă rural ori urban), sincretic al culturii, respectiv acela auctorial, scris, inscriptibil în istorie, specializat pe genuri etc., într-un cuvînt „nobil“. Și a făcut-o, incontestabil, punînd în joc toate mijloacele birocratice și mediatice ale mobilizării moderne de masă de care a dispus regimul comunist. În esență, „Cîntarea României“ a oferit un cadru eminamente modern de manifestare și valorizare unui praxis cultural popular. Într-un sens, expresia (noțiunea) „cultură de masă“ s-a putut lăsa citită și în sensul unei culturi *a* maselor, și nu doar pentru ele… Una peste alta, „Cîntarea României“ a generat un fel de emulație generalizată, care a sfîrșit prin „a prinde“. De altfel, tocmai variantele eliberate de sub controlul ideologic ale acestor forme „pop(ulare)“ ale culturii de masă, ajunse după schimbarea de regim politic în măsură să se exprime spontan, nestingherit (și „sălbatic“) pe „piața liberă“ – desigur, *la confluență* cu logicile și tiparele industriei culturale caracteristice societății de consum generalizate (fără a uita, bineînțeles, de influența masivelor importuri alogene) – furnizează astăzi cea mai mare parte a reperelor de (auto)identificare, și colectivă, și individuală, și deci continuă s-o modeleze.

festival-competition formula, the customary separation line between actors (supposedly professionalized) and spectators was erased. This produced a double result: on the one hand, the amateurism strengthened and extended, on the other hand, thereby, another type of spectator was produced: the trained and versed spectator, "specialized" exactly in that type of cultural performance that subsequently contributed only to consolidation of the demand for it. However, obviously, the remarkable consequence of the many years operation of this veritable "social plant" devoted to cultural production is the fact that it blurred – to an unique extent within the scope of the modern (mass) culture (including the amateur movements etc.) – a distinction that is crucial for (and constitutive of) cultural modernity: the distinction between the popular, anonymous/collective, oral, traditional (rural or urban), syncretic regime of culture, and, respectively, the auctorial, written, susceptible of historical enlistment, specialized according to specific genres etc., in word "noble", regime of culture. This was realized, incontestably, by calling into play all the bureaucratic and media resources of the modern mass mobilization at the service of the communist regime. "Romania's Song" pointedly offered a signally modern frame of manifestation and valorisation of a cultural *popular* praxis. In some sort, the expression (notion) of "mass culture" could be also interpreted as culture *of* the masses, not only culture for the masses...

Altogether, "Romania's Song" generated a sort of generalized emulation, which became "catchy". As a matter of fact, it is precisely those versions of these mass pop(ular) cultural forms disembarrassed of ideological control, having acquired, after the change of regime, spontaneous, untrammelled (and "savage") expression on the "free market" – of course, *in conjunction* with the logics and patterns of the cultural industry that are characteristic to the generalized-consumption society (not to mention the influence of the massive allogenic imports), – that nowadays continue to shape collective and/or individual (self-)identification by providing most of its markers.

Translated by Andreea Lazăr

Postsocialism și postmodernitate – o echivalență imposibilă

Gabriel Chindea



1. Postmodernitatea ca sfîrșit al istoriei

În octombrie 1917, comunismul însemna doar o lovitură de stat petersburgheză. Cîteva decenii mai tîrziu, după cîștigarea războiului civil de către bolșevici, industrializarea sovietică forțată și victoria aliaților din al Doilea Război Mondial, el se transformase însă într-un fenomen planetar. Prin confruntare sau alianță, prin rezistență sau supunere, întreaga lume ajunsese să țină seama de Revoluția Rusă, devenită, în bună măsură, evenimentul secolului XX.[1]

În schimb, după 1989 lucrurile par să se fi petrecut aproape invers. Așteptată, chiar dacă nu și prevăzută de mulți, încheierea aventurii comuniste a fost imediat înregistrată și sărbătorită la nivel global. Or, la aproape 20 de ani de atunci, episodul căderii comunismului nu mai este decît o referință istorică regională. El a schimbat cu siguranță multe, însă numai, sau în primul rînd, în lumea est-europeană în care s-a și petrecut. Pentru istoria planetei, sfîrșitul comunismului pare să aibă, așadar, cu mult mai puțină însemnătate decît începutul lui.

Totuși, în 1989 și imediat după aceea, decesul socialismului lăsa impresia că merită într-adevăr un necrolog mondial, îndemnîndu-i la reflecție chiar și pe cei aflați dincolo de frontierele lumii propriu-zis comuniste. Și nu mă gîndesc doar la aceia care salutau dispariția unei amenințări militare, deschiderea unor piețe noi sau subiectul de televiziune care, în pauzele publicitare, făcea, cum se spune, să se vîndă mai multă pastă de dinți. Se cuvine, așadar, să ne reamintim ce putea să însemne extincția comunismului în acea parte a lumii în care el nu era și nici nu fusese vreodată prezent.

De fapt, pentru mulți intelectuali occidentali, chiar, sau mai ales, pentru cei cu convingeri politice de stînga, căderea comunismului era, dacă nu un eveniment, cel puțin un semn. Ea le întărea convingerea, pe care fenomenul intelectual al postmodernismului o pregătise de multă vreme, că istoria ideologiilor moderne, cea care generase nu doar comunismul, ci și capitalismul, se sfîrșise oricum. Într-adevăr, oare P. Sloterdijk nu scria deja în anii '80 că în „cariera prefixului «post-» cu referire la postmodernitate se vede cum, în ciuda faptului că se întîmplă lucruri care îți fac părul măciucă, noi nu mai avem o 'concepție a istoriei' care să îi permită prezentului să se dateze“?[2]

Astfel, odată ce istoria modernă părea în totalitate depășită, dispariția socialismului real putea fi cu ușurință acceptată de toată lumea. Iar asta cu atît mai mult cu cît ea părea legată de o presupusă consumare, la rîndul său, a capitalismului. Or, dacă dușmanul a murit, pentru ce să mai continui bătălia? Și, într-adevăr, ce altceva putea să explice demobilizarea, fără luptă, ba chiar sentimentală, a Uniunii Sovietice, ale cărei resurse generoase și al cărei colosal arsenal militar ar fi putut altminteri să o ajute să subziste încă multă vreme, în ciuda inerției și ineficienței sale?

GABRIEL CHINDEA este lector la Facultatea de Filosofie a Universității „Babeș-Bolyai“ din Cluj, unde predă istoria filosofiei antice și medievale. Deținător al unui doctorat la Universitatea Paris 1 despre problema transcendenței în gîndirea greacă el este și traducătorul în limkbă română al unor texte din Porfir și Platin.

POSTSOCIALISM AND POSTMODERNITY – AN IMPOSSIBLE EQUIVALENCE

Gabriel Chindea

1. Postmodernity As End of History

In October 1917, communism meant just a coup d'état in Petersburg. However, a few decades later, after the Bolsheviks' victory in the civil war, the Soviets' forced industrialization and the victory of the Allies in the Second World War, communism became a planetary phenomenon. Through confrontation or alliance, through resistance or submission, the whole world came to heed the Russian revolution which became, to a great extent, *the* event of the 20th century.[1] But then again, after 1989, things seem to have run in the opposite direction. Expected, even if not also foreseen by many, the end of the communist adventure was immediately recorded and celebrated on a global scale. Almost 20 years have passed since the fall of communism, and this episode no longer means but a regional historical reference. It certainly changed many things but only, or mainly, in the East-European world in which it took place. For the history of the planet, the end of communism seems, therefore, to have much less significance than its beginning.

However, in 1989 and immediately after, the death of socialism appeared to deserve a world-wide obituary, spurring on reflection even outside the frontiers of the communist world proper. And I do not refer only to those saluting the disappearance of a military menace, the opening of new markets or the television topic which, during the commercial breaks, contributed, as it were, to selling more toothpaste. It therefore behoves to recall what the extinction of communism could mean in that part of the world in which it was not and had not ever been present.

Actually, for many Western intellectuals – even, or especially, for those with leftist political convictions – the fall of the communism was, if not an event, at least a sign. It enforced the conviction which the intellectual phenomenon of postmodernism had long-time ahead prepared that the history of modern ideologies, the one having generated not only communism, but also capitalism, was anyhow over. Indeed, wasn't P. Sloterdijk writing, in the 1980s already, that in the career of the prefix "post" in reference to postmodernity it can be seen that despite the fact that hair-raising things happen, we do not any longer have a "conception of history" that would allow the present to wear-out?[2]

Thus, when modern history seemed totally obsolete, the disappearance of real socialism could be easily accepted by everyone, all the more so as it seemed related to a supposed exhaustion of capitalism, at a run. Or, if the enemy is dead, why keep on fighting the battle? And forsooth, what else could explain the demobilization, without struggle, nay sentimental, of the Soviet Union, whose generous resources and colossal military arsenal could have otherwise helped it to still subsist a long while more, in spite of its inertia and its inefficiency?

Of course, those who, in a way or another, diffusely or explicitly, had the feeling or even the certitude of the end of modernity, also knew that there

GABRIEL CHINDEA is a lecturer at the Faculty of Philosophy, Babeș-Bolyai University, Cluj. He teaches History of Ancient and Medieval Philosophy. A translator into Romanian of Plotinus and Porphyrus works, he recently obtained a PhD at the University Paris 1 upon the question of transcendence in Greek thinking.

Desigur, cei care, într-un fel sau altul, difuz ori explicit, aveau sentimentul sau chiar certitudinea încheierii modernității știau că între dispariția comunismului și cea a capitalismului trebuia să existe o diferență. Ei nu se gîndeau, așadar, la o sincronizare perfectă – de altfel, ea nici nu avea cum să se producă. Comunismul se stinsese convulsiv și rapid, dar mai ales prea obsedat de sine și astfel deplin conștient de decesul său, pe care el cel dintîi și-l certificase. Capitalismul lăsa, în schimb, impresia unei transformări mai degrabă subterane, chiar dacă nu mai puțin decisive. Și asta pentru că nu mai părea să amintească decît parțial de figura sa clasică, din secolul al XIX-lea, întemeiată pe exploatare economică neîngrădită, colonialism și războaie internaționale. El părea să poarte astfel în sine o posibilitate cu totul nouă, pe care decolonizarea ori statul occidental postbelic al bunăstării o făcuse tot mai reală și căreia sfîrșitul comunismului nu trebuia decît să îi permită să se realizeze global și în mod deplin.

Iată de ce anul 1989, anul disoluției socialismului est-european, putea fi bănuit că ar aduce confirmarea evenimențială a unui nou timp istoric. El nu urma să anunțe însă – ca altădată în istoria Occidentului – nici manifestarea unui spirit absolut și nici măcar obiectivarea materială ori socială a omului din care alienarea să fi fost eliminată complet. Era vorba, dimpotrivă, tocmai de finalul unor asemenea ideologii, de epuizarea teoriilor politico-filosofice mobilizatoare, ca și de încheierea războaielor purtate în numele lor. Se aștepta, într-un cuvînt, sfîrșitul istoriei.

Ideea încheierii istoriei nu era, desigur, nouă, reprezentînd o posibilitate mai degrabă recurentă de a gîndi metafizic devenirea umanității. De fapt, ca motiv filosofic, ea apăruse deja spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea, după Revoluția Franceză și începutul exploatării industriale a naturii. Atunci epocile istorice deveniseră comensurabile cu vîrstele omului și dobîndiseră un profil de generație, începînd să atragă astfel atenția gîndirii contemplative. Or, pentru cel ce vrea să o cunoască metafizic, istoria trebuie să se înfățișeze în totalitatea ei, care nu poate fi atinsă decît prin încheiere. Nu trebuie să ne mire, așadar, dacă Hegel, care pretindea că dispune tocmai de o știință absolută a istoriei, afirmă deja la începutul secolului al XIX-lea că aceasta ar fi luat sfîrșit. Dimpotrivă, este mult mai interesant de observat cum ideea încheierii istoriei s-a păstrat apoi și la acei filosofi posthegelieni – și în primul rînd la Marx – care nu mai aveau încredere în interpretarea idealistă a devenirii umane – pentru care era suficient să poți gîndi sfîrșitul istoriei, ca ea să se și încheie – și care admiteau faptul, altminteri evident, că istoria nu se terminase încă.

În cazul lui Marx, explicația acestui paradox e simplă. Chiar dacă preocupat de publicistică, el nu s-a considerat totuși niciodată un cronicar căruia o privire aruncată împrejur să îi fie de ajuns pentru a ști că devenirea umană nu s-a sfîrșit. Dimpotrivă, deși va susține, ca orice om cu ochii deschiși, că istoria este în desfășurare, el va simți nevoia să mai adauge ceva: că este totodată necesar ca ea să nu se fi terminat încă. Or, necesitatea neîncheierii prezente a istoriei nu putea fi dedusă dacă nu se avea în vedere tocmai o posibilă și, în cele din urmă, necesară încheiere a acesteia. Iată de ce Marx va ajunge să vadă în epoca sa, interpretată ca obligatoriu neterminată, un timp mai degrabă al amînării decît al dispariției sfîrșitului.

Într-adevăr, pentru Marx, istoria nu se putea termina cîtă vreme părea să mai cuprindă în sine o serie de conflicte ce aveau nevoie de rezolvare. Desigur, lucrul acesta îl știuse și Hegel, care păruse totuși să nu fi înțeles că structurile juridice, sociale și politice, al căror progres îl urmărise cu precădere, aveau în spate niște forțe productive. Hegel ar fi uitat de economie. Și astfel nu și-ar fi dat seama că încheierea istoriei, indispensabilă cunoașterii absolute pe care credea că o dobîndise, nu putea veni numai în urma raționalizării politicii sau a dreptului, ci avea nevoie și de o raționalizare economică. În ce îl privește, Marx nu va nega, desigur, că raționalizarea societății, pe care Hegel o credea deja complet realizată, începuse să se facă simțită în statele moderne. Căci egalitatea politică a cetățenilor și universalitatea dreptului deveniseră principii constituționale acceptate de toată lumea. Și totuși, chiar dacă privilegiile și castele fuseseră abolite, confruntările politice – iar Marx nu se gîndea aici la simple dispute parlamentare, ci la războiul civil ce pîndește edificiul ordinii în interiorul căreia activitatea politică se desfășoară în mod obișnuit – puteau să reapară, datorită conflictelor economice lăsate nerezolvate. Cît timp persistau diferențe, uneori enorme, de bogăție, egalitatea în fața legii și votul universal păreau, așadar, incapabile să asigure, doar prin ele însele, libertatea reală a cetățenilor. Ea rămînea astfel un bun de cîștigat. De ce n-am recunoaște, părea să spună Marx, că o campanie electorală este de regulă costisitoare, favorizînd partidul mai bogat, iar un avocat din oficiu și deci gratuit nu este niciodată la fel de competent și de energic ca unul scump?

Și totuși, sfîrșitul socialismului real – ca de altfel, să o spunem, întreaga sa istorie, inclusiv apariția lui într-o Rusie subdezvoltată și descurajată de război – nu s-a potrivit nici pe departe cu profeția marxistă despre încheierea istoriei. Prin urmare, dacă în 1989 istoria ar fi putut să se mai încheie în vreun fel, ea părea să o facă, cum am spus-o deja, mai degrabă împotriva proiectelor sociale ale secolului al XIX-lea, ca și împotriva hotărîrii venite după deziluzia provocată de Primul Război Mondial de a nu mai aștepta, ci de a realiza aceste proiecte, adică de a trece la faptă – ceea ce constituise substanța secolului XX.[3]

Într-adevăr, prin nerăbdarea lui generatoare de revoluții, de noi războaie și mai ales de speranțe reînnoite spre a fi dezamăgite, istoria secolului al XX-lea părea să fi ajuns în cele din urmă să se compromită nu doar pe sine, ci și secolul al XIX-lea, în ale cărui promisiuni nu a mai știut să creadă, vrînd să le înfăptuiască. Iar decepția față de veac nu privea numai socialismul, ci și mobilizarea modernă în general, comunistă, dar și capitalistă. O dovedise-ră, de altfel, indignarea provocată de americanismul anilor '20 și protestul împotriva societății birocratice din anii '60. Or, odată cu dezamăgirile, începea să se facă simțită și o nouă formă de încheiere posibilă a istoriei. Și totuși, acum nu mai era vorba decît de un sfîrșit paradoxal, născut mai degrabă din renunțarea la căutarea profetică sau la realizarea efectivă a sfîrșitului. Era finalul atins în urma suprimării oricărui final. Și el trebuia să fie opera secolului al XXI-lea.

Se putea spune chiar că semnele noii epoci se lăsaseră ghicite deja după al Doilea Război Mondial. Încă din anii '60, I. Howe și D. Bell vorbeau despre moartea ideologiilor, iar ideea se va răspîndi sub diverse forme odată cu vulgata postmodernă.[4] Discursurile legitimatoare moderne – sau metapovestirile, după expresia lui Lyotard – păreau, așadar, desuete: nici dialectica spiritului, nici emanciparea proletariatului și nici măcar progresul umanității nu se mai dovedeau capabile să își păstreze semnificația de odinioară.

Pe de altă parte, nimeni nu se gîndea totuși că revenirea la premodernitate ar fi fost posibilă. După deturnarea modernă și sfîrșitul catastrofal al național-socialismului, devenise evident că nicio reîntoarcere nu mai era cu putință. De aceea s-a preferat să se vorbească de o modernitate târzie, în care moder-

should be a difference between the disappearance of communism and that of capitalism. They did not, therefore, think of a perfect synchronization that, as a matter of fact, could not even have come about. Communism crumbled convulsively and rapidly, but remained too self-obsessed and thereby fully aware of its death, which it was the first to certify. By contrast, capitalism gave the impression of a rather hypogeal, even if not less decisive, transformation. And that was so because it did not seem to remind, otherwise than only partially, of its classical, 19th century case, which had been bottomed on unrestricted economic exploitation, colonialism or international wars. It thus seemed to carry within itself a brand new possibility, rendered increasingly more real by the decolonization, or the post-war Western welfare state and to which the end of communism should not but allow its global and plenary accomplishment.

This is why the year 1989, the year of the dissolution of the East-European socialism, could have been suspected of bringing about the eventful confirmation of a new historical time. Still, it was not to announce – as once in Western history – the manifestation of an absolute spirit and even less the material or social objectification of the human being, out of which the alienation was completely evicted. The point in question was that, on the contrary, 1989 meant the end of such ideologies, the breakdown of mobilizing political-philosophical theories, as well as the end of wars fought in their names. In brief, the end of history was expected.

The idea of the end of history was, of course, not new, as it represented a rather recurrent possibility of thinking metaphysically about the becoming of the humankind. Actually, as a philosophical subject, it had already appeared towards the end of the 18th century, after the French Revolution and the beginning of the industrial exploitation of nature. It is then that the historical epochs became commensurable and acquired a generational profile, therefore starting to engross the attention of contemplative thought. Or, for thinkers keen to inquire it metaphysically, history must lay out in its totality, which can not be attained otherwise then by completion. It must not thereby be astonishing that it was Hegel, the one who had claimed disposing precisely of an absolute science of history, who declared, at the beginning of the 19th century already, that history would have come to its end. Conversely, it is much more interesting to observe how the idea of the end of history was then held over to those post-Hegelian philosophers, too – to Marx, in the first place – who no longer trusted the idealist interpretation of the becoming of the humankind, for whom the possibility of thinking the end of history was enough for its ending, and who otherwise acknowledged the obvious fact that history hadn't yet come to its end.

In Marx's case, the explanation of this paradox is simple. Even while being preoccupied by journalism, he yet never considered himself a chronicler for whom a mere glance cast around would suffice for knowing that human becoming is not over. Contrariwise, even if he argued, as every open-eyed man, that history is in motion, he would feel the need to add something else: that it is simultaneously necessary that it had not yet ended. Or, the necessity of the present endlessness of history could not be deduced if a possible, and eventually necessary, completion of history had not been precisely considered. This is why Marx would see our era as unfinished, as a time of adjournment rather than a time of the disappearance of the end. Indeed, for Marx, history could not be over as long as it seemed to comprise a series of conflicts that needed solutions. Certainly, this was also familiar to Hegel, who still seemed not to have understood that the juridical, social and political structures, the progress of which he was particularly striving after, were driven by productive forces. Hegel would have overlooked economy. And thus, he would not have realized that the end of history indispensable to the absolute knowledge that he thought having acquired, could not have come only as a follow-up of the rationalization of politics, or of the law, but that it would also have required economic rationalization.

As for Marx, he would certainly not deny that the rationalization of society, that Hegel considered already fully accomplished, was beginning to make itself sensible in modern states, because citizens' political equality or the universality of the law had become constitutional principles accepted by everybody. However, even if the privileges and the castes had been abolished, political confrontations – and by confrontations Marx did not refer to parliamentary debates, but to civil wars that shake the edifice of the established order within which the political activity is ordinarily coming off – could strike back due to unsolved economic conflicts. As long as enormous wealth differentials persisted, equality before the law or the universal suffrage seemed, therefore, incapable of ensuring, by themselves, the freedom of real citizens. It thus remained a good to win. Why wouldn't we admit, Marx seemed to say, that an electoral campaign is usually expensive, favouring the wealthier party, and that a (freely-provided) public defender is never as competent and resilient as a private attorney?

Nevertheless, the end of real socialism and of its entire history, including its emergence in an underdeveloped, war-ravaged Russia was far from fitting the Marxist prophecy about the end of history. Consequently, if in 1989 the history could somehow come to its end, this seemed to happen, as I already argued, rather against 19th century social projects, as well as against the decision brought by the disappointment of the First World War, that one should not procrastinate but realize these projects, that is getting down to the facts – which is what constituted the essence of the 20th century.[3] Actually, by its impatience staging revolutions, new wars and especially hopes that were renewed only to be disappointed, the history of the 20th century seemed to have finally come to compromise not only itself, but also the 19th century – in the promises of which it couldn't believe but which it still wanted to fulfil. And the disillusion of the past century was not characteristic to socialism alone, but also, more generally, to communist, and also capitalist, modern mobilization. This had been otherwise proven by the indignation called forth by the Americanism of the 1920s or by the protest against the bureaucratic society in the 1960s. Or, along with disappointments, a new form of the possible end of history was beginning to be felt. Nevertheless, at that moment, it was only about a paradoxical end, born from the relinquishment of prophetical searches or of the actual achievement of the end. It was the end attained by the retrenchment of every end. The achievement of this end was supposed to be the work of the 21st century.

It could even be argued that the signs of the new age were revealing themselves already after the Second World War. As far back as in the 1960s, I. Howe or D. Bell were talking about the death of ideologies. Along with the postmodern vulgate, this idea would spread throughout under various forms.[4] Modern legitimizing discourses – or metanarratives, in Lyotard's expression – seemed, thereafter, lapsed: neither the dialectic of the spirit, nor the emancipation of the proletariat, nor even the progress of humankind could still prove capable of preserving their bygone meaning.

Then again, nobody actually thought that the recrudescence of pre-modernity would have been possible. After the modern embezzlement and the catastrophic end of national-socialism, it became obvious that any resilience was no longer possible. Consequently, it was preferable to speak of a late modernity, within which modernity does not come to be suppressed or substituted by anything else but, conversely, it looms, once more, unsurpassable. Even the environmental movements were forced to admit that, even if we gave up cars, for instance, which are often useless because of the traffic jams, it would be only because we are able to invent more sophisticated

nul nu ajunge să fie suprimat sau înlocuit prin altceva, ci, dimpotrivă, se arată, încă o dată, de nedepășit. Chiar și mișcările ecologiste erau obligate să recunoască faptul că, dacă renunțăm de pildă la automobile, devenite adesea, în aglomerația rutieră, inutile, este doar pentru că putem inventa mașini mai sofisticate sau mijloace publice de transport mai eficiente, disciplinîndu-ne – pentru a cîta oară! – corpul și gusturile pentru a le accepta și folosi. Iată de ce nici bicicleta, pe care, aparent, mulți o redescopereau cu entuziasm, nu mai era cea de altădată. Ea renăștea din proiecte sofisticate de laborator, spre a fi produsă din alte materiale decît cele tradiționale, asociindu-se unei etici ce nu se rușina de utilizarea rețetelor publicitare. De fapt, i se cerea tehnologiei să nu mai fie poluantă, dar să rămînă o tehnologie.

Prin urmare, ceea ce mai părea nou în anii '70–'80 era doar faptul că certitudinea fatalității modernului, care acum descuraja, în loc să stimuleze imaginația utopică sau activitatea revoluționară, nu mai era însoțită de sentimentul optimist – și, în sensul acesta, exprimabil ideologic – care îi însuflețise pe profeții moderni din secolul al XIX-lea sau pe oamenii acțiunii din secolul al XX-lea. Dimpotrivă, modernitatea, care în împlinirea ei purtase mereu o neîmplinire, era acceptată acum ca un rău necesar, fiind astfel temperată. Ajuns parcă la capătul traseului său istoric, modernul nu părea doar realizat, ci și consumat. El nu dispăruse, întrucît se repeta; însă într-o manieră epuizată, chiar dacă definitivă. Încheierea istoriei, pe care anul 1989 trebuia să o confirme, ajungea astfel să desemneze această implozie a modernității lipsite de încheiere, în care proiectul și acțiunea urmau să fie înlocuite de inerție. Sfîrșitul părea real – dacă se mai putea vorbi de vreunul –, dar el venea numai din lipsa unui veritabil sfîrșit.

2. Socialism și postmodernitate

Faptul că modernitatea dădea impresia că ar fi renunțat la încheierea sa absolută a fost, cu siguranță, o provocare ideologică pentru blocul sovietic în ultimii ani ai existenței sale. Cu atît mai mult cu cît era vorba de o dublă renunțare, datorată amînării nedefinite a apocalipsei comuniste în interiorul sistemului însuși, dar mai ales continuării unui alt fel de istorie, în aparență postmodernă, în afara lui.

Într-adevăr, în ochii multor intelectuali, din Răsărit ca și din Apus, socialismul real părea incriminabil înainte de toate datorită propriei modernități, devenite prea clasice. Gustul excesiv pentru mobilizare sau ambiția de transformare radicală a lumii, ateismul de paradă ori caracterul ideologic și artificial erau excese pe care Occidentul, ajuns deja în postmodernitate, ar fi știut, dacă nu să le elimine complet, cel puțin să le modereze. Pe lîngă ineficiența birocrației, risipirea resurselor ori exploatarea prin subconsum a forței de muncă, comunismului i se reproșa tot mai mult distrugerea patrimoniului cultural, cartierele muncitorești ce prelungeau caricaturizînd un Bauhaus oricum desuet, poluarea mediului sau distrugerea țărănimii.

Ajuns la o conștiință critică în raport cu propria modernitate, Occidentul se prezenta, așadar, pe sine ca postideologic. Și astfel, în fața unui socialism exasperat de eșecul propriei modernități, el era reprezentantul unui viitor nesperat și totodată obligatoriu. În acest context, teleologia comunistă putea fi ușor convertită în juisare postmodernă, fără ca despărțirea de sfîrșitul glorios promis de ideologie să mai producă regrete, ci doar puțină melancolie. Așa-zisa perioadă de tranziție nu ar fi însemnat, prin urmare, decît încercarea Estului de a trece la rîndul lui de la modernitate – socialistă, în cazul de față – la postmodernitate.

cars or more efficient systems of public transportation. New disciplining for our body and tastes, then, – how many times already! – just in order to accept and use them. This is why not even the bicycle, which quite a lot of people seemed to have enthusiastically rediscovered, was not the bygone. It resurrected from sophisticated laboratory projects, in order to be produced from other materials than the traditional ones and to be associated to an ethics not ashamed of using advertising formulae. Actually, technology was required to stop polluting, but to remain a technology.

Accordingly, what seemed to be new in the 1970s and the 1980s was just the fact that the certainty of the fatalness of modernity, which was now discouraging the utopian imagination or the revolutionary activity instead of stimulating them, was not any longer accompanied by the optimist – and for that matter ideologically articulable – feeling that had inspired the modern prophets of the 19th century or the men of action of the 20th century. On the contrary, having forever carried a failure within its fulfilment, modernity was accepted, during these decades, as a necessary evil, and thus mitigated. Perceived as having reached its historical course, modernity seemed not only achieved but also consumed. Modernity did not disappear, in as far as it was repeating in an exhausted, even if definitive, manner. The end of history, which the year 1989 should have confirmed, was thus coming to designate this implosion of the endless modernity, within which the project and the action were to be substituted by inertia. The end seemed real – if one could still talk about any end –, but the end came only because of the lack of a genuine end.

2. Socialism and Postmodernity

The fact that modernity seemed to have given up its absolute completion was, certainly, an ideological challenge to the Soviet bloc living its last years. This was all the more so as a double renouncement was at stake, due to the indefinite postponement of the communist apocalypse within the system itself, but mostly due to the continuation of another kind of history, apparently postmodern, outside itself.

Forsooth, for many intellectuals, from the East as well as from the West, real socialism seemed blameable above all because of is own modernity having become too classical. Its excessive taste for mobilization, or its ambition to carry out a radical transformation of the world, its ostentatious atheism, or its ideological and artificial character were all the kind of excesses that the already postmodern West would have known how to at least moderate, if not how to completely eliminate. In addition to the inefficiency of bureaucracy, the waste of resources, or the exploitation, via underconsumption, of the labour force, the destruction of the cultural patrimony, the workers' residential quarters, that were caricaturally extending a howsoever lapsed Bauhaus, the pollution, or the annihilation of the peasantry were all increasingly chalked up against communism.

Reaching a critical consciousness towards its own modernity, the West was thus presenting itself as being post-ideological. Consequently, facing a socialism exasperated by the failure of its own modernity, the West seemed to offer an unhoped for and compulsory version of the future. In this context, the communist teleology could easily be converted into postmodern rejoicing, the break with the glorious past promised by the ideology continuing to produce only a little melancholy, but not regrets. The so-called "period of transition" would have meant, accordingly, nothing but the attempt of the East to pass, in its turn, from socialist modernity to postmodernity.

Such a theory could still seem righteous immediately after 1989 due to the atmosphere of relaxation of the Clinton period, to the light explosion of informatics, or to the social confusion – sometimes exultant and therefore omnipresent in the Eastern cinema of the 1990s – that the fall of communism had produced in the ex-socialist countries. At the present time, conversely,

O asemenea teorie mai putea părea îndreptățită imediat după 1989 datorită atmosferei de destindere a perioadei Clinton, exploziei lejere a informaticii sau confuziei sociale – uneori vesele și de aceea atotprezente în cinematografia estică a anilor '90 – pe care căderea comunismului o produsese în fostele țări socialiste. Astăzi, în schimb, cînd goana după resurse ieftine declanșează noi războaie internaționale, cînd barierele sociale reapar, iar cele mai importante acțiuni, de la delocalizarea întreprinderilor pînă la reforma învățămîntului și a cercetării, au drept cauză mărturisită acumularea și profitul, ea nu cred să se mai poată susține. Iar lucrul acesta impune cîteva considerații retrospective.

Potrivit teoriei marxist-leniniste, capitalismul trebuia să dispară pretutindeni în favoarea socialismului. Și, de fapt, în ultima parte a secolului al XX-lea, capitalismul clasic dădea impresia că ar fi și dispărut, fără a fi înlocuit însă de comunismul bolșevic. Totuși, astăzi se poate vedea mai bine că, deși renunțase la liberalismul secolului al XIX-lea, societatea occidentală rămăsese capitalistă. Era vorba însă de un capitalism capabil să își depășească complexele conservatoare, știind, așadar, nu doar să supraviețuiască, ci și să se transforme. Prin tehnologia pe care continua să o inventeze, prin moravurile pe care acceptase, ba chiar se bucurase să le emancipeze și, nu în ultimul rînd, prin transformarea radicală a naturii, pe care, după ce se mobilizase să o distrugă, se remobiliza să o conserve, capitalismul acesta devenise mai revoluționar decît socialismul însuși. Oare cîți din imigranții est-europeni cu nostalgii precomuniste nu fuseseră șocați să vadă că noutatea, atît de detestată de ei acasă, în lumea socialismului real, se dovedea încă și mai radicală, mai amplă și mai copleșitoare în Occident? În aceste condiții, cine ar fi putut nega că progresul și, odată cu el, viitorul – adică istoria, la a cărei „judecată" comuniștii făcuseră întotdeauna apel – părăsiseră tabăra stîngii, pentru a se regăsi în discursul și acțiunile dreptei?

Desigur, s-a spus, pe bună dreptate, că progresul capitalist nu a fost niciodată cu adevărat radical, că el a fost și rămîne incomplet: emanciparea angajaților s-a făcut întotdeauna pentru consum, și nicidecum în vederea unei reapropriei a capitalului și, astfel, a unui control al propriei vieți, după cum dispariția ideologiei politice clar definite nu a însemnat decît că aceasta s-a absorbit complet în substanța productivă și în conștiința de sine cotidiană a societății. Dar asta nu infirmă totuși verdictul istoric: socialismul nu a succombat pentru că ar fi fost prea modern, ci, dimpotrivă, pentru că nu a fost astfel îndeajuns, după cum nici capitalismul nu a supraviețuit pentru că ar fi renunțat la modernitate, ci fiindcă i-a respectat în mai mare măsură imperativele.

Mai mult, faptul că socialismul real a urmărit totuși progresul nu a făcut decît ca progresul însuși să îi devină fatal. E drept, mișcarea comunistă obținuse puterea în țări inițial slab dezvoltate și de aceea nu a putut realiza o revoluție politică postcapitalistă, așa cum ar fi presupus-o scenariul marxist. În schimb, ea s-a angajat într-o modernizare pe care, în apusul Europei, capitalismul însuși o produsese deja. Cu siguranță, într-o primă instanță, a fost vorba de o modernizare desfășurată în așteptarea unei încheieri socialiste. Totuși, cu cît avansarea în modernitate devenea mai profundă, cu atît socialismul, care sperase să își însușească progresul în propriul beneficiu, a devenit dispus apoi să i se subordoneze cu orice preț. Or, prețul a fost mare. Începînd cu anii '70, după prima criză a petrolului și odată cu apariția unui surplus de valută pe piețele financiare internaționale – celebrii petrodolari –, statele socialiste au început să se comporte ca niște agenți capitaliști internaționali: au

when the cheap resources-rush is triggering new international wars, when the social barriers reappear, and the most important actions ranging from the delocalization of enterprises to the reform of education and research are overtly caused by accumulation and profit, I do not think that it can be any longer maintained. And this imposes a few retrospective considerations.

According to the Marxist-Leninist theory, capitalism should have been everywhere substituted by socialism. And, it is true, during the late 20th century, classical capitalism seemed to have actually disappeared, yet without having been replaced by Bolshevik communism. Nevertheless, it is clear nowadays that Western society remained capitalist even if it had discarded 19th century liberalism. It dealt, however, with a capitalism capable of overcoming its conservative complexes, knowing, therefore, not only how to survive, but also how to transform itself. Via the technology that it continued inventing, via the new mores that it had accepted and, more by token, it had been happy to emancipate, and, last but not least, via the radical transformation of nature, which it was struggling to preserve after it had struggled to destroy, Western capitalism had become more revolutionary than socialism itself. I wonder how many of the East-European immigrants nostalgic of the pre-communist times had not been shocked to see that novelty, extensively execrated back home, within the world of real socialism, was approving even more radical, more ample and more overwhelming than in the West? Under these circumstances, who could have denied that the progress, and the future, along with it – that is the history, to whose "judgement" the communists had always appealed – had left the camp of the left to be retrieved in the discourse and the actions of the right instead?

Some rightfully argued that capitalist progress had never been truly radical, that it had been and remained incomplete: the emancipation of employees had always been achieved for consumption purposes, and not at all out of regard for a re-appropriation of capital and, hence, in view of a self-control over one's own life, according as the disappearance of the clearly defined political ideology had meant nothing more than the fact that it had been completely absorbed by the productive substance and by the everyday self-awareness of society.

Notwithstanding, this does not invalidate the following historical verdict: socialism did not succumb because it was too modern. On the opposite, it succumbed because it was not modern enough, just as classical capitalism did not survive because it abandoned modernity, but because it respected, even more widely, its imperatives.

Moreover, the fact that real socialism did nevertheless rush towards progress made progress itself lethal. It stands to reason that the communist movement initially came to be in power in underdeveloped countries, and that is why it could not realize a post-capitalist political revolution, as the Marxist script would have been implied. On the contrary, it engaged in a modernization already produced, by capitalism itself, in Western Europe. Certainly, at the beginning, the modernization was carried out in the expectation of a socialist close. However, the more profoundly modernity was forged ahead, the more socialism became eager to subordinate itself, at any price, to the progress that it hoped appropriating at its profit.

Or, this came at great cost. From the 1970s on, after the first oil crisis, and simultaneously with the apparition of a surplus of currency on international financial markets – the famous petrodollars – socialist states began to act as capitalist international agents: they borrowed money hoping to invest them profitably, exploiting their own labour force. Or, it is well-known that capitalism means not only success but also bankruptcy. Thus, after it had

împrumutat bani, sperînd să îi investească profitabil pe seama exploatării propriei forțe de muncă. Or, capitalismul, se știe prea bine, nu înseamnă doar succes, ci și faliment. În felul acesta, după ce a acceptat să intre într-o concurență economică mondială, Estul a eșuat în cele din urmă. Și a făcut-o chiar și atunci cînd, așa cum s-a întîmplat cu România lui Ceaușescu, ieșirea pe piața internațională nu viza, în fond, decît acumularea unui capital care să îi permită o mai bună izolare față de această piață. Să nu ne mirăm, așadar, dacă întreprinderile socialiste au fost scoase ulterior la mezat, lăsînd în urmă o forță de muncă relativ calificată, dar foarte ieftină, disponibilă astăzi pentru capitalul internațional. Ea este rezultatul investițiilor comuniste de altădată, ce au creat-o odată cu extinderea învățămîntului și a practicilor economice moderne, reducîndu-i totodată prețul prin restrîngerea capacității sale de consum.

Disponibilitatea pentru modernizare a Răsăritului a rămas, în schimb, uriașă. Iar asta se vede din faptul că toate așa-zisele excese moderne ale socialismului – restrîngerea suveranității statale și diviziunea internațională a muncii (pe care, deja la sfîrșitul anilor '50, Hrușciov o propusese fără succes în interiorul CAER-ului), anihilarea populației rurale (pe care Ceaușescu nu a reușit să o realizeze niciodată), proletarizarea intelectualității (deplînsă în perioada comunistă de mica burghezie cu nostalgii interbelice) sau desconsiderarea generală a valorilor tradiționale – sînt acceptate, sperate, ba chiar cerute astăzi cu insistență. Iar ele sînt pe deplin satisfăcute de capitalism.

3. Ideologia morții ideologiilor

S-ar putea totuși spune că un asemenea capitalism, însuflețit de patosul modern al progresului, se mai întîlnește acum numai în Lumea a Treia, pe cînd țările dezvoltate l-ar fi depășit, dezabuzate, de multă vreme.[5] Ceea ce nu este însă foarte sigur. Trecerea Occidentului de la statul bunăstării la neoliberalism, precum și faptul că afacerile mondiale – care permit emergența țărilor de rangul al doilea și a unei clase de mijloc internaționale – sînt puse în mișcare de dorința, mereu nesatisfăcută, a surplusului contabil din centrele financiare ale Lumii Întîi dovedesc, dimpotrivă, că obsesia dezvoltării, a creșterii de dragul creșterii, adică utopia infinității productive moderne, este actuală pretutindeni. Istoria nu s-a încheiat de fapt nici pentru Apus. Mai mult, deși pare tîrît în istorie de restul lumii, însetată pasămite de bogăție și pusă pe parvenire, Occidentul sau, ca să fim drepți, proprietarii de capital care îl populează, împreună cu înalta administrație a firmelor, statelor și cluburilor ce se ocupă de gestiunea acestui capital, nu numai că se acomodează sau profită de devenirea lumii, dar o și stimulează în permanență. Iată de ce trebuie, cred, recunoscut că sfîrșitul ideologiilor, anunțat în repetate rînduri în ultima jumătate a secolului al XX-lea, nu a fost, la rîndul său, decît o ideologie.[6]

Să nu confundăm, așadar, denunțul ideologiei cu dispariția ei. Și să nu cădem – încă o dată! – în iluzia intelectuală după care, prin simplul fapt că sînt rostite, cuvintele pot ține locul lucrurilor pe care le denumesc. De fapt, moartea ideologiilor rămîne o simplă teză. În plus, ea poate fi datată, chiar dacă nu a corespuns niciodată unei realități istorice, din moment ce a exprimat totuși o stare de spirit, tipică pentru clasa de mijloc din a doua jumătate a secolului trecut. Prinsă într-o emancipare doar aparentă – datorată descoperirii consumului ori schimbării moravurilor –, această parte a societății bine reprezentată în Vest, embrionară în Est, căreia nu i s-a oferit totuși niciodată proprietatea instrumentelor productive pe care le utiliza, multiplica sau chiar inventa, și care nu a fost, așadar, invitată la exercitarea reală a puterii, a putut astfel să se iluzioneze în privința destinului ei, ignorînd perpetuarea istoriei care o crease și care continua să dispună de ea.

Ceea ce e, poate, cu adevărat nou, acum – la aproape 20 de ani de la căderea comunismului –, e faptul că adevărul capitalist al lumii, mascat altădată de ideologii hibride, în care economicul se disimula în spatele politicului sau al culturii, este afirmat astăzi cu glas tare și transformat explicit în rațiune ontologică: exiști numai dacă produci profit. Desigur, implicitul persistă și aici în măsura în care cîștigul obținut se transformă de fapt, prin mecanismele sociale existente, în beneficiu pentru altcineva, înstrăinarea muncii în favoarea capitalului rămînînd astfel nemărturisită. Să recunoaștem totuși că istoria s-a simplificat în momentul de față aproape caricatural și ne orbește pe toți cu limpezimea imperativelor ei. Dar nu stă oare în destinul modernității să transforme realitatea după niște idei clare și distincte?

Nouă, celor invitați astăzi în gura mare la eficiența dovedită contabil, ni se poate părea, așadar, de necrezut că altădată burghezul se mai rușina de cîștigurile lui, covîrșit uneori de scrupule morale, rețineri intelectuale sau dezgusturi mondene. Existau încă profesii liberale, iar medicul, preotul sau avocatul vorbeau de onorarii, nu de plată. Ipocrizia mai ascundea astfel nu doar un adevăr prea dezagreabil spre a fi recunoscut, dar și o rămășiță de civilitate. Iată de ce o invitație la „confesiune", cum este cea lansată de un personaj al lui Huxley în 1928, te poate face astăzi visător: „Burghezii se felicită reciproc pentru dezinteresul lor – cu alte cuvinte, fiindcă au bani destui ca să trăiască fără să fie siliți să muncească sau să-și bată capul cu probleme de ordin material. Sau fiindcă le dă mîna să refuze un bacșiș. Sau fiindcă au destui bani ca să-și ofere o cultură rafinată. Se mai felicită și fiindcă dispun de timp să se ocupe de artă, să citească și să facă dragoste pe îndelete și savant. De ce nu sînt sinceri să recunoască fățiș ceea ce insinuează tot timpul – și anume că toate calitățile lor sînt rezultatul unui pachet de acțiuni la stat, cu dobîndă sigură de cinci la sută?"[7]

Note:

1. Este ceea ce susțin unii dintre cei mai importanți istorici ai secolului al XX-lea. Vezi, de pildă, E. Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century. 1914–1991*, London, Michael Joseph și Pelham Books, 1994 (*Era extremelor. O istorie a secolului XX*, traducere de L. Ionescu, Chișinău, Cartier, 1999), sau E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, München, F. A. Herbig Verlagsbuchhandlung, 1997 (*Războiul civil european 1917–1945. Național-socialism și bolșevism*, traducere de I. Cristea, București, Runa, 2005).

2. P. Sloterdijk, *Eurotaoism. Contribuții la o critică a cineticii politice*, traducere de A. Suter, Cluj-Napoca, Idea Design & Print, 2004, p. 129.

3. Pentru ceea ce apropie și mai ales desparte ultimele două secole, XIX și XX, vezi A. Badiou, *Le siècle*, Paris, Seuil, 2005, p. 54.

4. Pentru un dosar în limba română al problemei, vezi G. Troc, *Postmodernismul în antropologia culturală*, Iași, Polirom, 2006, pp. 143–201. Cf. și D. Bell, *The End of Ideology*, Princeton, Princeton University Press, 1960.

5. Este ceea ce sugera la un moment dat și F. Fukuyama: *Sfîrșitul istoriei?*, traducere de D. Bercea, București, Vremea, 1994, p. 41.

6. Ideea nu este, desigur, originală. Deja la începutul anilor '90, F. Jameson susținuse că postmodernismul ar fi ideologia capitalismului tîrziu; vezi F. Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991.

7. A. Huxley, *Punct contrapunct*, traducere de C. Popescu, Iași, Polirom, 2003, pp. 87–88.

accepted to enter the world economic competition, the East eventually failed. And it failed even when, as it happened in Ceaușescu's Romania, the coming out on the international financial market finally aimed only at accumulating the capital that would allow a better isolation from this market. Therefore, one should not be astonished that the socialist enterprises were subsequently rouped, leaving behind a relatively qualified, but very cheap labour force, which is nowadays available for international capital. This labour force is the result of the former communist investments that created it through the expansion of education and modern economic practices, therewith reducing its price by restraining its consumption capacity. The Eastern European drive for modernization remained, though, enormous. This is noticeable in the fact that all the so-called modern excesses of socialism – the retrenchment of state sovereignty and the international division of labour (that, at the end of the 1950s already, Khrushchev had unsuccessfully proposed within CMEA), the annihilation of the rural population that Ceaușescu never managed to pull off, the proletarianization of the intelligentsia (deplored in the communist times by a petty bourgeoisie nostalgic of the interwar years), or the general decay of the traditional values – are nowadays accepted, hoped for and even insistently pressed for. And they are completely fulfilled by capitalism.

3. The Ideology of the Death of Ideologies

Still, it could be argued that a capitalism animated by the modern pathos of progress exists nowadays only in the Third World, whereas the developed, disenchanted countries would have overcome it long-ago.[5] However, this is not all that certain. Western transition from the welfare state to neoliberalism, along with the fact that world affairs that allow the emergence of second-rank countries and of an international middle class are driven by the forever-unsatisfied desire for the accountancy surplus from the financial centres of the First World prove that, on the contrary, the obsession of development, of the growth for the sake of the growth, that is the utopia of the modern productive boundlessness, is throughout unexploded. In reality, history is not over for the West, either. Likewise, although it seems to be left behind by the rest of the world, athirst for wealth and get-there, the West or, better put, the Western capital owners together with the executive officers of the business companies, of the states and of the clubs that deal with the administration of this capital is the one that not only settles into, or cashes in on the becoming of the world, but also permanently stimulates it. This is why I argue that it must be admitted that the end of ideologies, repeatedly announced in the last half of the 20th century, was, in its turn, nothing but an ideology.[6]

Let us, therefore, not mistake the denunciation of ideology for the disappearance of ideologies. And let us not cherish – once more! – the intellectual illusion that, by mere utterance, words can stand for the things they designate. As a matter of fact, the death of ideologies remains simply a thesis. Additionally, even if it had never answered a historical reality, this thesis can be dated as long as it had still expressed a mentality characteristic of the middle class from the second half of the last century. Caught in a barely ostensible emancipation – owed to the discovery of mass consumption, or to the transformation of the mores – this part of society well-represented in the West, still embryonary in the East, to whom the ownership over the productive instruments that it was using, multiplying or even inventing has never been offered and which was thus not invited to the real exercise of power, could, therefore, deceive itself with regard to its destiny, ignoring the perpetuation of the history that had created it and that continued to dispose of it.

What is, perhaps, truly new today, when it has been almost 20 years since the fall of communism, is the fact that the world capitalist truth – formerly disguised by hybrid ideologies, wherein the economic grounds were concealed behind the political or cultural ones – is at the present time loudly asserted and explicitly transformed into ontological reason: only what yields profit exists. Definitely, the implicitness persists at this point too, insofar as the profit obtained is effectually transformed, by means of the existent social mechanisms, into benefit for another, the alienation of work, accountable for the growth of capital, remaining, thus, unavowed. Let us admit, however, that, at present, history has become almost caricaturally simple and dazzles us all with the clarity of its imperatives. But does not the destiny of modernity consist in transforming the reality according to some clear and distinct ideas? To us, those called at the top of the voice to accountant-certified efficiency, it can therefore seem unbelievable that the bygone bourgeois would still be ashamed of his gains or would be sometimes stricken by moral qualms, intellectual self-restraint, or genteel abhorrence. Back in the old days there still were free professions, and the physician, the priest or the lawyer spoke of honoraria, not of payment. Hypocrisy was still hiding not only truths too unpleasant to be admitted, but also a remnant of civility. This is why an invitation to confession, like that initiated by one of Huxley's characters in 1928, can nowadays make one wistful: "These bourgeois", he complained, "they go about handing one another bouquets for being so disinterested – that is to say, for having enough to live on without being compelled to work or be preoccupied about money. Then there's another bouquet for being able to afford to refuse a tip. And another for having enough money to buy the apparatus of cultured refinement. And yet another for having the time to spare for art and reading and elaborate long-drawn love-making. Why can't they be frank and say outright what they're all the time implying – that the root of all their virtue is a five per cent gilt-edged security?"[7]

Translated by Andreea Lazăr

Notes:

1. This is what some of the most important historians of the 20th century state. See for example, E. Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century. 1914–1991*, London, Michael Joseph and Pelham Books, 1994, or E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Munich, F. A. Herbig Verlagsbuchhandlung, 1997.

2. P. Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1989.

3. On the contiguities and mainly on the cleavages between the last two centuries, the 19th and the 20th, see A. Badiou, *Le siècle*, Paris, Seuil, 2005, p. 54.

4. For a dossier on the subject in Romanian, see G. Troc, *Postmodernismul în antropologia culturală*, Iași, Polirom, 2006, pp. 143–201. See also D. Bell, *The End of Ideology*, Princeton, Princeton University Press, 1960.

5. It is what F. Fukuyama too suggested at one time; cf. F. Fukuyama, *Sfîrșitul istoriei?*, translated by D. Bercea, Bucharest, Vremea Press, 1994, p. 41.

6. The idea is certainly not original. At the beginning of the 1990s already, F. Jameson had asserted that postmodernism would be the ideology of late capitalism; cf. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991.

7. Aldous Huxley, *Point Counter Point*, New York, Harper & Row Publishers, 1928, 1956, pp. 61–62.

Spre Lumea a Treia sau marșul modernității tîrzii în Europa de Est[1]

Claude Karnoouh

Omagiu lui Jean Tinguely pentru cea din urmă operă a sa, o mașinărie curioasă, realizată și expusă la Moscova în iunie 1991, pe care a intitulat-o: „Proiectul unui monument pentru distrugerea fericitului și comercialului totalitarism occidental".

Scurtă fabulă amorală în loc de introducere: luceafărul la vremea modernității tîrzii

Acum vreo șase ani, plimbîndu-mă pe coclauri, prin sătucurile și orășelele așezate la vest de capitala Transilvaniei, Cluj-Napoca, m-am oprit la periferia Huedinului, impresionat fiind, a nu știu cîta oară, de ceea ce îndeobște se cheamă „palatele țigănești". Acestea sînt niște căsoaie cu o mulțime de încăperi, împodobite cu turnulețe, scări și balcoane cu colonade, acoperite cu numeroase acoperișuri în pantă frîntă din folii de oțel inoxidabil, scînteind la cea mai firavă rază de soare, decorate cu lanțuri, pinioane și îmbogățite cu tot felul de pandantive, de streșini meșteșugite, de stelețe, numeroase și diverse. Ca și cum un nou tip de Disneyland s-ar fi aciuat la porțile orașelor românești! Printre cele șapte sau opt vile plantate pe marginea drumului național în direcția apusului se găsea una care mi-a părut a reprezenta efigia perfectă a schimbării, a tranziției, pe scurt a acestei perioade care pentru toată lumea începe în anul 1989 și care se numește: postcomunism.

Pe culmea acoperișurilor caselor de lemn, de cărămidă sau de piatră, vechea tradiție a arhitecturii rurale europene înfățișează o cruce la catolici, greco-catolici și ortodocși sau o sferă cu țepi la reformați, amintind de steaua care îi călăuzise pe cei trei magi veniți să se prosterneze în fața lui Dumnezeu-cuvîntul devenit om, un nou-născut ce scîncea într-o iesle dintr-un staul din Galileea. Aici însă, în inima Transilvaniei, pe acoperișul cel mai înalt trona tot o stea, dar o stea cu trei brațe, cea pe care de obicei o găsim pe capota automobilelor germane Mercedes.

Cu o vivacitate simbolică ce dovedește o uimitoare sănătate spirituală, fără să se ascundă după niciun fel de simulacru sau după vreunul dintre falsurile culturale și etice specifice umanismului postmodern, acești țigani (care nu par să suscite interesul sufletelor de aur ale filantropiei de paradă a ONG-urilor) au consfințit nu doar adevărul postcomunismului din România, nu doar acela pe care-l expun toate țările fostului bloc sovietic și țările emergente, ci întregul proces al mondializării. Din vîrful acoperișului, această stea încununează intrarea, realizată sau rîvnită, a tuturor societăților lumii în febra consumului… Și, chiar dincolo de postcomunism, ca și cum ar aștepta posibilitatea de a-l enunța, steaua Mercedes de la Huedin semnalează că trecerea regimului comunist real (forma politică) și a capitalismului său de stat protector (forma socio-economică) la regimul liberal numit democrație (formă în care raportul de stăpînire a plusvalorii capitalului se disimulează în sacrosancta „naturalitate" a dreptului la proprietate) nu este decît un paravan sub care se ascunde momentul inițial al capitalismului (fie vorba și de-o reîntoarcere, cum e cazul aici), adică triumful unui capitalism de pradă, distrugător și mafiot, mai exact cel al furtului proprietății publice dublat de politici antisociale, brutal antisolidare, care, chiar mai mult decît comunismul real, reduc toate raporturile sociale la un raport economic. Am asistat deci la o revenire din urmă a modernității într-un loc în care cursul său, după un puternic elan de industrializare clasică insuflat de capitalismul statului totalitar, a bătut pasul pe loc, fapt ce a transformat rezultatele acestui elan primordial într-o formă arhaică a modernității. Aspecte arhaice care nu erau altceva decît remanențe ale secolului al XIX-lea la sfîrșitul celui de-al XX-lea, adică resturi ale unei epoci în care politicul și diversele sale ideologii dominau încă economicul sau cel puțin îi controlau desfășurarea. În prezent, în pofida sistemelor electorale care au fost instalate și care, experiența a dovedit-o, seamănă mai mult a mascarade triste decît cu opțiunile conștientizate ale cetățenilor, ceea ce se înfățișează în diversele țări din Europa Centrală și de Est foste membre ale blocului sovietic este dominația sferei economice mondializate, planetarizate, fapt ce dovedește zi de zi că aceste țări nu au deloc mai multă autonomie decît aveau pe vremea Pactului de la Varșovia. Doar Rusia, datorită puterii sale militare, capacității sale bancare și financiare și, *last but not least,* grație rezervelor sale imense de energie fosilă, își păstrează parțial suveranitatea, după experiența catastrofală a președinției lui Boris Elțîn.

Cu o naivitate dezarmantă, făcînd uz de un prost gust care bate kitsch-ul, dar cu o perfectă intuiție, noul Lluceafăr cocoțat de țigani pe vîrful acoperișurilor palatelor lor derizorii și grotești trage cu ochiul către esența[2] a ceea ce incarnează atît transcendența, cît și imanența modernității: marfa…

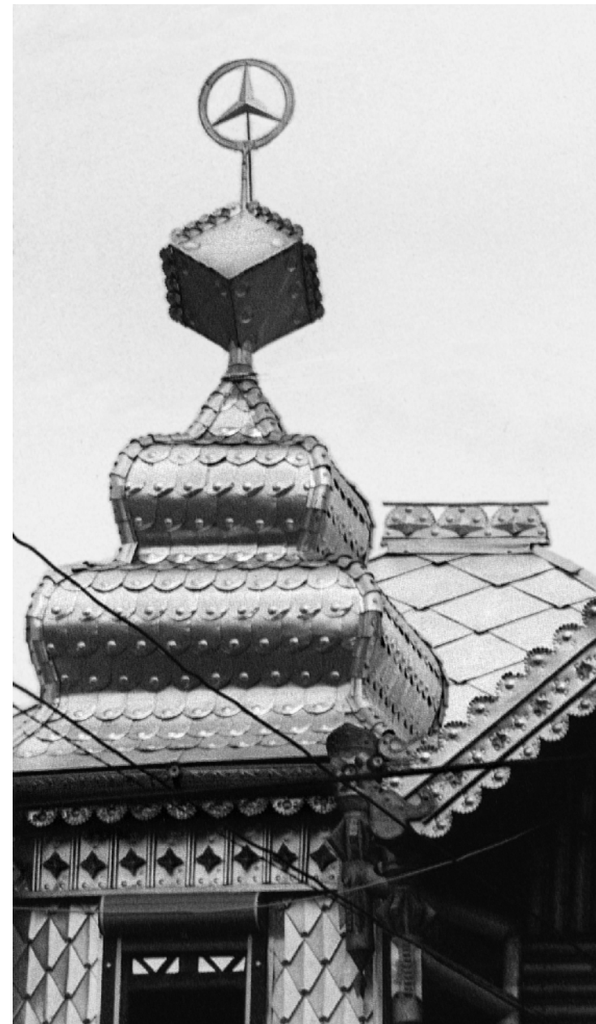
Nu ne rămîne decît să încercăm a reconstitui diversele elemente care au condus la această reprezentare, care nu e străină de evoluția capitalului conform modalităților specifice acelor regimuri politico-economice care au incarnat aici, în centrul, nord-estul și estul Europei, socialismul real.

Prăbușirea economică sau sfîrșitul unui miraj

Pe 9 noiembrie 1989, cădea Zidul Berlinului. Prima piesă a unui castel din cărți de joc care avea să se prăbușească în trei luni, trăgînd după sine, un an și jumătate mai tîrziu, dezmembrarea Uniunii Sovietice. Cine și-ar fi putut închipui această traiectorie a istoriei în 1986, atunci cînd, în plenul Comitetului Central al P.C.U.S., Gorbaciov lansa cele două vocabule care urmau să schimbe cursul Uniunii Sovietice: prima deja bine cunoscută încă din perioada stalinistă, „perestroika", iar cea de-a doua cu totul nouă, „glasnost"?

Cu puțin timp înaintea acestui eveniment nemaipomenit, mulți analiști, și nu dintre cei mai neînsemnați, aveau impresia că aud huruitul motoarelor tancurilor sovietice gata-gata să se năpustească dincolo de Oder, trecînd peste cîmpiile germane și traversînd Rinul pentru a veni să facă un plin de motorină la benzinăriile de pe bulevardele periferice ale Parisului și pentru a prăda rafturile supermagazinelor!

Nimic mai fals. Am fost cu toții martorii direcți, sau pe ecranele noastre de televizor, ai acestei prăbușiri, în aplauzele popoarelor entuziasmate. Însă peste



TOWARDS THE GLOBALIZATION OF THE THIRD WORLD OR THE LATE MARCH OF MODERNITY IN EASTERN EUROPE[1]

Claude Karnoouh

A tribute to Jean Tinguely for his latest work, a strange piece of machinery created and exhibited in Moscow in June 1991, entitled: "Project for a monument for destroying the happy and commercial totalitarianism of the West".

Short Amoral Fable in Place of an Introduction: The Evening Star in Late Modern Times

Six years ago, strolling among the hills, villages and towns west of Cluj-Napoca, the capital of Transylvania, I suddenly stopped at the outskirts of Huedin, impressed once more by something people usually term as "Gypsy palaces". These intriguing buildings boast a great number of rooms, they proudly bear the beauty of various turrets, flights of stairs, balconies and columns, and they exhibit several fragmented layers of bent roofs covered in sheets of stainless steel that glitter in the feeblest sunshine, roofs decorated with chains, pinions and enriched with all kinds of pendants, hand-made eaves and stars of the most various types. As if a new sort of Disneyland grew out of nothing at the gates of Romanian towns! Among the seven or eight villas erected along the western highway I discovered one that seemed to me to be the perfect epitome of change, of transition, of this period in brief, which begins with 1989 for everyone and is usually called postcommunism.

According to the rural tradition in European architecture, the roofs of houses built of wood, brick or stone were topped with a cross by Catholic, Greek Catholic and Orthodox dwellers and with a star-like sphere by Protestants, which stood for the star that guided the three Kings set out to adore a newborn child whimpering in the manger of a stable in Galilee, Jesus, the future Christ soon of God. This time, in the heart of Transylvania, a star adorned the highest roof of all, a new star, a three-pointed star, like the one that usually sits on the bonnet of Mercedes cars.

With a symbolic vivacity revealing a vigorous spiritual health, without hiding behind any kind of simulacrum, behind any kind of cultural or ethical fake so characteristic of postmodern humanism, these Gypsies (who do not seem to trigger the interest of the golden souls of NGO parade-philanthropy) have consecrated the symbol not only of postcommunist reality in Romania, not only of the reality palpable in each former member state of the Soviet bloc and in each country emerging from it, but the symbol of the entire process of globalization. Placed on the rooftop, this star crowns the actual or coveted consumer fever of all societies in the world... And even beyond postcommunism, as if it were waiting for the possibility to postulate it, the Mercedes star of Huedin signals the fact that the transition of the very actual communist regime (political form) and its capitalism of the protective state (socio-economic form) to the liberal regime known as democracy (a form which disguises the relation of capital and profit with the sacrosanct "naturality" of the right to property) is but a screen veiling the initial moment of capitalism (even if, as in our case, at stake there be a return), the triumph of a capitalism of prey, destructive and dishonest, more precisely the capitalism of the theft of public property paired by antisocial and brutally disloyal policies, which, to an even greater

CLAUDE KARNOOUH (n. 1940) a fost cercetător la CNRS/INALCO, Paris. De formație antropologică și filosofică, a studiat (1972–1982) comunitățile țărănești din Maramureș, pentru a se ocupa apoi de elementele culturale fondatoare/constitutive pentru discursul instaurînd/legitimînd statul-națiune. Între 1993 și 2003 a fost profesor invitat al UBB Cluj (Departamentul de filosofie). Autor al numeroase articole și al cîtorva cărți, printre care *Adieu à la différence. Essai sur la modernité tardive* (1993), *Postcommunisme fin de siècle. Essai sur l'Europe du XXIe siècle* (2000), *L'Europe postcommuniste. Essais sur la globalisation* (2004).

CLAUDE KARNOOUH (b. 1940) was a researcher at CNRS/INALCO, Paris. Having an anthropology and philosophy background, he studied (1972–1982) the folk communities in Maramureș, and then he approached the founding/constitutive elements of the discourse instituting the nation-state. Between 1993 and 2003 he was an invited professor at UBB Cluj (the philosophy department). He is the author of a large number or articles and several books, like *Adieu à la différence. Essai sur la modernité tardive* (1993), *Postcommunisme fin de siècle. Essai sur l'Europe du XXIe siècle* (2000), *L'Europe postcommuniste. Essais sur la globalisation* (2004).

tot în afara Uniunii Sovietice, evenimentul ce ni se prezenta sub numele de revoluție era repede caracterizat de un epitet care nu făcea decît să sublinieze nepotrivirea unui astfel de apelativ – revoluție „pașnică" în Ungaria, „de palat" în Bulgaria, „de catifea" în Cehoslovacia, aparent mai reală în România, dar iute dezmințită de o analiză amănunțită a evenimentelor ca rezultatul unei lovituri de stat.[3] Astfel, puțin timp după căderea puterii comuniste în Cehoslovacia, mass-media a difuzat foarte discret informația conform căreia „uciderea" studentului de către poliție în timpul manifestațiilor pașnice de la Praga n-a fost decît un simulacru: studentul în cauză s-a dovedit a fi un ofițer al poliției politice, însărcinat să joace rolul de victimă tocmai pentru a produce un efect de realitate, în speță un efect de revoluție. „La urma urmelor", așa cum remarca Heiner Müller, „RDG a fost dizolvată mai mult de Securitatea Statului, de supraproducția de inamici ai statului decît de manifestații. *Acestea au fost doar spuma valului, un eveniment mediatic**."[4] În niciunul dintre cazuri nici urmă de revoluție, ci doar o retragere strategică mai mult sau mai puțin programată de către sovietici și prepușii lor, organizată, manipulată în funcție de particularitățile politice și sociale ale fiecărei situații locale pentru ca elitele comuniste să păstreze esențialul, puterea politică, în scopul de a privatiza în propriul beneficiu avuția economică.

Exit puterea comunistă, bonjur democrației parlamentare de masă. *Exit* economia colectivistă scîrțîind din balamale și statul-providență, bonjur economiei de piață fără limite, statului său distrugător de avuții naționale și promotor al unei pauperizări fără seamăn. *Exit* pax sovietica, bonjur războaielor civile, războaielor și purificărilor etnice și religioase, exploziei unor structuri vaste în microstate fără consistență... Unii o constată (mai puțin specialiștii de circumstanță), destrămarea unui imperiu nu e o joacă de copii, ea poate genera efecte nebănuite, dinamici politice inedite, precum și reactualizarea unor resentimente îndelung refulate, care iau prin surprindere multe din previziunile doct formulate de către specialiști. Aici se ascunde libertatea istoriei: în apariția devenirii ca tragedie, și nu în tiradele moraliștilor și ale pseudofilantropilor.

Ce se poate constata la mai bine de cincisprezece ani după convertirea nomenclaturiștilor la virtuțile liberalismului monetarist? Consolidarea privilegiilor noilor foste elite, precum și ale apropiaților lor, concomitent cu pauperizarea masivă a majorității populației; dezvoltarea unei economii de piață de talcioc, de mic comerț pentru nevoiași, pe de o parte, și a unei vaste economii bazate pe furtul „legal", cu sprijinul instituțiilor internaționale, a ceea ce odată fusese proprietatea colectivă a celuilalt, amîndouă supuse legilor diverselor mafii. La ora actuală, oricine are dreptul să dețină un pașaport și să călătorească cum crede de cuviință, însă, cu cîteva excepții, majoritatea cetățenilor (chiar și fostele elite tehnice) nu călătoresc decît pentru a sluji, în Europa de Vest, drept masă de subproletari pentru munci grele (construcții), în servicii (femei de serviciu, spălători de vase în restaurante, spălători auto, îngrijitori în căminele de bătrîni), în agricultura industrializată (culegători de căpșuni, de păstăi, de roșii, de struguri etc.). Ca să nu mai vorbim de masa de prostituate venite din Est, pe care le găsești peste tot în Europa Occidentală, dar și în Orientul Mijlociu, în Liban spre exemplu, unde, în apropierea portului din Jounié, se află o stradă de acum celebră datorită peripateticienelor sale și care se numește „Strada Românceлor". Cine oare își mai aduce aminte astăzi de țipetele din gură de șarpe lansate odinioară de corifeii drepturilor omului împotriva piedicilor puse de regimurile comuniste în calea libertății

extent than in the case of actual communism, tend to reduce all types of social relation to an economic one. We have consequently witnessed a revival of modernity in a space where its course, after a powerful impetus of classic industrialization orchestrated by the capitalism of the totalitarian state, entered a phase of stagnation, a fact that has transformed the results of this primordial impetus into an archaic form of modernity. Archaic aspects which were but mere 19th century reminiscences prolonged into the 20th century, remnants so to say of an age in which politics and its varied ideologies had still dominated or at least had controlled the manifestations of the sphere of economy. Today, despite the newly created elective systems which, as experience has revealed it, resemble a host of sad masquerades rather than the conscientious options of citizens; the image reflected by various Central and East European countries, former members of the Soviet bloc, is that of the domination of the global economic sphere, which demonstrates it day by day that these countries have not at all achieved a greater degree of autonomy than they used to have in the times of the Warsaw Pact. Only Russia, owing to its military power, its bank and financial capacity and, last but not least, to its immense reserves of fossil energy, has managed to partially preserve its sovereignty after the catastrophic experience of the Yeltsin époque.

With a disarming naivety and in a bad taste that goes far beyond kitsch, nevertheless perfectly intuitive, the new evening star pinned by Gypsies at the rooftops of their ephemeral and grotesque palaces echoes the essence[2] simultaneously incarnated in the transcendence and immanence of modernity: merchandise...

We are left with nothing else but to try and recover various elements that have lead to this representation, not at all alien to the evolution of capital according to certain methods characteristic of the politico-economic systems that used to incarnate here, in Central, North-Eastern and Eastern Europe, actual socialism.

Economic Collapse or the Loss of an Illusion

On 9 November 1989, the Berlin Wall fell. It was the first piece of a castle of cards that was going to collapse within three months and to lead, in one year and a half, to the disintegration of the Soviet Union. Who could have imagined this historical chain of events in 1986, when at the assembly of the Central Committee of the CPSU Gorbachev had launched two words meant to change the general course of things: *perestroika*, the first, had already been familiar from the Stalinist period while *glasnost*, the second, was entirely new. Not very long before this magnificent event, many analysts, not even the less significant ones, had the impression of hearing the rumbling engine of Soviet tanks ready to cross the Oder, the German plains, the Rhine to fill their reservoirs with gasoline at the gas stations in the outskirts of Paris and to maraud the supermarket shelves!

They were wrong to a fault. We have all witnessed this collapse, enthusiastic people applauding around. Nevertheless, outside the Soviet Union, the ensuing events termed as revolutions have quickly adopted modifiers which revealed an essential contradiction in terms – "peaceful" revolution in Hungary, "palace" revolution in Bulgaria, "velvet" revolution in Czechoslovakia, and a seemingly more real one in Romania which nevertheless was soon revealed by a minute analysis of the events to be a coup d'État.[3] Soon after the collapse of the communist regime in Czechoslovakia the media broadcasted in a very loud fashion an information according to which the "killing" of a student by the police during the peaceful manifestations in Prague had actually been revealed as a fake: the student in question turned out to be a secret service agent instructed to act as a victim in order to enhance the reality of the event, in order to enhance the revolutionary feel. "All in all", as Heiner Müller noted, "GDR was much rather dissolved by the State Intelligence Service, by the excessive production of state enemies than by riots. *These actually were the cherry on the cake, a media event.**"[4] No trace of

de circulație? Care dintre aceleași suflete de aur denunță la ora actuală aceste moduri de exploatare a mizeriei postcomuniste? Pe cine îngrijorează astăzi tragedia demografică, sanitară, ba chiar și aceea care amenință învățămîntul rural din fostele țări comuniste?

La doar trei ani de la prăbușirea Zidului Berlinului, la doar trei ani de la euforia primelor luni de libertate, pesimismul își întindea aripile funeste asupra Europei de Est. Fariseii liberalismului denunțau unele derive autoritare din partea majorității noilor puteri instalate de la Marea Baltică pînă la Marea Neagră: pe ici puseuri de xenofobie, pe colo manifestări rasiste, și peste tot un fenomen de „tribalism" generalizat, dar niciun moment nu s-au îngrijorat de extinderea imediată a sărăciei. Cu o emoționantă candoare „științifică", noii profeți locali ai liberalismului au continuat să prescrie „terapii de șoc" pentru industrie și agricultură, adică pentru proletariat și țărănime, știind în același timp prea bine să-și procure și să păstreze noile privilegii pe care și le arogaseră odată cu căderea vechiului regim. Astfel, thatcherismul primului-ministru federal al fostei Cehoslovacii, Václav Klaus (astăzi președinte al Cehiei) a declanșat în Slovacia o criză economică fără precedent, care a fost cauza principală a secesiunii dintre cele două țări. Terapia de șoc poloneză nu a dat decît foarte încet roadele așteptate – acel flux puternic de investiții străine atît de mult rîvnite. Or, prețul acestora a fost un șomaj cronic fără precedent și, o!, crudă ironie a istoriei, închiderea șantierelor navale de la Gdańsk, precum și concedierea în masă a muncitorilor! În România, între 1990 și 1991, nivelul de viață scăzuse deja cu 35% și apoi și-a continuat căderea liberă în mod implacabil! Astăzi, în 2006, România nu a ajuns încă la nivelul producției sale din 1989. Fără ajutor sovietic, Bulgaria s-a prăbușit într-o sărăcie demnă pe alocuri de cele mai înapoiate țări din Lumea a Treia și, din această cauză, este greu de guvernat, în pofida unei macroeconomii ce satisface în prezent criteriile FMI și ale Uniunii Europene. Nici măcar Ungaria, care fusesese pregătită, sub regimul comunist al anilor 1970 și 1980, să facă față unei anumite concurențe economice și unei societăți de consum în cadrul reformismului kádárist, n-a scăpat din vîrtejul acestei sărăciri a populației, fenomen din ce în ce mai vizibil pe măsură ce ne îndreptăm spre zona estică a țării. La ora actuală, salariile claselor de mijloc asigură cu greu minimul necesar traiului și asistăm la o adevărată cursă după înmulțirea slujbelor, pe care cei mai favorizați le acaparează cu bulimie. [...] Rata șomajului a crescut cu 20% în Ungaria, la ora actuală menținîndu-se la 10% în rîndurile populației active. Șomajul este dublat de o criză bugetară permanentă, care pune sub semnul întrebării funcționarea universităților și sistemul de sănătate. E de-ajuns o privire asupra ultimelor statistici în materie de salarii medii în Europa ca să ne dăm seama că daunele cauzate de „terapiile de șoc" s-au înmulțit în toate capitalele țărilor din fostul bloc sovietic, în timp ce deschiderea în număr sporit a cazinourilor și a altor afaceri suspecte permite efectuarea unor excelente operațiuni de reciclare a banilor murdari! Am fost puși la curent cu entuziasmul formidabil pe care majoritatea lituanienilor l-au resimțit în momentul cînd și-au votat independența. Și atunci, ce amărăciune subită i-a făcut pe aceștia să plebisciteze doi ani mai tîrziu fostul partid comunist reconvertit în partid socialist?[5] La fel ca guvernele conduse de liberali, vechii aparatcici transformați peste noapte în socialiști aplică, contrar voinței alegătorilor lor, măsurile cele mai liberale pe care li le dictează stăpînii lor: FMI, Banca Mondială, Comisia Europeană! Între timp, aceste populații au făcut cunoștință cu prețul gazului natural și al petrolului stabilite conform regulilor pieței mondiale și ale profitului privat, cu acela al

revolution in either of these cases, what happened in fact was a strategic withdrawal planned more or less by the Soviets, their vassals, in closed accordance with the US (we must remember the famous meeting in Malta between Gorbachev and Reagan), organized and manipulated depending on the social and political characteristics of each local situation while the actual aim was for the communist elite, to remain in charge of the main core of political power in order to privatize the economic wealth for their own benefit.

Exit communist power, welcome parliamentary mass democracy. *Exit* shaky collectivist economy and providential State, welcome market economy without any limits, and its State destroying national wealth and promoting an unprecedented pauperization. *Exit* Pax Sovietica, welcome civil wars, religious wars and ethnical purifications, the explosion of a huge federal, multinational and multicultural structure into micro-states void of any conscience... Some (except perhaps for committed experts) might consider that the decomposing of an empire is not a minor affair, that it may produce unexpected effects, new political dynamics and it may resurrect certain long buried expectations censored before which can overthrow many "scientifically" formulated expert previsions. Here lies the liberty of history: in the wake of becoming a tragedy and not in the tirades of moralists and pseudo-philanthropists.

What catches the eye fifteen years after the conversion of nomenclatures to the virtues of monetary liberalism? The consolidation of the privileges of the new old elite and of those in their proximity, and a simultaneous mass pauperization of the majority of the population; the development of a bazaar market economy, of small-time trade for the poor on one hand and of a vast economy based on the "legal" theft, with the support of international institutions, of that which used to be the collective property of others – and all this under the laws of various mafia groups. At present anyone can carry a passport and travel wherever they like, nevertheless, except a very few, the majority of citizens (even ex-engineers) only travel to enhance the Western European mass of under-qualified workers for heavy industry (constructions), services (maids, dishwashers in restaurants, carwash workers, social workers in asylums for old people), industrialized agriculture (picking strawberries, tomatoes, grapes, etc.). Not to mention the mass of prostitutes from the East to be found not only all over Western Europe but in the Middle East as well, in Lebanon for instance, where, North of Beyrouth, in the streets by the waterfronts of the port of Jounié, there is a street famous for its peripatetic dwellers and known as "the Romanian girls' street". Does anyone remember those desperate cries ventured by vigilant guardians of human rights against the restrictions of free circulation in communist regimes? Is there one among those benevolent souls to rise this time against these ways of exploiting the postcommunist misery? Who worries about various forms of demographic or health-care tragedy, or about the future of rural education in former communist countries today?

Three years only after the fall of the Berlin Wall, a mere three years after the euphoria of the first months of freedom, pessimism started to spread its bleak wings over Eastern Europe. The Pharisees of liberalism called attention to certain flaws of authority on the part of the powers newly established from the Baltic to the Black Sea: tiny bursts of xenophobia here, racist manifestations there, and a phenomenon of generalized "tribalism" everywhere, yet not for a moment did they examine the sudden spread of poverty. Exhibiting an impressive "scientific" candor, the new local prophets of liberalism continued to invent "shock therapies" for industry and agriculture, that is for the proletariat and for agricultural workers, quite skilled in meantime at acquiring and preserving new privileges nourished on the ruins of the fallen regime. Thus,

electricității și telefonului de asemenea, de unde deci necesitatea imperativă de a-și reduce în mod drastic nivelul de trai. În fine, încurajată implicit de Statele Unite ale Americii și de Uniunea Europeană, e favorizată tendința inexorabilă ca statele să cedeze mare parte din puterea și atribuțiile lor, mai puțin în ceea ce privește instituțiile de control asupra populației (armată, poliție, servicii de informații), un abandon ce lasă spațiu de manevră oricărui tip de șantaj orchestrat de puterile economice.
Situația s-a inversat cu totul. Odinioară, folclorul obișnuit al unui anticomunist cuprindea de cele mai multe ori descrierea blocului est-european ca o colonie a Uniunii Sovietice. Or, după moartea lui Stalin, coloniile acestea trebuie că erau destul de curioase, căci costul pe care îl plătea metropola aprovizionîndu-le cu energie la prețurile cele mai mici era mai mare decît acela al produselor finite pe care ele le aduceau metropolei. Această constatare în sine dezminte multe din aserțiunile general enunțate de adversari ignoranți, orbiți, inoculați cu un anume tip de gîndire sau stipendiați de propagandă. În momentul de față, totul este modelat de legea planetară a piețelor, care nu are nimic de mînă invizibilă și magică, ci e condusă de puterea întreprinderilor multinaționale în poziție cvasimonopolistă.

Cu bucurie, zgomot, rîsete și plînsete și sub proiectoarele tuturor televiziunilor din lume, popoarele din Est au crezut sincer că, concediindu-i pe aparatcicii comuniști, vor intra pe deplin în societatea abundenței. Nu și-au închipuit o clipă că, în același moment, ei deschideau porțile sărăciei și unei societăți bazate pe autospoliere[6] Imediat după căderea Zidului Berlinului, germanii din Est vindeau pe cîteva mărci „vechiturile“ înghesuite în podurile caselor, mobilele vechi, antichitățile unor telali olandezi care se grăbeau să le trimită în Statele Unite. După „Revoluția“ Română, anticarii austrieci și din Germania de Vest au prădat literalmente icoane și cărți rare aparținînd fie unor persoane particulare, fie anticariatelor. În Ucraina, pentru cîțiva dolari, țărani, muncitori, mici traficanți vindeau, unii icoane aparținînd familiei, alții luîndu-le din biserici. Nicio valoare tradițională, nicio formă de patrimoniu religios sau istoric nu rezistă în fața dolarului-rege și mai apoi în fața regelui euro. Astăzi, nu e deloc greu de constatat deziluzia generală care a cuprins peste tot conștiința maselor populare, ba chiar, uneori, și pe aceea a anumitor elite. Obiectivul fiecăruia se reduce mai mult la supraviețuire decît la viețuire. De la Marea Baltică la Marea Neagră, indivizii se confruntă cu situații de nesiguranță care, în prezent, sînt uneori chiar mai greu de îndurat decît înainte de 1989, căci acum nu mai există speranța unei societăți mai bune bazate pe un „adevărat umanism“. Cu toate acestea, a constata starea aceasta de lucruri nu înseamnă deloc să fii de acord cu guvernarea care a fost practicată de regimurile ținînd de comunismul real. Prezentarea fără ascunzișuri a acestei situații persistente înseamnă pur și simplu enunțarea a ceea ce înseamnă greutatea vieții de zi cu zi a celor mulți, o experiență care continuă și se accentuează începînd cu mijlocul anilor 1990, însoțită de, e drept, rezultate macroeconomice adesea satisfăcătoare conform criteriilor economice ale FMI sau ale Comisiei Europene.
În acest context, e de subliniat nu doar incapacitatea noilor puteri „democratice“ de a menține avantajele sociale reale și pozitive din perioada comunistă, ci și graba cu care au știut să se debaraseze de acestea. Astfel, încetul cu încetul, noile puteri au abandonat garanțiile sociale, medicale și de educație minimală, cu acordul diverselor parlamente, diete și adunări naționale.[7] De acum înainte și, pe zi ce trece, tot mai mult, sistemul de sănătate și educația se modelează pe ideea unei prăpastii care îi diferențiază clar și fără apel pe bogați de săraci.[8] Se înțelege astfel lipsa de credibilitate a democrației parlamentare (și a oricărei forme de consultare electorală[9], precum și succesul pozițiilor extremiste mai ales în rîndurile tinerilor cetățeni. Foarte repede, în pofida unor legi excelente uneori[10], noile sisteme politice s-au dovedit a fi niște mecanisme de susținere a carierismului economic feroce al unei elite foarte restrînse, incapabilă să asigure celor mulți un minim de bunăstare și de promovare socio-profesională. Majoritatea populației se simte din ce în ce mai neputincioasă în fața evoluției percepute ca o fatalitate fără scăpare, fără un viitor cît de cît pozitiv, în fața unui orizont care nu oferă nicio speranță, ci doar prevestește noi și noi sacrificii, ca și cum eforturile titanice la care popoarele au consimțit să se înhame odinioară pentru a construi economia socialistă după dezastrele celui de-al Doilea Război Mondial n-ar fi constituit deja un tribut îndeajuns de mare pe altarul modernizării unor țări încă extrem de arhaice în anii 1940.[11] Or, odată cu căderea comunismului și apariția comportamentelor feroce ale patronilor provenind din rîndurile diferitelor aparate birocratice și tehnice „socialiste“, înțelegem că acest sacrificiu popular de patruzeci de ani în vederea unei foarte intense modernizări contrazice toate discursurile de stat socialiste, ba chiar și pe cele ale lui Marx, Lenin, Rosa Luxemburg, Trotki: el demonstrează sec faptul că situația și rolul proletarului adevărat (nu cel visat de ideologi) nu au fost și nu vor fi niciodată un destin, ci o teribilă fatalitate.
Această dezamăgire antidemocratică arată, încă o dată, cît de mult în țările din fostul bloc sovietic democrația parlamentară este un fenomen de suprafață[12], pe care intelectualii liberali îl interpretează în mod curent ca pe un indice al unei tentații „autoritare“ la care s-ar reîntoarce popoarele acestor societăți marcate de mai multe decenii de „totalitarism“. În primul rînd, înainte de implantarea comunismului, exista deja aici tentația dictaturilor, așa cum o arată majoritatea regimurilor care au ținut în mîini destinele țărilor din Europa Centrală și de Est în perioada interbelică. Însă atitudinea actuală a acestor aceleași medii liberale rămîne, din punctul de vedere al relațiilor lor cu poporul, profund echivocă. Pe de o parte, ele pledează pentru o liberalizare a întregului sistem politic, a tot ce ține de domeniul economic, în timp ce, pe de altă parte, afirmă, în dulcele stil al tradiției Europei Centrale și de Est, că, poporul fiind incapabil să gîndească democratic, doar ei o pot face, în calitatea lor de experți și de „reprezentanți aleși“[13] (sic!) ai societății civile. Ce-i de făcut într-o astfel de situație? Să schimbăm poporul? Oare nu tocmai acesta era raționamentul comuniștilor, odinioară? Unde e deci deosebirea dacă, oricare ar fi sistemul economic, societățile Europei de Est, în singularitatea experienței lor istorice, pe vremuri aveau nevoie de autoritarismul aparatcicilor comuniști, iar acum de-acela al experților mandatați de capitalismul liberal? La fel stau lucrurile cu neopopuliștii și alți neoautohtoniști care nu fac decît să viseze, cu sau fără consimțămîntul unor fracțiuni importante ale populației, la o întoarcere la națiunea „originară“ și „pură“ care, putem ușor anticipa, ar fi preludiul unor viitoare epurări etnice și/sau religioase, pe fondul unor recompense materiale extrem de tentante. Cît despre liberali, ei se revendică de la o altă tradiție, care-și va fi avut cîndva ceasul său de glorie, dar care acum e moartă și îngropată: „Singura licărire de speranță, dacă există vreuna, pentru conservatorismul liberal maghiar, ar fi o revoluție care să constea în reînvierea propriului trecut“.[14] Cu alte cuvinte, pentru a înfrunta provocările lansate de postcomunismul ca împlinire a modernității tîrzii – care a distrus deja liberalismul politic clasic încă de la

the Thatcherism of the federal Prime Minister of Czechoslovakia, Václav Klaus (now President of the Czech Republic) produced an unprecedented economic crisis in Slovakia and led to the separation of the two states. The Polish shock therapy was extremely slow in producing the expected results – that powerful flux of those coveted foreign investments, even though the price to pay was an unusually high rate of unemployment and, alas, cruel irony of history, the closing of naval construction yards in Gdańsk and the firing of masses of workers! In Romania, between 1990 and 1991, life standard had already decreased by 35% and it never ceased degrading since. Today, in 2006, Romania still fails to reach its production-level for 1989. Without Soviet help, Bulgaria plunged into a poverty equaled only by that of the poorest countries of the Third World, and it is consequently difficult to govern despite its macro-economy in line with IMF and EU standards. Even Hungary, prepared under the communist regime of the 1970s and 1980s to meet a certain economic competition and experience a form of consumer society as a result of the Kádár reform, was taken by this whirl of massive impoverishment, a phenomenon more evident as we approach the Eastern border of the country. Present middle-class wages can hardly support a decent living while there is a genuine race going on for increasing the number of jobs to feed the bulimia of the privileged. . . . The rate of unemployment has increased by 20% in Hungary, namely the present unemployment rate among the active population is of 10%. Unemployment is paired by a permanent state budget crisis which endangers the functioning of universities and of the health care system, the welfare system inherited from the communist power. A mere glance at the last statistics on average wages in Europe will show how the damages caused by "shock therapy" have widely spread in each of the capitals of former Soviet bloc member countries, while the increasing number of casinos and controversial businesses secures excellent circumstances for money-laundering operations! We have acknowledged the extraordinary enthusiasm of the Lithuanian people on voting in favor of their independence. Then, what sort of bitterness could have cajoled them two years later into plebiscitating the former communist party converted into socialist?[5] Following the practice of liberal governments, the old apparatchiks turned into "socialists" overnight implement, against the will of their people, the most liberal measures that their masters, the IMF, the World Bank and the European Commission dictate! These peoples in meantime have been acquainted with natural gas and petroleum prices set according to global market and private profit rules, with similar prices for electric energy and telecommunication – facts that have unavoidably led to the necessity of drastically reducing their life standard. Finally, encouraged by the United States and by the European Union, these states give up the greater part of their power and attributions but not the institutions of control over the population (army, police, intelligence services), which leads to an abandonment that falls victim to any kind of blackmail orchestrated by the greater economic powers.
The situation has turned totally inside out. In the past, the anti-communist folklore most often consisted of a description of the East European block as colonized by the Soviet Union. However, after Stalin's death the situation with these colonies was rather strange, because the costs the USSR had to pay by providing energy at the lowest prices was a lot higher than the finite products the colonies provided in exchange. This fact itself is enough to disarm the majority of general statements issued by ignorant enemies, blinded, inoculated or supported by propaganda. Today things are molded by the global rules of the market, rules implemented not by an invisible, magic hand but by powerful multinational enterprises in quasi-monopole position.

Joyfully, noisily laughing and crying on the monitors of all the television sets in the world, the peoples of the East had sincerely believed that by firing their communist apparatchiks they would fully enter an affluent society. Not for a moment did it occur to them that they were in meantime opening the gates of poverty and of a society based on preying.[6] Closely after the fall of the Berlin Wall the Eastern Germans were selling out the "old rubbish" crammed in their attics, their precious furniture and antiques for a mere few Deutschmarks to Dutch merchants who were quick to send the goods to the United States. After the Romanian "revolution", Austrian and West German antiquarians have literally squandered icons and old books coming from Romanian private persons or antiquity stores. In the Ukraine, peasants, workers, small-time merchants were selling icons belonging to their family or taken from various churches for as much as a few dollars. No traditional value, no form of religious or historical patrimony can face king dollar and later king euro.
It is not difficult today to see the general disillusion emerging in the consciences of the people and even of some of the elite. Instead of leading one's life, survival has become the objective these days. From the Baltic to the Black Sea, individuals have to face situations of insecurity most often harder to endure than they used to be before 1989, because the hope of a better society based on a sort of "true humanism" is gone for good. Nonetheless the record of these facts does not mean we approve any of the forms of government employed by the regimes relying on actual communism. Our thorough presentation of the prevailing situation is simply a stipulation of what everyday life means to the great number of those who continue and reinforce the milieu of the nineties with – it must be admitted – macroeconomic results most often complying with IMF and EC economic criteria.
Thus not only do we need to emphasize the incapacity of the new "democratic" powers in maintaining the real and positive social benefits of communist times but we have to point to the haste with which they could somehow leave all that behind. Bit by bit, with the agreement of various parliaments, councils and national assemblies, these new powers have abandoned social, health-care and minimal educational warranties.[7] From now on, more and more by the day, the health-care and educational systems are modeled along the idea of a cleavage definitely and irreversibly differentiating the rich from the poor.[8] This explains the sudden mistrust in parliamentary democracy (or in any form of electoral consultation[9]) and the appeal, especially among the young, of extremist positions. With a rapid pace, despite otherwise excellent legal provisions[10], the new political systems have turned out to be mere mechanisms of support for the vigorous economic careerism of a very thin elite, incapable of providing the masses with an average welfare level and with a minimal degree of socio-professional promotion. The majority of the population feels increasingly helpless in the face of evolution conceived as definitely fatal, without a grain of positive promise, confronting a completely hopeless horizon that holds nothing but new sacrifice over sacrifice, as if the titanic effort these peoples have agreed to undertake in the past for the sake of constructing a socialist economy after the Second World War had been less that enough for an offering on the altar of modernization for certain countries in a rather archaic state as late as the 1940s.[11] However, with the collapse of communism and the development of vigorous behavior on the part of magnates coming from the lines of various bureaucratic and technical "socialist" apparatuses, we understand that this entire popular sacrifice of forty years apparently consecrated to an intense process of modernization defies all the dis-courses of the socialist state, even those by Marx, Lenin, Rosa Luxemburg, Trotsky: it demonstrates instead how the situation and the role of the genuine proletariat (and not of the one ideologists have dreamed of) have always been and will ever be not a destiny but a terrible form of fatality.

începuturile secolului al XX-lea –, Gáspár Miklós Tamás, în perioada sa liberală din anii 1990[15], și toți ceilalți liberali nu au găsit nimic altceva de oferit concetățenilor lor decît niște idei epuizate, care și-au trăit traiul. Cît de ciudată această sugestie de „înviere a trecutului" pentru un apărător al filosofiei politice a Secolului Luminilor! Reabilitarea unor sisteme politice perimate e apanajul raționamentului conceptual și empiric al gîndirii conservatoare, ce vizează restaurarea legitimităților întemeiate pe credință și revelație, pe puteri garantate divin sau pe o epocă în care politicul domina încă economicul prin forța și aura sa. Astfel, înțelegem de ce discursurile lor sînt din ce în ce mai puțin ascultate, atît de puțin, încît mare parte dintre ei înclină la ora actuală spre o democrație formală, procedurală, redusă deseori la o vorbărie monotonă, a cărei finalitate ar fi un soi de dictatură politică îngăduitoare (putîndu-se înăspri cînd e cazul, dacă, din întîmplare, statul decretează stare de urgență) și un liberalism economic dur, conform unui model ideal care nu s-ar deosebi prea mult de situația din Chile pe vremea generalului Pinochet: model pe care Uniunea Europeană nu îl respinge a priori, atîta timp cît libertatea schimburilor economice e garantată și cît respectarea formală a statului de drept nu este încălcată.[16]

O istorie puțin cunoscută: avatarurile Occidentului

Nu doar că bunăstarea se lasă așteptată; în același timp, și societatea abundenței se îndepărtează și doar o mînă de privilegiați se bucură de deliciile acesteia. În 2003, în România, cele trei sute de persoane cele mai bogate reuneau împreună valoarea a aproximativ 30% din PIB-ul țării, iar bunurile personale ale întreprinzătorilor le depășeau cu mult pe cele ale întreprinzătorilor de mărime comparabilă din Republica Cehă și din Ungaria, țări în care nivelul mediu de trai al populației este mai ridicat.[17] E ușor de constatat: cu cît organizarea socio-economică a unei țări se apropie de aceea din Lumea a Treia, cu atît contrastul dintre săraci și bogați este mai puternic.[18] În rîndurile populației, cu cît Occidentul pare să se dezică de promisiunile sale de abundență și, mai cu seamă, cu cît Vestul permite ca ajutorul său să fie deturnat spre mîinile numeroșilor escroci ai privatizării (miniștri, înalți funcționari, șefi de servicii ai diverselor ministere și ai agențiilor lor regionale, directori de bănci, de fabrici, magistrați, polițiști, militari etc.)[19], cu atît el devine ținta unor sentimente ambigue, în care se regăsesc atît ura, cît și fascinația, resentimentul și atracția, repulsia și vraja. De aceea, trebuie să ne punem întrebări asupra motivelor care fac ca Occidentul să dorească integrarea în UE a unor țări care suportă cu mari dificultăți exigențele Uniunii sau care nu vor putea să le suporte decît cu prețul unei catastrofe socio-economice, ale cărei efecte negative, atît asupra țărilor în cauză, cît și asupra Uniunii, sînt imposibil de anticipat.[20] N-ar fi fost oare mai rațional, dar și mai uman să se aștepte o aliniere mai lentă și mai controlată a acestor țări, pentru a se putea stăpîni efectele sociale ale transformărilor drastice pe care le implică o asemenea integrare? În loc de aceasta, un singur scop pare să intereseze țările occidentale și instituțiile bruxelleze: acela de a permite întreprinderilor multinaționale să își aproprieze principalele bogății industriale și naturale ale acestor țări. Acesta e, într-adevăr, unul dintre punctele de intense tensiuni economice între UE, Statele Unite, Japonia, Rusia, care implică cîteodată și cele două țări în curs de dezvoltare accelerată, China și India.

Să ne întoarcem un pic pe firul istoriei ce poate lumina prezentul. Încă de la sfîrșitul epocii staliniste, populațiile țărilor din Est s-au hrănit multă vreme cu iluzii asupra modului de dezvoltare al economiilor și al societăților occidentale. Realismului socialist, care era totuși destul de idealist, și eșecurilor sale reale, mulți îi contrapuneau realismul idealist al capitalismului ilustrat în filmele și serialele nord-americane, despre al căror efect asupra imaginarului popular am tratat deja pe larg [în altă parte]. Aceste imagini au fost deopotrivă întreținute atît de posturile de radio (*Vocea Americii*, *Radio Europa Liberă*, *Radio Liberty*), cît și de emigranții care reușiseră în viață în Occident. În schimb, niciodată n-au fost prezentate adevăratele motive care au făcut ca Occidentul să exceleze într-o dezvoltare tehnică și economică fără seamăn în istoria umanității, decît în variantele extrem de simplificate, ba chiar puerile, ale propagandei comuniste. Cu toate acestea, încă de la sfîrșitul epocii staliniste, de la revoltele din Germania de Est, din Polonia și din Ungaria, în pofida unor victorii obținute în cucerirea spațiului, în anumite domenii științifice și în pofida unei nete îmbunătățiri a nivelului de trai, mulți cetățeni din fostul bloc comunist nu mai aveau încredere în capacitatea sistemului comunist de a moderniza societatea și de a le asigura un nivel de viață în continuă creștere.[21]

Nimeni nu îndrăznea, așadar, să ia în considerare faptul că, după Primul Război Mondial și încă și mai mult după următorul, Statele Unite ale Americii se lansaseră, grație unei îmbogățiri nemaipomenite, într-o campanie de cucerire a lumii. Efectele războaielor care au însîngerat Europa, au îngropat-o în datorii și au acoperit-o de ruine între 1912 și 1921 au înmulțit în același timp statele-națiuni, care, la rîndul lor, își epuizau energiile în conflicte deșarte, în timp ce puterea de peste Atlantic, în niciun fel atinsă pe teritoriul ei, obținea, mulțumită industriei militare, mijloacele unei dezvoltări fără pereche. În ciuda sau poate din cauza crizei din 1929, Statele Unite au reușit să acumuleze o cantitate excepțională de bogății, care au generat o putere financiară și tehnico-militară de neegalat și care, după 1945, le-a permis să exercite o dominație cvasiplanetară, grație unei curse pentru modernitatea tehnică și unei curse a înarmării ale căror reguli și ritm erau impuse de America. Această cursă nesfîrșită pentru modernitatea tehnică face ca Războiul Rece să poată fi privit ca o continuare a celui de-al Doilea Război Mondial, de data aceasta îndreptat împotriva Uniunii Sovietice. Astfel, Statele Unite au oferit o mană cerească aliaților lor din Europa de Vest (planul Marshall), cu condiția ca ei să pună capăt geopoliticii lor teritoriale moștenite din secolul al XIX-lea, să-și abandoneze imperiile coloniale și pretențiile imperiale în lume și să-și sacrifice identitatea culturală în beneficiul unei americanizări începute deja în 1918 și care, încă de la sfîrșitul anilor 1940, devenise din ce în ce mai plenară. Șomaj zero, garanții sociale și medicale consimțite de patronat și statul-providență[22], diverse ramuri industriale în expansiune fulgerătoare, inovații tehnologice inimaginabile cu doar cîțiva ani înainte și rapid transformate în bunuri de consum de masă, creștere înzecită a industriei timpului liber, toate acestea au dus la o adevărată explozie a producției și la bulversarea piramidei socioprofesionale de la începutul modernității, printr-o reducere drastică a țărănimii și a proletariatului tradițional (în parte înlocuit de muncitori emigranți), în beneficiul sectorului terțiar extrem de dezvoltat, axat pe noile tehnologii ale informației și pe servicii.

Consecința a fost, desigur, o îmbogățire generală a Occidentului, dar și încarcerarea cetățenilor într-o logică a poftei niciodată satisfăcute de un sistem de credite de consum, cu atît mai nesănătos cu cît el întărea alienarea seculară a muncii productive, prin speranța tot mai exacerbată de a consuma din ce în ce mai mult. Chiar și burghezia protestantă și-a abandonat austeritatea în beneficiul unui consumism ostentativ. Mutație a moravurilor, a gus-

This anti-democratic disappointment reveals once more how in the former member countries of the Soviet bloc parliamentary democracy is mostly a surface phenomenon[12], which liberal intellectuals continuously interpret as the sign of an "authoritative" temptation to which these peoples marked by several decades of "totalitarianism" would surely return to. First of all, the temptation of dictatorship had already been present in this area before the implantation of communism; one only needs to consider the majority of the regimes that governed the destinies of Central and Eastern European countries between the two World Wars to admit that. Nevertheless the present attitude of the very same liberal milieus remains, from the point of view of their relationship with the people, deeply equivocal. On one hand they are pleading for the complete liberalization of the political and economic spheres, while on the other hand they assert, in the sweet style of Central and Eastern European tradition, that, the people being unprepared to adopt a democratic way of thinking, they, as experts and "self-proclaimed representatives"[13] (sic!) of civil society are the only ones entitled to do that. What is to be done in such a situation? One should change the people? Is this any different from the reasoning of the late communists? What exactly is the difference if, irrespective of the actual economic system, given the singularity of their historical experiences, the societies of Eastern Europe needed the authoritative rule of the communist apparatchiks in the past and now they need the rule of experts mandated by liberal capitalism? Things are not much different with neo-populists and neo-autochthons either, as they are in fact dreaming, with or without the consent of an important fraction of the people, of a return to the "original" and "pure" nation, which, it is easy to anticipate, acts as a prelude to a future ethnical and/or religious purification staged against surprisingly profitable material rewards. As for the liberals, they are still relying on a tradition that has consumed its golden moments and is definitely defunct: "The only glimmer of hope, if there existed one, for Hungarian liberal conservatives were a revolution consisting in the resurrection of their very past."[14] In other words, in order to face the challenges of postcommunism as an ending of late modernity – which have, from the beginning of the twentieth century, already destroyed classical political liberalism – Gáspár Miklós Tamás, in his liberal period in the 1990s[15], and all the other liberals have found nothing better to offer their fellow citizens than a few dated ideas exhausted to a refuse. How strange this suggestion for a "resurrection of the past" on the part of one of the representatives of political philosophy in the Age of Enlightenment. The rehabilitation of certain political systems of the past is the conceptual and empirical argument of conservative thought and it pursues the restoration of legitimacy founded on faith and revelation, on power granted by divinity or on an age when, owing to its aura and force, the political sphere still managed to dominate the economic one. Finally we come to understand why their discourses have a steadily decreasing appeal, to the extent when their majority is by now ready to accept a formal, procedural democracy, often reduced to a monotone discourse, heading towards a kind of easy political dictatorship (which can get restrictive if, for instance, by chance, the State declares a state of emergency) and towards a tough economic liberalism tailored to an ideal model not very much different from the one implemented in Chile under Pinochet: a model which the EU does not a priori reject as long as it safeguards liberal economic exchange and formally affirms the sovereignty of the state of law.[16]

An Unknown History: the Avatars of the West

Wellbeing still lingers in the distance while welfare society escapes further and further away so that only a few privileged persons are able to taste its sweets. In 2003 the 300 richest persons in Romania represented approximately some 30% of GDP while the private properties of entrepreneurs surpassed by far those of similar entrepreneurs in Hungary or the Czech Republic, countries with a higher average welfare level of the population.[17] It is quite clear: the closer the socio-economic organization of a country gets to that of Third-World states, the greater the contrast between the rich and the poor in that country.[18] As for the population, the more the Occident seems to deny its promises of abundance and the more the West allows its support to get in the hands of the numberless opportunists of privatization (ministers, state officers, service managers of various ministries and of their regional agencies, bank executives, factory executives, judges and prosecutors, policemen, military, etc.)[19], the easier it turns into the target of certain ambiguous feelings of mixed hate and fascination, regret and attraction, repulsion and enchantment. This is why we must inquire into the motives at the origins of the Western wish to integrate into the EU certain countries that face great difficulties in complying with EU requirements or that will only comply at the costs of a socio-economic catastrophe the negative effects of which upon the countries in question and upon the Union itself are impossible to anticipate.[20] Would it not have been much more rational and much more humane as well to expect a far slower and better controlled accession of these countries, for the sake of monitoring the social effects of the drastic transformations such integration implies? Instead, Western countries and Brussels institutions seem solely to be interested in allowing multinational enterprises to get hold of the main industrial and natural wealth of these countries. This is one of the matters of intense economic tension generated between the EU, the US, Japan, Russia and which sometimes concerns the two rapidly developing countries, China and India.

Let us travel backwards in history for a while for the sake of a clearer image over the present situation. Since the end of the Stalinist epoch, the population in Eastern countries have for a long time fed on illusions related to the way western economies and societies developed. In the corner opposite socialist realism, which held a rather idealistic view, and opposite its real failures, many individuals met the idealistic realism of capitalism as illustrated in North-American motion pictures and series, with an effect upon the popular imagination on which I have already delivered at length. These images have been widely supported by radio stations *(Voice of America, Free Europe Radio, Radio Liberty)* and by emigrants who have made it in the West.

On the other hand, the real motives behind the Western success, unprecedented in human history before, in the field of technical and economic development, have never been explained, except for in extremely simplistic variants by the communist propaganda. All these provided, since the end of the Stalinist epoch, since the revolts in Eastern Germany, in Poland and in Hungary, despite certain victories in spatial exploring, in certain scientific areas and despite a sensible improvement of living conditions, many citizens in the former communist bloc have lost their faith in the capacity of the communist system to modernize society and to secure a continuously increasing level of welfare.[21]

Consequently nobody dared believe that after the World War I and after the second even so, owing to a marvelous accumulation of wealth, the United States of America would launch a campaign of conquering the world.

The effects of the wars that have soaked Europe in blood, have buried her in debts and turned her into ruin between 1912 and 1921, have at the same time increased the number of nation-states which at their turn were consuming their energy away in vain conflicts while the Transatlantic power, never touched in its territorial integrity, was producing, owing to its military industry, the tools of a matchless development. Despite or because of the 1929 crisis, the United States have managed to gather an exceptional quantity of wealth that generated an unequalled financial and technical-military power which, after 1945, allowed them to exercise a quasi-planetary domination based on a race for technical modernity and on a race in armament the rules and

turilor, a obiceiurilor alimentare; sfîrșit al vechilor tradiții locale, mercantilism generalizat al culturii (care merge mînă în mînă cu hiperdezvoltarea muzeelor de toate felurile), turism de masă, chiar și pentru vîrsta a treia, dezvoltare a „industriei timpului liber"; pe scurt, o mișcare a unor mutații de economie politică prin care toate activitățile omenești sînt transformate în marfă – toate acestea au făcut din Occident parusia modernității împlinite în dinamismul mondializării totale a activităților sale economice, sociale și culturale.

Abundența aceasta a avut totuși o contraparte de nenorociri și catastrofe, pe care propagandiștii le-au ascuns cu grijă: întorsăturile nefericite legate de modalitățile decolonizării. Speranțele puse de mișcările de stînga din Europa și Statele Unite în decolonizare ocultau, în virtutea unei naive ideologii progresiste, procesele de integrare economică din ce în ce mai intensă în cadrul pieței mondiale. Noile state recent colonizate, foarte fragile din punct de vedere politic și cu totul nepregătite din punct de vedere economic, se regăseau constrînse să se supună modului de dezvoltare gîndit și organizat de FMI și Banca Mondială cu scopul unic de a satisface interesele exclusive ale Occidentului: ruinare a dualității policultură-creșterea animalelor, dezvoltare masivă a monoculturilor destinate exportului și, prin urmare, crearea datoriei externe, ale cărei dobînzi întreține *ad vitam aeternam* o rentă de conjunctură – înscrisă deja în situația de pornire. Astfel, după era colonială se deschidea calea unei evoluții spre o Lume a Treia de tip neocolonial, purtînd în sînul ei ravagii economice, ecologice, sociale și culturale[23], o colosală dezrădăcinare a indivizilor, o emigrare mereu sporită spre „paradisul occidental", mai întîi supusă dictatului negustorilor de mînă de lucru ieftină pentru industria occidentală în plină expansiune (1960–1980), iar apoi constituită din clandestini din toate țările Lumii a Treia, împinși de la spate de o mizerie crescîndă și ale căror cadavre sînt găsite pe plajele Siciliei, Pugliei, sudului Spaniei și Maltei. În felul acesta s-a desfășurat o urbanizare fără precedent, care, cu timpul, urma să creeze zone de mare sărăcie, atît în uriașele metropole[24] tropicale, cît și în inima orașelor occidentale cele mai bogate, odată ce recesiunea și șomajul au devenit instrumentele prin care se administra noul ritm al dezvoltării, noua ordine economică organizată de armata „terapeuților de șoc" în slujba patronilor lor. Asta a fost, pe scurt, ce s-a întîmplat după cel de-al Doilea Război Mondial, de-a lungul celor „treizeci de ani glorioși". Mai apoi, oamenii cinstiți și-au dat seama că se hrăniseră cu multe iluzii de eliberare, a căror imposibilitate de a se realiza s-a dovedit odată cu trecerea timpului cu toată forța. Astăzi, luptele altermondialiste, în pofida zgomotului pe care îl fac în mass-media, se dovedesc a fi cu totul incapabile să se opună în mod real devastării planetei de către toate statele și toate popoarele avide de dezvoltare… Și, chiar așa, de ce ar trebui să împiedicăm țările foste colonii să se dezvolte la rîndul lor? În numele căror criterii etice am putea să le interzicem ceea ce noi, occidentalii, facem de mai bine de două secole, utilizînd multe din bogățiile lor? Chinezii, indienii, indonezienii, brazilienii, iranienii, pakistanezii vor să fie stăpînii propriului viitor, să devină niște mari puteri și sînt convinși de vocația lor pentru aceasta. Or, popoarele care se ațin în esența modernității sînt mînate de dorința de putere, care nu se poate incarna decît în dezvoltarea științei și tehnicii, a industrializării masive și generale, a forței militare, ceea ce la vremea sa Ernst Jünger a definit ca *Die total Mobilmachung*, mobilizarea totală generală.

rhythm of which were all established by America. From the angle of this endless race for technical modernity the Cold War appears as a sequel to the World War II, this time directed against the Soviet Union. The United States have thus offered a heavenly gift (the Marshall Plan) to their Western European allies, with the condition that they put and end to their 19th century territorial geo-policy, they abandoned their colonies and their imperial ambitions and sacrificed their cultural identity in exchange of an Americanization begun as early as 1918 and which, since the end of the 1940s, has acquired global dimensions. No unemployment, social and medical security provided by employers and by the providential State[22], various branches of industry in boosting expansion, technological innovations unimaginable a few years before and rapidly turned into mass consumer goods, a spectacular growth of the leisure industry, all these have lead to a genuine explosion in production and to the confusion of the socio-professional pyramid of early modernity through a drastic reduction of traditional peasantry and proletariat (partly replaced by immigrant workers) and for the benefit of a hyper developed third sector axed on the new information technologies and services. The obvious outcome was a general enrichment of the West but also the incarceration of citizens into a certain logic of wishful thinking never satisfied by an unhealthy consumer credit system that contributes to the secular alienation between productive work and the increasingly exaggerated hope of obtaining more and more. Even the members of the protestant middle-class have abandoned their austerity for the sake of an obsessive consumerism. The mutation of attitudes, of tastes, of culinary habits; the end of local traditions, a generalized cultural mercantilism (that goes hand in hand with the overdevelopment of all types of museums), mass tourism even for the third age, the development of "leisure industry"; in short a dynamics of mutations in economic policy that transforms all human activities in consumer goods – all these have turned the West into the very incarnation of modernity crowned by the dynamism of the total globalization of economic, social and cultural activity. The reverse of this abundance was a series of misfortunes and misery related to the methods of decolonization, that propagandists had nevertheless carefully veiled. The hopes of the European and North American leftist movements in decolonization have occulted – based on a naïve evolutionary ideology – the increasingly intense process of economic integration of the global market. The recently decolonized new states, politically extremely fragile and economically utterly unprepared, were forced to obey the development methods conceived and organized by the IMF and the World Bank for the sole reason of satisfying the exclusive interests of the West: ruining polycultures and animal breeding, massive development of monocultures for export, implicitly the creation of debts, the interests of which would support *ad vitam aeternam* an already anticipated circumstantial rent. Thus, following the colonial age, the road towards the neocolonial globalization of the Third World opened, but it was flanked by economic, ecologic, social and cultural ravage[23], by a gigantic process of alienation, flood-like emigration towards a "western paradise" at first orchestrated by merchants of cheap work force for the rapidly expanding western industry (1960-1980), then constituted by individuals from all the countries of the Third World, constrained by a growing misery, and whose dead bodies would accost on the beaches of Sicily, of Apulia, the south of Spain and Malta. This way an unprecedented urbanization developed that was going to produce great areas of poverty in giant tropical metropolises[24] and in the heart of the most prosperous western cities as soon as recession and unemployment became de instruments of administration for the new rhythm of evolution, for the new economic order organized by the army of "shock therapists" serving their masters. This is in short what happened after the Second World War, during the "thirty glorious years". Further on the honest had realized they had been feeding on illusions related to liberation that, as time went by, turned out to be impossible to realize. Today, the alter-globalization battles, despite the media noise they provoke, seem to be totally incapable to actually obstruct the devastation of the planet by all states and peoples thirsty of development... But seriously, why on earth should we obstruct ex-colonial countries in their march towards development? In the name of what kind of ethical criteria could we forbid them to do things that us, Westerners, have been doing for more than two centuries, employing a good part of their wealth? The Chinese, Indians, Indonesians, Brazilians, Iranians, Pakistanis want to be the masters of their own future, to become great powers and they are convinced they have the potential. While the peoples wanting to appear in the core of modernity are proud of their thirst for power that can only incarnate in the deployment of technology and science, of massive and general industrialization, of military power, elements Ernst Jünger had once defined as amounting to *Die total Mobilmachung,* to total general mobilization.



Pentru Occident și capitalismul său, un nou început se anunța în anii 1970, odată cu sosirea a ceea ce specialiștii numesc a treia revoluție industrială, adică sfîrșitul capitalismului industrial clasic, în momentul în care accelerarea inovațiilor tehnico-științifice, teleinformatica, nanotehnologiile, ubicuitatea comunicării (timpul real al informațiilor, al sportului, al războaielor, al oricărui eveniment de scară planetară) și a finanțelor (toate piețele bursiere sînt în contact douăzeci și patru de ore din douăzeci și patru) au nevoie de un capitalism financiar care să domine toate activitățile umane. În cursa inovației, care este în același timp o cursă a profitului celui mai rapid, investițiile necesare devin din ce în ce mai colosale, astfel că enormitatea masei monetare private puse în joc antrenează o logică imanentă, aceea a unui *turnover* al capitalului din ce în ce mai accelerat.[25] În 1971, Statele Unite au terminat cu etalonul aur și au impus propria monedă ca referință în schimburile internaționale, ceea ce le-a plasat pe cea mai avantajoasă poziție economică: au devenit în același timp judecători și parte implicată în economia planetară. În ritmul restructurărilor și al concentrărilor de multinaționale, al valsului de *joint bonds* și de *edge bonds*, al falimentelor punînd în joc mase financiare enorme, al sumelor din ce în ce mai colosale consacrate înarmării, neoliberalii reușesc să impună dereglementări care sporesc și mai mult captarea de capitaluri înspre Occident (mai ales înspre Statele Unite), ceea ce, printr-un efect pervers, antrenează pe termen mediu o lentă dezindustrializare a Statelor Unite și o îndatorare fără egal (în 1999, datoria se ridica la 4.000 de miliarde de dolari), precum și o pauperizare crescîndă a cetățenilor care lucrează în activitățile „arhaice" din industrie… Șocurile petroliere, prin care Statele Unite credeau că vor fragiliza Europa Occidentală, nu au avut efectele scontate, dar, în schimb, au crescut masa capitalurilor private care încearcă să se investească în operațiunile financiare cele mai rentabile pe termen scurt. Mai rău, această masă monetară s-a sporit cu cea acumulată din traficul de arme și de narcotice – mărimea ei este evaluată de anumiți economiști ca fiind superioară bugetelor unor țări precum Grecia sau Portugalia – și alimentează speculații cărora multe dintre statele cu putere politică slăbită nu le pot face față și pe care, grație monedei sale unice, Uniunea Europeană încearcă să le oprească, dar cu mari dificultăți, în absența unei puteri politico-militare comune.

În plus față de efectele direct funeste ale dominației depline a pieței financiare asupra aparatului industrial și de contribuția sa la alterarea țesutului social, chiar funcționarea statelor este atinsă în această stare de fapt. În Occident, pe măsură ce politica oferită popoarelor devine un subiect mediatic și sfîrșește prin a se confunda cu un spectacol de varietăți, pe măsură ce scandalurile politico-financiare se manifestă în toată amploarea lor, se observă apariția unor relații din ce în ce mai strînse între clasa politică și puterile financiare mai mult sau mai puțin oculte și anonime. Complicitățile dintre grupările mafiote și oamenii politici (în Vest, Italia a fost o prefigurare perfectă a acestui viitor) explicitează faptul că profitul cu orice „preț" se afirmă ca singura adevărată valoare „etică", antrenînd după sine o corupție fără limite. Risipa frauduloasă în gestiune, nepriceperea generată de omnipotența puterilor financiare antrenează țările occidentale în situații pe care le credeam rezervate fie țărilor comuniste, fie republicilor bananiere. Spre exemplu, pentru a aminti cîteva dintre cele mai cunoscute, falimentul băncii Crédit Lyonnais în Franța la mijlocul anilor 1990, cel al lui Enron în Statele Unite în 2001 sau cazul fondurilor de stat acordate de administrația G.W. Bush companiilor aeriene private. Însă în Vest popoarele par a fi bine dresate: capitalismul le-a învățat că pri-

For the West and its capitalism a new beginning surfaced in the seventies with the arrival of what experts term the third industrial revolution, namely the end of classical industrial capitalism, when the acceleration of technical and scientific innovations, IT, telematics, nanotechnologies, the ubiquity of communication (the real time of information, sports, wars and any event of global scale) and of finances (all stock markets being connected twenty four hours a day) require a financial capitalism in charge of all forms of human activity. In the race for innovation which is also a race for the fastest benefit, the necessary investments become increasingly gigantic, consequently the enormous weight of the monetary amount at stake triggers an immanent logic of increasingly accelerated turnover of capital.[25] In 1971 the United States had obliterated the gold standard and has imposed their own currency as reference in international exchange, which secured them the best economic position possible: they have simultaneously become judges of and participants at global economy. In the rhythm of restructuring and concentrating multinational enterprises, in the waltz of *joint bonds* and *edge bonds,* of bankruptcies involving enormous financial amounts, of increasingly impressive sums consecrated to armament, the neoliberals manage to obtain concessions through which capital simply flows eastward (especially towards the United States) which, in a rather perverted manner, triggers a middle-term, slow deindustrialization of the United States paired by a matchless indebtedness (in 1999 the debt had reached 4.000 billion dollars), and an increasing pauperization of individuals employed in "ancient" industrial activity... The petrol shocks by which the US thought they would strike Western Europe have failed to live up to the expectations, nevertheless they have increased the amount of private capital oriented towards investments in financial operations producing impressive short-term profit. Even worse, this monetary accumulation attracts today the amount accumulated from traffic in weapons and narcotics – the size of which, according to the evaluation of certain economists, exceeds the budget of countries like Greece or Portugal – and it fuels speculations far beyond the capacities of most of the states with feeble political power, speculations that the EU tries hard to obstruct by means of its unique currency, while the lack of a common political and military power makes this endeavor increasingly difficult.

Beyond producing the above listed somber effects, this domination of the financial market over the industrial apparatus and its contribution to the change of the social fabric even affects the functioning of states. In the West, as politics served to the masses becomes a media subject and ends up being mistaken for a variety show, as politico-financial scandals unfold in their full splendor, each day witnesses the apparition of tight relationships woven between members of the political class and certain financial powers, more or

vatizarea profiturilor și naționalizarea pierderilor constituie regimul „normal“, ce mai, modul „natural“ al unei sănătoase gestiuni economice în cadrul democrației liberale de masă!

În momentul căderii regimurilor comuniste, Occidentul, în pofida euforiei burselor, intrase deja într-o stare de criză profundă, pe care prăbușirea valorilor începută înaintea atentatelor din septembrie 2001 în Statele Unite (mai ales a valorilor legate de noile tehnologii, „bula tehnologică“) a scos-o la lumina zilei. Criză economică și financiară pentru niște țări roase de un război comercial pe care nu mai reușesc să îl domolească, așa cum o arată și contenciosul de nerezolvat dintre Statele Unite, Japonia și Uniunea Europeană, odinioară negociat în cadrul acordului GATT, astăzi în cadrul AMI [Acordul Multilateral privitor la Investiții] și OMC, și care se traduce prin lupte de ariergardă între agricultorii din Europa Occidentală (și în curînd cei din fostele țări comuniste) sau prin voința ridicolă de a afișa o excepție culturală, pledată și apărată de Franța. Criză și la nivelul sistemului politic, marcată de o neîncredere crescîndă a cetățenilor față de democrațiile parlamentare, precum și lipsa de pertinență din ce în ce mai accentuată a distincției – moștenire a Revoluției Franceze – între stînga și dreapta; criză de încredere a popoarelor în capacitatea pe care ar avea-o aceleași democrații de a perpetua la infinit dezvoltarea bunăstării, care face să apară ici și colo partide politice mai mult sau mai puțin xenofobe: Frontul Național în Franța, Liga „padaniană“ în Italia de Nord, mișcarea lui Ross Perot în Statele Unite, partidele populiste (austriac, norvegian sau elvețian) etc. Confuzie generală în politica externă, unde definiția tradițională de prieten și inamic a lăsat locul unui moralism de foileton sentimental și emoțional orchestrat de mass-media la dispoziția ordinelor de sus[26], ceea ce, evident, le permite statelor celor mai puternice ca, sub acoperire de ONG-uri „umanitare“, de asociații pentru drepturile omului, să își impună voința politică de putere, propagînd astfel spectacolul grotesc al unei caritați prefăcute. Dar, mai mult, și poate semn al unei crize și mai profunde, trebuie subliniată criza simbolicului, provocată de dispariția oricărui reper istoric de identificare colectivă și individuală în beneficiul sportului-spectacol-marfă, al modelor, al unui continuu du-te-vino între culturi. De-acum înainte, fiecare dintre noi trebuie să se supună dominației efemerului, a pseudoindividualismului generat de mimetismul uniformității generalizate, fiecare dintre noi fiind deja în vizorul unui anumit tip de publicitate, fiecare fiind prins în mrejele unui prezent continuu cu aserțiuni contradictorii și întru totul derutante: azi trebuie să faci una, mîine alta, fără o altă logică, în ultimă instanță, decît aceea de a cumpăra, și deci a profitului comercianților. Cînd sîntem ataraxici *[zen]*, cînd ne arătăm fesierii cu stil – stil Gucci, Dolce & Gabana, John Galliano –, altă dată sîntem gotici, rock, pop, rap etc. *ad nauseam*. Or, această criză cu forme multiple apare acum în plină zi, căci, din moment ce dușmanul comunist a dispărut, Occidentul-rege se regăsește gol dinaintea propriei imagini[27], arătîndu-și brutalitatea socială. Însă el se regăsește și în fața unei Europe de Est care așteaptă totul de la el, în timp ce populațiile occidentale, obișnuite cu binele și nedorind să renunțe la nimic, manifestă pe de o parte o nerăbdare consumeristă din ce în ce mai puțin controlabilă și, pe de alta, o pasivitate politică ce favorizează noile forme de exploatare. Situații contradictorii de care profită din plin Statele Unite, care favorizează intrarea țărilor europene din fostul bloc comunist în Uniunea Europeană (a Turciei de asemenea), pentru ca, pe de o parte, s-o facă să plătească costul integrării lor în NATO, pe de altă parte să blocheze toate tentativele țintind la crearea unei puteri militare autonome în Europa, ceea ce înseamnă blocarea condițiilor minimale pentru ca ea să devină o putere politică.[28]
Războiul economic dintre cele mai puternice țări industrializate e dezlănțuit, cu atît mai mult cu cît Statele Unite vor să mențină cu orice preț, în plus față de avansul lor tehnologic, un nivel de trai pe care producția lor globală de bogății industriale (PIB) nu îl mai justifică la ora actuală: în 1946, ele produceau 50% din bunurile industriale ale planetei, azi produc mai puțin de 25%. În 1991, Statele Unite conduceau cruciada occidentală împotriva Irakului, însă nu erau în stare să achite nota de plată, spre deosebire de războiul din Coreea și mai apoi de cel din Vietnam, în timpul cărora își asumau aproape în întregime această cheltuială. Foarte bogata Germanie a dat din cînd în cînd semne îngrijorătoare de recesiune, datorită dificultăților în a absorbi RDG-ul (proces pe care, de altfel, nu l-a finalizat încă) și ajutorului acordat fostei URSS pentru atenuarea efectelor plecării RDG-ului din sfera sa de influență. Aceasta după ce pariase pe puterea sa industrială pentru a contracta datorii cu dobînzi foarte ridicate pe termen scurt, oferind astfel capitalurilor financiare internaționale profituri remarcabile, care, revers al medaliei, limitau în aceeași măsură investițiile productive menite să impulsioneze RDG-ul. La ora actuală, Republica Federală reunificată îndură efectele devastatoare ale datoriei sale de stat, care, pentru a putea fi onorată, a constrîns guvernul socialist german și mai apoi cel al marii coaliții să reducă protecția socială, pensiile, ajutoarele de șomaj.

Ar fi fost nevoie ca noile elite ale țărilor din Est să fi fost unele mai lucide, altele mai puțin corupte, pentru a le oferi concetățenilor discursuri conforme cu realitatea, pentru a le spune acestora răspicat că dacă e adevărat că statele au interese permanente, este la fel de adevărat și că amiciții între acestea sînt dictate de conjunctură și că deci noii „buni prieteni“ ai țărilor fost comuniste căutau în primul rînd să profite în felul cel mai rentabil posibil de noua configurație politico-economică. De aceea, frazele meșteșugite despre democrație și drepturile omului pe care Occidentul le-a servit nu sînt decît niște instrumente ale puterii națiunilor în perpetuă căutare de beneficii reale și nu au nimic de-a face cu durerile popoarelor. De aceea, în loc de a-i îmbăta pe studenți cu dulcege iluzii umaniste asupra politicii, ar fi mai bine să facem un act caritabil și să îi punem la curent cu niște comentarii serioase asupra gîndirii unor Sun zi, Machiavelli, Clausewitz, Carl Schmitt. Tocmai acest aspect al lumii occidentale a fost îndeobște ocultat la majoritatea criticilor fostelor regimuri comuniste din Europa de Est. Există aici o cecitate pe care sociologul maghiar Attila Melegh o interpretează perfect cînd spune: „Visul occidental posedă o funcție aproape explicativă a problemelor noastre sociale și politice. Dezvoltarea în Ungaria și în Europa Centrală s-ar afla într-un *cul-de-sac** de cînd ne-am rătăcit pe o cale nonoccidentală, de cînd ne-am îndepărtat de cursul universal al istoriei. Doar adoptînd fără echivoc modelul occidental ne-am fi putut mîntui. Iar Ungaria și Europa Centrală ar fi cunoscut epoca lor de glorie din trecut numai imitînd «Europa». Însă această explicație mitologică nu ne spune decît ce nu am făcut și ce ar fi trebuit să facem. Ea nu ne spune ce am făcut și de ce am făcut-o. Așa au pierdut intelectualii orbiți de Occident nu numai orice viziune realistă asupra viitorului, ci și un simț al trecutului, care se fondează pe o culpabilitate generalizată“.[29]

At the time of the collapse of communist regimes, despite the stock-market euphoria, the West had already entered a deep crisis that became clear as the light of day with the crash of values (especially of values related to new technologies, to "the technological bubble"). An economic and commercial crisis for countries devastated by a commercial war they cannot temper, as it is evident in the unsolved arguments carried by the United States, Japan and the European Union, once negotiated by the GATT agreement, nowadays by MAI [Multilateral Agreement on Investment] and WTO, arguments manifested in the arriere-guard battles between Western European agricultural workers (soon to be joined by those from the former communist countries) or in the ridiculous ambition of emphasizing a cultural exception, expressed and protected by France. Crisis at the level of the political system marked by an increasing mistrust of citizens in what pertains to parliamentary democracy and by an accentuated lack of clarity in the division of left from right, a heritage of the French Revolution; a crisis of trust of peoples in the supposed capacity of these democracies to infinitely perpetuate the development of welfare society, which leads to the sporadic apparition of xenophobe political parties: the National Front in France, The "Padanian" League in Northern Italy, the Ross Perot movement in the US, the Austrian, Norwegian or Swiss populist parties, and so on. A general confusion of foreign affairs policy, within which the traditional definition of enemy and friend gave way to sentimental and emotional soap opera morality orchestrated by the media promptly executing certain orders given from the top[26], while all this clearly allows for the most powerful states to impose their political will under the umbrella of "humanitarian" NGOs, human rights associations, propagating the grotesque show of bigoted charity. However, a sign of perhaps even deeper crisis, we need to emphasize the symbolic crisis provoked by the loss of any clue for collective and individual historical identification, for the benefit of sports-spectacle-merchandise, of trends, of a continuous rollercoaster ride between cultures. From now on each of us will have to obey the rule of the ephemeral, of the pseudo-individualism generated by a mimetism of generalized uniformity, each of us being already targets of certain types of advertisements, each caught in the meanders of a perpetual present with contradictory and totally perplexing statements: now you have to do this, then that, without any logic at stake except for the urge to buy for the benefit of merchants. We go zen or porno-bourgeois – Gucci, Dolce & Gabbana, John Galliano style – , then we adopt the gothic, rock, pop, rap, etc. look, *ad nauseam*. Furthermore, this crisis with multiple forms of manifestation is more evident now than ever, because the communist enemy gone, the West emerges as void, facing its own image[27] and unveiling its social brutality. Nevertheless the West also finds its reflection on the face of Eastern Europe as it expects everything from the former while western populations, accustomed to welfare and unwilling to give any of it up, manifest, on one hand, an increasing consumerist impatience getting out of control, and a political passivity on the other, which favors the new modalities of exploitation. A controversial situation excellently exploited by the US who favors the EU accession of European countries from the former communist block (Turkey's accession included) because thus the costs of their NATO integration is provided for and also in order to block any initiative for the creation of an autonomous military power in Europe, that is to block the minimal conditions for Europe to become a political power.[28]
The economic war carried by the most powerful states causes severe damages especially as the US intend to maintain at all costs, besides their technological advance, a life standard no longer justified by their global production of industrial goods (GDP): in 1946, they were producing 50% of industrial goods on the globe, nowadays they produce less than 25%. In 1991, the US was leading the western crusade against Iraq nevertheless they could not cover the entire bill; unlike it happened during the war in Korea and Vietnam when they had almost completely covered the costs themselves. The extremely wealthy Germany has also shown sporadic signs of recess owing to the difficulties of integrating the GDR (a process they have not finalized yet) and simultaneously aiding the former USSR in reducing the effects of retiring from the GDR. All these after the country had relied on its industrial power in contracting short-term credit at very high interest, producing thus remarkable benefit for the international financial capital occupied on the reverse of the coin with limiting productive investments meant to aid the GDR. The reunified Federal Republic endures today the devastating effects of state debt, for the reimbursement of which the German socialist government and later the great coalition had to reduce social protection, pension and unemployment support.

Some of the new elite in eastern countries should have been more lucid, others less corrupt in order to provide their citizens with discourses in line with the reality around, to point it out over and over again that while states do pursue certain permanent interests, the good relationships between them are based on varying circumstances, consequently to reveal how the new "friends" of the former communist countries were first of all seeking ways to benefit from the new politico-economic configuration. The masterfully coined western phrases on democracy and human rights are mere instruments in the hands of national powers continuously on the lookout for real benefit – they sadly have nothing got to do with the suffering of various peoples. Consequently, instead of overwhelming students with sweet humanist illusions on politics we should rather charitably enlighten them through comments on the thought of personalities such as Sun zi, Machiavelli, Clausewitz, Carl Schmitt. This is the very aspect of the west which the majority of critiques of the former Eastern European communist regimes usually obscure. These critiques have a general tendency to overlook certain aspects, most pertinently interpreted by the Hungarian sociologist Attila Melegh when he declares: "The western dream has a function through which it almost explains our social and political problems. Development in Hungary and in Central Europe has supposedly entered a *cul-de-sac** since we have lost the western way, since we have parted with the universal course of history. We could have saved our souls only by unequivocally adopting the western model. Hungary and Central Europe could only have experienced their golden age by imitating «Europe». Nevertheless this mythological argumentation concerns nothing except what we have not and should have done. It says nothing on what have we actually done and why. This is how the intellectuals blinded by the West have lost not merely the chance for developing a realistic vision of the future but a sense of the past as well, which is now based on a generalized culpability."[29]

O altă istorie trecută sub tăcere: instaurarea comunismului și efectele sale

Un lucru e sigur, sub cerul de peste Dunăre viitorul refuză să devină luminos și rămîne cu încăpățînare mai mult obscur decît clar. Este o constantă asupra căreia merită să ne punem întrebări. Scriitorul ceh Milan Kundera oferă în această privință un exemplu perfect de disimulare a istoriei atunci cînd interpretează năvălirea URSS în Europa Centrală și de Est după cel de-al Doilea Război Mondial ca pe o pură aservire a unor popoare inocente, aservire care ar fi pus capăt unei epoci de abundență și democrație. Această afirmație, care dă bine în vulgata practicată de gîndirea polit(olog)ic corectă în Europa Occidentală fusese mai demult dată de rușine de către scriitorul și poetul polonez Czeslav Milosz, care, în *O altă Europă*[30], insista asupra faptului că, în ajunul celui de-al Doilea Război Mondial, majoritatea țărilor din Europa Centrală și de Est erau guvernate de regimuri cvasidictatoriale, chiar foarte dictatoriale, naționalist-extremiste, xenofobe, rasiste, antisemite, ale căror legi de excepțare nu erau cu nimic mai prejos celor promulgate în Germania nazistă. Aceste observații sînt confirmate în special de Hugh Seton-Watson, unul dintre cei mai buni analiști politici ai Europei de Est interbelice.[31] Multe dintre aceste țări se ridicaseră cu greu din ruina financiară provocată de Primul Război Mondial și de nepriceperea politică a învingătorilor. La mijlocul anilor treizeci, situația lor economică fragilă nu era de natură să aplaneze contradicțiile generate de construirea, pe baza simplului principiu al naționalităților, a unor state-națiuni populate de numeroase și puternice minorități care, cu doar puțin timp înainte, constituiau cea mai mare parte a imperiilor centrale (ruși sau ucraineni din Polonia, polonezi din Lituania; germani din Polonia, Boemia, Slovenia sau Croația; unguri din Slovacia, Serbia sau din Transilvania etc.). În plus, aceste dificultăți au fost agravate de marea criză din 1929, care și-a făcut simțite efectele devastatoare în țările care depindeau cel mai mult de finanțele americane sau britanice. Tensiunile naționale generate de minorități amenințau în permanență să facă explozie, iar puterea încerca fie să le instrumenteze, fie să le împiedice răspîndirea sau chiar să le elimine, prin instaurarea unor regimuri din ce în ce mai dictatoriale. Astfel, o cvasistare de război caracteriza relațiile dintre Lituania și Polonia în legătură cu Vilnius și minoritatea poloneză. Foarte curioasă „democrația" la sfîrșitul anilor 1930 în Polonia, o țară care, deja amenințată de imperialismul german, s-a grăbit să participe la împărțirea Cehoslovaciei atribuindu-și teritoriul [din jurul orașului] Teschen (Cieszyn), pentru ca, doar cîteva luni mai tîrziu, să fie la rîndul său invadată. La fel de curioasă și „democrația" primei Republici Cehoslovace, care nu se arăta în niciun fel conciliantă cu ungurii din Slovacia sau cu ucrainenii din Rutenia. Să amintim de asemenea tensiunile dintre români și maghiari din Transilvania, luptele sîngeroase din Regatul Iugoslaviei și asasinarea regelui la Marsilia de către extremiști croați. Dacă în Occident s-a uitat de toate acestea, e de-ajuns să facem o scurtă plimbare pe străzile din Vilnius, Bratislava (Pozsony), Košice (Kassa), Budapesta, Cluj (Kolozsvár, Klausenburg), Belgrad sau Zagreb, pentru a ne convinge. Ici și colo, amintirea dramelor trecute e tenace, așa cum am putut-o vedea, nu demult, în timpul războiului – care n-a fost niciodată numit așa – dintre rebelii albanezi din Kosovo (susținuți de Statele Unite) și Serbia, care își legitima lupta prin trimiterea la înfrîngerea pe care o suferise din partea otomanilor pe locul numit Cîmpia Mierlei în 1389! Pentru a măsura această diferență fundamentală în percepția memoriei istorice dintre Europa de Est și Europa de Vest, ar trebui să ni-i imaginăm pe francezi roși pe dinăuntru

Another Obscured Story: the Instauration of Communism and Its Effects

One thing is certain: under the sky above the Danube the future refuses to lighten up and it stubbornly stays rather obscure than clear. This is a fact worthy of further consideration. The Czech writer Milan Kundera offers in this respect a perfect example for the dissimulation of history when he interprets the invasion by the USSR of Central and Eastern Europe after the World War II as a process of pure usurpation of innocent peoples, a usurpation that supposedly put an end to an age of abundance and democracy. This affirmation of great appeal in the circle of everyday people exercising the polit(olog)ically correct thinking of Western Europe was deconstructed by Polish writer and poet Czeslav Milosz who, in *Une autre Europe*[30], emphasized the fact that before the second world war the majority of Central and Eastern European countries were governed by quasi-dictatorial, extremely nationalist, xenophobe, racist, anti-Semitic regimes, of whose state of emergency laws were nothing better than those promulgated in Nazi Germany. These notes are confirmed by Hugh Seton-Watson, one of the best political analysts of Eastern Europe between the two World Wars.[31] Many of these states had extreme difficulty in rising from the financial ruin provoked by the World War I and by the political incompetence of the winners. In the mid-thirties, their fragile economic situation was too feeble to cover the contradictions generated by the construction – based on the simple principle of nationalities – of a series of national states populated by powerful and numbered minorities that, only a few decades before, had been parts of the central empires (Russians or Ukrainians in Poland, Polish in Lithuania; Germans in Poland, Bohemia, Slovenia or Croatia; Hungarians in Slovakia, Serbia and Transylvania etc.). Furthermore, these difficulties were heightened by the great 1929 crisis which led to devastating effects especially in countries that mostly depended on American or British finances. The national tensions generated by minorities bore a permanent threat of explosion while state power either tried to fuel or to obstruct them or even to eliminate them through establishing increasingly dictatorial regimes. A state of quasi-warfare characterized the relationship between Lithuania and Poland because of Vilnius and the Polish minority. Extremely strange, this "democracy" in Poland by the end of the thirties, in a country that, already under the threat of German imperialism, had rushed into participating at the split of Czechoslovakia acquiring the Teschen territory only to be herself invaded in a few months. Similarly strange is the "democracy" of the First Republic of Czechoslovakia that showed no signs of conciliation neither with Hungarians in Slovakia nor with Ukrainians in Ruthenia. Let us also recall the tensions between Romanians and Hungarians in Transylvania, the bloodshed in the Yugoslavian kingdom and the assassination by Croatian extremists of the king in Marseilles. It will suffice to take a brief walk on the streets of Vilnius, Bratislava (Pozsony), Košice (Kassa), Budapest, Cluj (Kolozsvár, Klausenburg), Belgrade or Zagreb to realize that the West has forgotten all of this. The memory of past dramas is still alive here and there, as we saw it not long ago during the war – never really called as such – carried by Albanian rebels in Kosovo (with the support of the US and NATO) and Serbia, legitimating its position with a loss she had suffered when beaten by the Ottoman army in a place called the Plain of Blackbirds in 1389! For measuring this basic difference in the perception of history in Western and Eastern Europe we should imagine the French, fuming and preparing revenge against the English not even for Waterloo, but for Poitiers in 1356 and Azincourt in 1415! Yet how many of my fellow citizens have such thoughts on their minds? Very few, I am sure of it! Nevertheless even today, the placement of certain statues at Arad (on Romanian territory at the time being) in the memory of certain Hungarian generals (revolutionaries in 1848) executed by the Austrians in 1849 in the town triggers a scandal in Romania of national proportions.[32]

As a matter of fact, communist regimes were established in the socially and economically most devastated countries because of something that Nolte,

și pregătind revanșa asupra englezilor, nici măcar pentru Waterloo, ci pentru Poitiers în 1356 și Azincourt în 1415! Dar cîți dintre concetățenii mei se mai gîndesc la așa ceva? Foarte puțini, sînt sigur! Însă chiar și astăzi, ridicarea unor statui la Arad (la ora actuală în România) în cinstea unor generali maghiari (revoluționarii de la 1848) împușcați de austrieci în 1849 în acest oraș provoacă în România un scandal aproape național.[32]

În fapt, regimurile comuniste s-au așezat în țările cele mai devastate din punct de vedere social și economic de ceea ce Nolte, în continuarea lui Jünger, a caracterizat ca fiind „războiul civil european" din 1914 pînă în 1945.[33] Țări în care tranșe vaste de populație au fost decimate, înfometate masiv și ale căror referințe politice – toate instituțiile și figurile tradiționale ale puterii – fuseseră spulberate deja de la sfîrșitul Primului Război Mondial, pentru ca, după cei cinci ani cît a durat cel de-al doilea și ocupația, fie germană, fie rusă, să nu mai posede niciun fel de legitimitate.[34] În 1945, comuniștii ruși (și aliații lor locali) au forțat mîna destinului: învingători ai naziștilor cu prețul unor sacrificii gigantice, pe care „sufletele de aur militante pentru drepturile omului" se grăbesc să le ascundă la ora actuală[35], ei au reușit să convingă fracțiuni importante ale acestor popoare – care încă din anii treizeci își pierduseră încrederea în virtuțile socio-economice ale democrației parlamentare – să-și încerce norocul împreună cu ei. În mijlocul ruinelor, al dezolării, al milioanelor de victime fără mormînt, al milioanelor de prizonieri, al milioanelor de oameni dezrădăcinați și deplasați aiurea, pe scurt în haosul generalizat, rușii apăreau ca singura forță capabilă să bulverseze relațiile sociale și raporturile de putere, aducînd în același timp pacea și promisiunea bunăstării pentru toți. Anul 1948 a marcat astfel, sub ocrotirea unei noi elite politice mesianice, apariția unei alte societăți în Est, aceea a „oamenilor din popor", fără prea multă educație, care au început o irezistibilă ascensiune socială (confirmată în 1989 de capacitatea lor de a conserva puterea politică și de a-și atribui puterea economică privată). Ce s-a întîmplat în 1948 nu poate fi justificat doar prin teroarea poliției, căci nu ea a fost cea care a creat mișcarea, însă ea nu a încetat să o accelereze, odată ce instanța politică a decis s-o declanșeze. Citind ziarele vremii, vedem într-adevăr că pe ruinele puterilor înfrînte s-a ridicat o legitimitate fără echivoc, purtată, precum în timpul Revoluției Bolșevice din Rusia, de o violență care, în pofida majorității discursurilor savante, ideologice sau propagandistice care afirmă natura eminamente politică a acestei lupte de clasă, era în păturile populare în principal reflectarea unei revolte sociale.

Pentru a înțelege particularitățile istoriei contemporane a Europei de Est, trebuie să restituim evenimentele determinante în temporalitatea lor și în specificitatea cadrelor lor culturale; pe scurt, ele trebuie contextualizate sau, mai bine, recontextualizate, pentru a evita anacronismele și locurile comune ale prezentului. Acesta este demersul pe care îl încearcă filosoful maghiar Gaspár Miklós Tamás într-un articol publicat în *Times Literary Supplement*.[36] Anumite momente reamintite de acesta merită să fie prezentate aici, căci ele pun într-o lumină fără fard lucruri care astăzi pot să ni se pară obscure. E bine deci să știm, bunăoară, că în 1919, în timpul Revoluției Maghiare, în momentul în care se instala la Budapesta guvernul sovietelor condus de Béla Kun, niciun picior de militar sovietic nu se găsea pe teritoriul Ungariei (așa cum nu se găsea nici în Bavaria, în același moment, în timpul revoluției comuniste). Alegerile din 1948 din Cehoslovacia au fost mult mai libere decît cele din mai 1990 din România și ele au fost cîștigate de partidele de stînga. Să



continuing Jünger's line, characterized as the "European civil war" from 1914 to 1945.[33] Countries where vast layers of population were decimated, massively famished, and the political references of whom – namely the traditional institutions and figures of power – had already disappeared by the end of the World War I, and who, after the five years of the World War II and of either German or Russian occupation, were completely void of any form of legitimacy.[34] In 1945, the Russian communists (and their local allies) have challenged destiny: obtaining a victory over the Nazis at the price of gigantic sacrifices the "golden souls battling for human rights" are constantly trying to obscure[35], they have managed to convince important fractions of these peoples – that beginning with the thirties had actually lost their trust in the social and economic virtues of parliamentary democracy – to try their luck on the communist side. In the midst of ruin and desolation, of millions of victims without a tomb, of millions of prisoners, of millions of alienated and deported people, in short in the midst of general chaos, the Russians appeared as the only power capable of shaking the social system and existing power relations, bringing in meantime peace and promising welfare for everyone. Thus, under the auspices of the new messianic political elite, the year 1948 marked the birth of a new type of society in the east, that of "common people", without too much education, who had engaged in a process of irresistible social ascension (confirmed in 1989 by their capacity of conserving political power and acquiring private economic power). The events of 1948 cannot be justified by mere police terror because it did not create the movement; it only accelerated it after the political power had decided to initiate it. Reading the newspapers of the time we realize how on the ruins of the defeated powers there rose an unequivocal legitimacy, powered, as during the Bolshevik Revolution in Russia, by a violence that, despite the majority of scientific, ideological or propagandist discourses arguing for the essentially political nature of this class fight, was as a matter of fact the reflection of a social revolt in the lower layers of the population.

For a better understanding of the characteristics of the history of Eastern Europe today, we need to reconstruct the determining events in their temporality and in the specific nature of their cultural context; in brief we need to contextualize or rather re-contextualize them in order to avoid the anachronisms and commonplaces of the present. The Hungarian philosopher Gáspár Miklós Tamás attempts exactly at this in an article published in the *Times Literary Supplement*.[36] Certain aspects of this writing need to be included here because they vividly illustrate things that might appear in an obscure light today. It will be of great help know that in 1919, during the Hungarian Revolution, when the Soviet government lead by Béla Kun was established at Budapest, there was no trace of soviet troupes on Hungarian territory (as for instance in Bavaria, at the same time, during the communist revolution).

The 1948 elections in Czechoslovakia were a lot freer than the ones in 1990 in Romania and in both the leftist parties have won. Let us remind our readers the fact that "ten thousands of Hungarians participated at the Budapest 1st of May parade in 1957 to listen to the words of János Kádár, a mere few months after the bloody repression of the 1956 October Revolution". No matter how tragic it be, nothing is univocal in the games of politics. Thus, in 1948, the communist victory in Czechoslovakia spared the Hungarian minority in Slovakia a deportation programmed by the "utterly democratic" president Beneš! On the reverse, another analyst of Czech history, Antoine Marès, emphasizes the fact that before 1918 the Slovakian nationalism had almost passed away under the blows of Hungarian repression nevertheless the creation of the Czechoslovakian state had enlivened it to an extent when, in 1939 they established the Slovak state under the protectorate of monsignor Tiso, a loyal ally

aducem aminte cititorilor faptul că „zeci de mii de maghiari au participat la defilarea din 1 mai 1957 de la Budapesta pentru a-l asculta pe János Kádár, cîteva luni după represiunea sîngeroasă a revoluției din octombrie 1956". Nimic nu este univoc în jocurile politicii, fie ea și cea mai tragică. Astfel, în 1948, victoria comunistă în Cehoslovacia a scăpat minoritatea maghiară din Slovacia de la o deportare programată de „foarte democraticul" președinte Beneš! Invers, un alt comentator al istoriei cehe, Antoine Marès, subliniază faptul că înainte de 1918 naționalismul slovac era gata să-și dea duhul sub loviturile represiunii maghiare, însă crearea statului cehoslovac i-a dat noi forțe care, în 1939, au dus la fondarea statului slovac sub oblăduirea monseniorului Tiso, aliat serviabil al Germaniei naziste.[37] În 1944, sovieticii au luat în administrare directă Transilvania de Nord (dată de Hitler Ungariei între 1940 și 1944 în momentul acordurilor de la Viena) pentru a-i proteja pe maghiari de masacrele săvîrșite de trupele românești. Dar istoria devine și mai paradoxală încă dacă adăugăm faptul că cei care au reușit să smulgă aceeași Transilvanie de Nord sovieticilor și s-o alipească statului român au fost comuniștii români. Aceste cîteva precizări (ar mai trebui să amintim și altele) pun anumite evenimente contemporane într-o lumină mai clară decît o fac toate predicile umaniste asupra tensiunilor xenofobe din Europa Centrală și de Est. Mai mult decît în Europa Occidentală, istoria contemporană s-a arătat a fi aici versatilă, instabilă, fără încetare supusă unor mișcări antinomice, aruncată de ici-colo de interesele imediate și contradictorii ale marilor puteri, ilustrare pe cît de perfectă pe atît de crudă a uneia din marile tragedii ale lumii moderne.

În timpul celor patruzeci și cinci de ani de putere comunistă în Europa de Est, datorită represiunii vechilor elite, unei dezvoltări industriale și unei urbanizări accelerate și masive, datorită promovării socioeconomice rapide și progresului consumului – fie el și mediocru –, pasiunile naționale s-au calmat într-o anumită măsură sau, în anumite cazuri, au fost în parte ocultate. Dar, precum refulatul care revine și mai întărit de resentiment, aceste pasiuni renasc acum în mod mai mult sau mai puțin brutal, cu mai multă sau mai puțină disimulare, mai bine sau mai rău reținute, mai mult sau mai puțin instrumentalizate.[38] De ce? Răspunsul la această întrebare ne poate da un indiciu care să ne permită interpretarea mutațiilor în curs.
Pentru majoritatea comentatorilor occidentali și a politicienilor liberali din Europa de Est, actualul reviriment al naționalismului este sinonim cu o întoarcere în forță a populismului obscurantist. Or, populismul Europei de Est ridică o problemă politică extrem de complexă, căci el nu poate fi definit decît ca un „ruralo-populism". Este motivul pentru care în perioada interbelică el a obținut simultan favorurile anumitor fracțiuni ale inteligheției atît de extremă stîngă, cît și dreaptă. Astfel, între 1945 și 1948, ruralo-populismul de stînga din Ungaria s-a integrat în Partidul Comunist învingător pentru a reapărea în 1989 la dreapta Forumului Democrat Maghiar, partid de centru-dreapta care a succedat imediat puterii comuniste. La fel, în România, tezele susținute în 1971 de Nicolae Ceaușescu au făcut ca ruralo-populismul să intre în arsenalul ideologic al Partidului Comunist Român, marcînd înfrîngerea atît a vechilor bolșevici internaționaliști, cît și a noilor reformiști.[39]
Dar în prezent, după schimbările intervenite în stratificarea socioprofesională și socioculturală a acestor țări, raporturile cu lumea rurală s-au modificat. Între cele două războaie, societatea țărănească a țărilor din Europa Centrală și de Est era încă în stare bună, iar comunitățile rurale foarte numeroase.

of Nazi Germany.[37] In 1944, the Soviets overtook the direct administration of Northern Transylvania (which Hitler bequeathed upon Hungary between 1940 and 1944 through the Vienna agreement) in order to protect Hungarians from the massacres effected by Romanian troupes. Nevertheless history becomes even more paradoxical when we consider the fact that the ones who managed to take this Northern Transylvania from the soviets and to annex it to the Romanian state were the Romanian communists. These facts (and we should enumerate a few more perhaps) will shed a clearer light over contemporary events than any humanist sermon on Central and Eastern European xenophobia possibly could. To a greater extent than in the West, contemporary history turned out to be versatile, instable in this region, ceaselessly dominated by certain antinomy, tossed around by the momentary and contradictory interests of the great powers, a perfect and equally cruel illustration to one of the greatest tragedies of the modern world.

During the forty-five years of communist rule in Eastern Europe, owing to the repression of the old elite, to the industrial development and to accelerated and massive urbanization, to the social and economic promotion of consumerist progress – even if that was really mediocre – nationalist passions lost most of their ardor or were, in certain cases, simply obscured. Nevertheless, just as it happens in psychology – repression that appears in a heightened form in resentments – these passions resurrect now in a more or less brutal manner, with a greater or lesser degree of dissimulation, discretion and instruments.[38] But why so? The answer to this question might provide us a clue in the interpretation of current mutations.
For the majority of western analysts and Eastern European liberal politicians, the present revival of nationalism is synonymous with a powerful return of obscurantist populism. However, East European populism is a problematic term in that it can only be defined as a sort of "rural populism". This is why in the period between the two World Wars populism was equally favored by certain groups in the extreme left and right intelligentsia. Thus, from 1945 to 1948, the leftist rural populism in Hungary integrated into the victorious communist party only to reappear in 1989 right of the Democratic Hungarian Forum, a centre-right party that had immediately replaced the communist power. Similarly, in Romania, the thesis stipulated by Nicolae Ceaușescu in 1971 have molded rural populism into the ideological arsenal of the Romanian Communist Party, and have marked the defeat of old internationalist Bolsheviks and of new reformists as well.[39] Nevertheless today, after the changes that have occurred in the socio-professional and socio-cultural structure of these countries, the relations with the rural world are different. Between the two World Wars the farmer society in Central and Eastern Europe was in very vivid and rural communities were densely populated. Farmers, integrated into a life-frame of still solid socio-symbolic structures were profoundly faithful to their traditions: honoring annual popular ceremonies so often confounded with the Christian cycle. Owing to a deep belief in witchcraft they were quite afraid of sorcery, hypnosis, evil spirits, being simultaneously drawn to an obviously simplified transcendental trinity. This was the world at the basis of the majority of traditional societies even if in the midst of this immense archaic *Hinterland* poles of refined urbanism and mundane, artistic or intellectual symbiosis have also developed, quite in line with what had earlier happened in the West. Today, owing on one hand to a heightened demographic regression of rural communities and to a civilizational mutation on the other, the coherence of their culture has been irremediably destroyed: rural exodus, forced industrialization, unprecedented development of education, university and technology, generalized system of wages, massive urbanization and, last but not least, a generalized monetary character of social relations – all these have defeated the old socio-professional structures, individual values, ritual sanctions that used to safeguard a certain status and a certain hierarchy within the community. The last patches of a rural civilization dating back to the

Țăranii, integrați într-un cadru de viață cu structuri sociosimbolice încă solide, erau profund fideli tradițiilor lor legate de cinstirea sărbătorilor populare anuale, care deseori se confundau cu ciclul cristic. Crezînd cu tărie în vrăjitorie, le era teamă de farmece, de deochi, de duhuri rele, fiind în același timp atașați unei trinități transcendente, bineînțeles simplificate. Aceasta era lumea ce dădea tonul majorității societăților tradiționale, chiar dacă, în mijlocul acestui vast *hinterland* arhaic, se dezvoltaseră și poluri de urbanitate rafinată în simbioză mondenă, artistică, intelectuală cu polurile asemănătoare din Occident. Astăzi, datorită unei regresiuni demografice accentuate a comunităților țărănești, pe de o parte, și unei mutații de civilizație, pe de alta, coerența culturii lor este iremediabil distrusă: exod rural, industrializare faraonică, dezvoltare școlară, universitară și tehnică fără precedent, salarizare generalizată, urbanizare masivă și, *last but not least,* monetarizare generalizată a raporturilor sociale, toate acestea au dat gata vechile stratificări socioprofesionale, valorile socioindividuale, sancțiunile rituale care garantau cutare statut, cutare ierarhie în comunitate. Ultimele fîșii ale unei civilizații rurale venite din Evul Mediu european s-au volatilizat în cîteva decenii. La ora actuală, satele și orașele sînt în majoritate locuite de un soi de lumpenproletariat (provenit dintr-un proletariat rural și industrial) scos în șomaj, de mărunte clase de mijloc pe jumătate rurale, pe jumătate urbane, puternic pauperizate, ale căror imagini ideale asupra vieții cotidiene sînt modelate de serialele realist-capitaliste provenind din studiourile televiziunilor occidentale. Aceste grupuri sociale sînt dominate, conduse (de multe ori induse în eroare) de o „elită" politico-economică provenind în marea ei majoritate din rîndurile vechiului partid comunist, lucru valabil pentru oricare dintre noile partide sau pentru diversele inițiative industriale, comerciale și universitare în care au ales să își exercite talentele de arivești.[40] Elită provenind din partidul comunist, așadar adesea originară din vechea lume rurală și a cărei ferocitate economică actuală indică clar unde s-a situat falimentul ideologic al comunismului real. Într-adevăr, holismul concepției sociopolitice leniniste a făcut dintr-o avangardă muncitorească luptătoare, *i.e.* Partidul, o instituție care își arogase dreptul de a gîndi și deci de a apăra, fără contradicție aparentă, binele tuturor (adică interesele clasei muncitoare și ale aliaților săi) în manieră atît imanentă, cît și transcendentă. În fapt, de îndată ce fostele elite „plutocrate, aristocrate și burgheze" au fost cu brutalitate eliminate din jocul politic și economic (gulagul), utilizarea sloganurilor care aveau ca temă conceptul de luptă de clasă a devenit, de-a lungul modernizării extrem de rapide a țărilor comuniste, un mijloc de apărare a intereselor unei birocrații comuniste transformate în castă de privilegiați! Desigur, aceste privilegii nu erau mare lucru, dacă e să le comparăm cu cele ale elitelor politice și economice ale lumii capitaliste.[41]
Cu toate acestea, în felul de viață modest al ansamblului populației acestor țări, aceste privilegii, fie ele chiar neînsemnate, erau în contradicție cu discursul solidarității comuniste! Acest mod de control politic, precum și implicațiile sale practice au făcut ca, în mod paradoxal, masa de salariați să aleagă deresponsabilizarea politică și economică, incapabilă fiind să conștientizeze faptul că în fața unui patron, a oricărui patron, ea trebuie să își apere cu unghiile și dinții interesele minimale. Într-adevăr, din moment ce partidul comunist, în calitatea sa de conducător omnipotent, era partidul proletarilor, aceștia nu aveau a-și face niciun fel de griji în ce privește apărarea intereselor lor: astfel s-au putut culca pe o ureche preț de un lung somn dogmatic. Trezirea a fost brutală în anii de după 1989, dar era prea tîrziu, bunurile colective ale țării trecuseră rapid în mîinile noii foste elite: „Trebuie ca totul să se

European Middle Ages have evaporated within just a few decades. Today villages and small towns are mostly inhabited by a type of unemployed lumpen-proletariat (developed from a rural and industrial proletariat), by thin layers of middle-class half rural and half urban, both powerfully pauperized, whose outlook on everyday life is modeled by realist-capitalist soap operas issued by western television studios. These social groups are dominated, even lead (quite often towards confusion and error) by a politico-economic "elite" mostly coming from among the lines of the old communist party, which is valid for any of the new parties, for any of the varied industrial, commercial or university initiatives, where these persons have chosen to invest their talents in breaking through.[40] An elite derived from the communist party, thus frequently belonging to the rural world, the present economic ferocity of which clearly indicates the location of the bankrupt ideology of actual communism. As a matter of fact, the holism of the Leninist socio-political concept had turned a fighting working class avant-garde, namely the Party, into an institution that got hold of the right to think and to protect the welfare of everyone (more precisely the interests of the working class and of its allies) without any apparent contradiction in an immanent and also transcendental manner. Actually, as soon as the previous "plutocratic, aristocratic and bourgeois" elites were brutally eliminated from the political and economic game (the Gulag), the use of slogans centered on the concept of class struggle became, along the extremely rapid modernization of communist countries, a means of protecting the interests of a communist bureaucracy slowly turning into a cast of the privileged! These privileges were obviously not such a great deal when compared to those enjoyed by the political and economic elite of the capitalist world.[41] Notwithstanding, besides the modest lifestyle of the greatest part of the population of these countries these privileges, insignificant though they be, were in deep contradiction with the discourse of communist solidarity!
This method of political control and its practical implications have paradoxically influenced the mass of employees to give up all forms of political and economic responsibility, not being able to rationalize that they were supposed to protect their even minimal interests at all costs in the face of an employer and of any employer for that matter. Actually, as the communist party, the omnipotent leader was the party of the working class; the proletariat did not worry about the protection of their interests: they simply lay down on their ears and took a long dogmatic nap. The process of waking up was a rather brutal one in the years after 1989, but it had already been too late, the collective goods of the country had rapidly been passed into the hands of the new old elite: "Everything must change", Prince Salina, the Leopard said, "in order for everything to stay the same as before." The communists, aided by western power afraid of a genuine social revolution, demonstrated how well they had understood the lesson.
After the laden years of the Gulag, the essential characteristic of Central and Eastern European communist societies was a syncretism fed on the ancient, the modern and the hypermodern. This state of affairs had deprived national populism of many of its archaic references in life and they couldn't really act as lucrative symbols in the reconstruction of an "original" nation in the age of modernity any more. The society that hastily stepped in its place, with its rapid and cruel permissive publicity, with its televised hedonism and moral pseudo-values among which only money is of any rank – had to face a veritable dilemma of symbols. Indeed, how to marry the images of conventional American film series, of soap operas bursting with cheap sentimentalism, of porno movies broadcasted at large on various channel televisions on weekends, of those originating in popular rites (bearing a certain tonic and humorous Rabelaisian erotica that is by no means modern because it doesn't contain

schimbe", spunea Ghepardul, prințul Salina, „pentru ca totul să rămînă ca înainte". Comuniștii, ajutați de puterile occidentale, cărora le era teamă de o veritabilă revoluție socială, au arătat că înțeleseseră lecția la perfecție.
După anii de plumb ai gulagului, caracteristica esențială a societăților comuniste din Europa Central-Orientală era o stare sincretică în care se încălecau arhaicul, modernul și ultramodernul. Fapt care a deposedat național-populismul de multe din referințele sale arhaice în viață, care nu mai puteau (sau puteau prea puțin) servi drept simboluri eficace ale reconstrucției unei națiuni „originare" în epoca modernității. Societatea care i-a succedat imediat, cu rapida și brutala sa permisivitate publicitară, cu hedonismul său televizual și cu pseudovalorile sale morale, dintre care se remarcă doar banul, s-a regăsit în fața unei redutabile dileme a simbolurilor. Într-adevăr, cum să împaci imaginile serialelor americane convenționale, ale telenovelelor dînd pe dinafară de sentimentalisme de doi bani, ale filmelor porno difuzate în număr mare pe diferitele canale ale televiziunii prin satelit la sfîrșit de săptămînă, cu cele provenind de la riturile populare (desigur, impregnate de un erotism rabelaisian tonic și plin de umor, dar în niciun fel modern, căci nu e vorba nicicînd de gimnastici erotice și de dezbrăcare lascivă, de dimensiuni ale sexului masculin sau de viziuni cvasiginecologice ale actului sexual) ori cu cele oferite de o intensă și bigotă religiozitate creștină? Aceste tentative, fie ele cele elaborate în timpul ultimelor faze ale comunismului în agonie care a laicizat riturile, fie cele elaborate după căderea definitivă a sistemului, au generat colaje eterogene care rătăcesc spiritul pe căi și mai fantastice decît cele desenate de spectacolul folclorismului politic din perioada interbelică.
Între cele două războaie, acest arhaism general al societății avea un ecou real în național-populism, căruia i se integrau deseori referințe creștine: catolicism, greco-catolicism, evanghelism, protestantism, ortodoxism, peste tot reduse la un pietism reacționar devenit credoul bisericilor naționale crispate în privința puterii și conflictelor lor, uitînd natura universală a creștinismului, mesajul său social de fraternitate și iubire, toate erijîndu-se în fortărețe ale anticomunismului militant. În România, cazul Gărzii de Fier subliniază în mod exemplar acest agrarofascism sincretic, prin profundul ei misticism ortodox. Același creștinism naționalist și agrarofascism se întîlneau și la slovacii catolici ai monseniorului Tiso, la ustașii croați în simbioză cu biserica lor catolică, apostolică și romană, dar și la catolicii sau protestanții evanghelici din țările baltice. În schimb, în Ungaria, național-fascismul Crucilor cu Săgeți se înfățișa ca o mișcare laică, a cărei bază socială era recrutată în special din rîndurile importantei clase muncitoare a Budapestei (din acest punct de vedere, Ungaria manifesta deja un modernism mai marcat, asemănîndu-se cu Germania sfîrșitului Republicii de la Weimar). În schimb, în general, și în pofida alianțelor geopolitice de circumstanță – dominația Germaniei naziste asupra Europei Centrale și Orientale –, ideologia celui de-al Treilea Reich, anticlericalismul său declarat, voința sa de mărire prin desfășurarea tehnicii și a unui urbanism faraonic erau cu totul și cu totul străine naționalismului xenofob ruralo-populist al Europei Centrale și Orientale, care, nu mai e nevoie să o subliniem, s-a ferit dintotdeauna de „ispitele putride" ale orașului și ale marilor concentrații industriale, în care nu vedea decît iremediabila pierzanie a esenței „sufletului și spiritului național venite din negura timpurilor".
Situația în contemporaneitate e cu totul alta. Astăzi, ruralo-populismul național prinde la urechile claselor de mijloc funcționărești și la proletariat, adică în mediile sociale care au de tras cel mai mult de pe urma recesiunii economice postcomuniste. Protejate sub regimul comunist, aceste clase oferă baza socială pentru un naționalism xenofob și antiintelectual care, *mutatis mutandis*, se apropie în esența sa de nazismul german, și nu, chiar dacă aparent discursurile par să se asemene, de radicalismele mistico-agrariene. Desigur, enunțurile pe care le emite pot părea identice cu cele ale agrofascismului dinaintea celui de-al Doilea Război Mondial. Însă modul de socializare al indivizilor, aspirațiile lor, idealurile lor sociale, consumerismul generalizat pe care îl venerează, pe scurt conținutul real pe care aceste enunțuri pseudoarhaice îl ocultează, fac din el o mișcare de o natură politico-culturală diferită. În același timp, nașterea unor noi state-națiuni, divizarea fostei Iugoslavii, independența Croației, a Sloveniei, protectoratul Uniunii Europene asupra Bosniei-Herțegovina și al NATO asupra Kosovoului, sciziunea ceho-slovacă restituie harta unei Europe visate de diplomația germană a celui de-al Treilea Reich și satisfac pe deplin mizele geopolitice ale hegemoniei Statelor Unite, căci, nu trebuie să ne mirăm, vechiul dicton *divide et impera!* este la fel de actual și în zilele noastre. Înfiorătoare ironie schimonositoare a istoriei! În momentul în care triumfă discursul democratic subîntins de noțiunea fundamentală de contract de la originea statului de drept, ceea ce prevalează este exact contrarul său. Din nou, puterea planetară majoră promovează politica locală a dreptului sîngelui. Astfel, fiece microstat trăiește într-un simulacru perfect: fiecare cerșește servil stăpînului dreptul la existență, fiecare se dotează cu instituții aparent democratice, care garantează deschiderea pieței locale la toate mărfurile, libera circulație a fluxurilor financiare și posibilitatea pentru toate de a capta producția și distribuția (plusvaloarea) în spațiul de suveranitate al microstatului. Pe acest fond se grefează alianțele cu diversele mafii. Toate acestea descriu ce se întîmplă în Europa de Est și în statele provenite din fostul Imperiu Sovietic cu binecuvîntarea Uniunii Europene și a Statelor Unite. Or, în pofida schimbării referenților de societate și, în parte, a configurației politice, cine poate să afirme astăzi că Slovenia, Slovacia, Macedonia, țările baltice etc. sînt țări independente, care pot să se opună ravagiilor neoliberalismului generalizat, dacă Italia și Franța au pierdut aproape în întregime această putere![42] Nici mișcările cele mai naționaliste nu resping mondializarea și recompensele materiale-bacșișuri pe care le obțin astfel elitele politice și culturale. Totuși, această nouă ordine mondială nu îi împiedică pe analiștii de circumstanță să nu vadă în populismul actual decît o continuare a unei mișcări antebelice, întreruptă de instaurarea comunismului sau, dimpotrivă, reactivată prin convertirea la populismul naționalist a comuniștilor.

În fața acestei orbiri cronice a observatorilor trebuie să avansăm o altă analiză. Ea implică înțelegerea comunismului ca una dintre formele modernității, chiar o formă care anunță modernitatea tîrzie (sau post) proprie culturilor noastre europene. De aceea, se cuvine să privim comunismul ca pe forma politică ce a făcut în Est „munca modernității". Desigur, îndeplinirea ei a fost haotică, elitele nu au disprețuit niciodată recursul la referenți ideologici „arhaici" pentru a da naștere unei modernități constant retardate și decalate în raport cu Occidentul, și totuși nu găsim în comunism nimic altceva decît înfăptuirea unei modernități reale, ale cărei apeluri la „naționalism" și la folclorismul său țărănesc i-au fost și acestea doar niște clopoței ideologici; cu excepția unei situații, atunci cînd pămîntul rusesc a trebuit apărat de invadatorul german.[43] Dacă, așa cum scrie Stjepan G. Mestrovic, există o confluență între postcomunism și postmodernism.[44]

scenes of erotic connotation and lascivious undressing, of comparison of the dimensions of the male sexual organ or of quasi gynecological views of the sexual act) and those offered by an intense and bigoted Christian religiosity? These attempts, either elaborated during the last phases of agonizing communism that had converted all rites to a laic world, or produced after the definite collapse of the system, have generated heterogeneous pastiches that induce the spirit into labyrinths even more fantastic than the ones drawn by shows of folklore between the two World Wars.
Between the two World Wars this general archaism of society had a genuine echo in national populism, frequently joined by Christian references: Catholicism, Greek Catholicism, Evangelism, Protestantism, Orthodoxy, all reduced to a reactionary pietism, the credo of national churches crisped in their power and conflicts, forgetting the universal nature of Christianity, its social message of fraternity and love, yet undertaking the mask of battlements of militant anti-communism. In Romania, the case of the Iron Guard exemplifies neatly this type of agrarian fascism, a case of syncretism through profound Orthodox mysticism. The same type of nationalist and agrarian fascist Christianity is evident with the Catholic Slovakians of monsignor Tiso, with the Croatian Oustachis in symbiosis with their Catholic, Apostolic and Roman church, but with the Catholics and Evangelicals in Baltic countries as well. For a change, in Hungary, the national fascism of the Arrowed-Cross groups emerged as a laic movement with its social basis recruited mostly from among the lines of the Budapest working class (from this point of view Hungary was already manifesting a stronger train of modernity, approaching the status of Germany by the end of the Republic of Weimar). Nevertheless, generally, and despite the circumstantial geopolitical alliances – the domination of Nazi Germany over Central and Eastern Europe – the ideology of the Third Reich, its explicit anticlericalism, its intentions of expansion through technical development and forced urbanism were entirely alien to the Central and Eastern European xenophobe, rural populist nationalism, which, needless to say, had always avoided the "polluted charm" of cities and great industrial agglomerations in which it discovered nothing but the irrecoverable loss of the essence of "the national soul and spirit coming from the dawn of time".
The contemporary situation is entirely different. Today, rural populism appeals to the ears of the bureaucratic middle class and of the working class, that is in the social groups that bear the greatest burden owing to postcommunist economic recess. Protected under the communist regime, these classes offer a social basis for a xenophobe and anti-intellectual nationalism that, mutatis mutandis, approaches in its essence German Nazism instead of – even if the discourses might apparently sound similar – mystical agrarian radicalism. Obviously the statements they might issue can sometimes resemble those of agrarian fascism before the World War II. Nevertheless the ways of socialization of individuals, their ambitions, their social ideals, the generalized consumerism they worship, in brief the actual content obscured by these pseudo-archaic discourses transforms the movement in something of a different political and cultural nature. Simultaneously, the creation of new nation states, the division of former Yugoslavia, the independence of Croatia and Slovenia, the EU protectorate over Bosnia Herzegovina and that of NATO over Kosovo, the schism of Czechoslovakia, reconstructs the map of a Europe the German diplomacy of the Third Reich had dreamt of and it also completely satisfies the geopolitical stakes of the US hegemony, because, and we need not wonder, the old saying: *divide et impera!* applies the same even today. Terrifying irony of history! At the moment of triumph of the democratic discourse supported by the basic notion of a contract at the foundation of the state of law, its exact opposite prevails. Once again, the major global power promotes the local policy of the right of blood. Thus any micro-state lives in a perfect simulacrum: each is humbly begging for the right to exist from its master, each establishes apparently democratic institutions that safeguard the opening of the local market to all the merchandise, to the free traffic of financial fluxes and to the possibility of getting hold of the entire production and distribution (plus-value) within the space of sovereignty of the micro-state.
The alliances with various mafia groups are set against this background. All these reveal what happens in Central and Eastern Europe and in the countries of the former Soviet Union, with the blessing of the EU and the US. Whereas, despite the changes in social references and partly of political configurations, who can claim today that Slovenia, Slovakia, Macedonia, the Baltic countries, etc. are independent countries that have a say in the face of generalized neoliberal vandalism when Italy and France have almost entirely lost this power![42] Not even the most nationalistic movements can reject globalization and the small-change material rewards the political and cultural elites can benefit from. However, this new global order does not hinder the analysts of the moment to perceive the populism of the day as a continuation of a pre-world war movement, interrupted by the rule of communism, or, on the contrary, reactivated through a conversion to the nationalistic populism of the communists.

Facing this acute blindness of observers we need to advance another type of analysis. This implies the understanding of communism as one of the many forms of modernity, actually as a form announcing late modernity (even postmodernity) characteristic of our European cultures. It is thus proper to consider communism the political work that has performed "the task of modernity" in the East. Its method has obviously been chaotic, the elites have never refrained from using "archaic" ideological references in order to give birth to a constantly retarded modernity always lagging behind its Western brother, nevertheless communism is still the incarnation of a real modernity, while its use of "nationalism" and peasant folklorism were mere ideological toys, except for one case only, namely when Russian land needed to be defended against the German invader.[43] If, as Stjepan G. Mestrovic writes, there is any confluence between postcommunism and postmodernism.[44]

Communism and Modernity

"Modern": even today, this word might surprise the traveler ignorant of the history of eastern countries and for the first time on a visit here. Indeed, the aspect of suburbs, of rural or industrial areas does not plead for modernization realized at western standards. Famous politicians and politologists were never few to assert that the communist era effected in a way a "deep freeze" of history. This nevertheless is a deeply uninspired geological metaphor, stupidly referring to the title of an excellent novel by John Le Carré, *The Spy Who Came in from the Cold,* that sadly enough has become a geopolitical commonplace. At the opposite pole of these degrading assertions, the reality of Eastern Europe and that of the USSR as well teaches us that modernity has developed in this region with an unusual, surprising force and violence. A chaotic modernity, it goes without saying, nevertheless modern without the shadow of a doubt, because it has created a series of processes in the Soviet Union during a span of seventy years and in Eastern Europe in forty five years, processes that have sometimes lasted for one or two centuries in western countries.
Even if Moshe Lewin's conclusions on the ruralization of towns in the Soviet Union apply to all former communist countries; even if, after 1948, the forming of great cities in Eastern Europe allowed a slight aroma of farmyards to penetrate the heart of these very cities; even if the functional problems of supply have maintained a strong symbiosis between the urban and rural layers of society, still, in this part of the world the town-village relation was turned upside-down with a rapidity unprecedented in Western Europe, but quite

Comunism și modernitate

„Modern“: acest cuvînt îl poate surprinde pe călătorul ce nu cunoaște istoria țărilor din Est și care s-ar afla aici pentru prima dată, chiar și la momentul de față. Într-adevăr, aspectul periferiilor orașelor, cel al zonelor rurale sau al celor industriale nu pledează în favoarea unei desăvîrșiri a modernității, așa cum o putem regăsi în Vest. Deseori au putut fi citite aprecierile unor politologi de renume cum că perioada comunistă a corespuns unei „glaciațiuni“ a istoriei. Nu este decît o foarte prostească metaforă geologică, ce face în mod idiot referire la titlul unui excelent roman de spionaj al lui John Le Carré, *Spionul care venea din frig*, devenită un nefericit loc comun geopolitic. La polul opus acestor aserțiuni cretinizante, realitatea Europei de Est, precum și cea a fostei URSS, ne învață că modernitatea s-a dezvoltat aici cu o forță și o violență nemaipomenite. O modernitate haotică, bineînțeles, însă modernitate fără niciun dubiu, căci ea a înfăptuit în șaptezeci de ani în Uniunea Sovietică și în patruzeci și cinci de ani în Europa de Est o sumă de procese care, în țările occidentale, au durat uneori două secole.
Chiar dacă concluziile lui Moshe Lewin asupra ruralizării orașelor Uniunii Sovietice se pot aplica tuturor fostelor țări comuniste; chiar dacă, după 1948, formarea marilor metropole ale Europei de Est lasă să pătrundă pînă în inima orașelor o ușoară boare de grajd; chiar dacă disfuncționalitățile în aprovizionare au menținut o simbioză puternică între sectoarele urbane și cele rurale ale societății, nu este mai puțin adevărat că, în această parte a lumii, raportul oraș-sat a fost dat peste cap cu o rapiditate nemaiîntîlnită în Europa Occidentală, însă bine cunoscută țărilor din Lumea a Treia. Proximitate de destin care își regăsește, de altfel, confirmarea în frenezia cu care, odată dispărut autoritarismul și controlul Partidului-Stat, triumfă peste tot furtul, jaful, comerțul și traficurile ilegale, absența de autoritate alta decît cea a forței pure (poliția și armata), cea a legăturilor de rudenie sau de vecinătate, a clanurilor regionale, cărora li se alătură rețelele prestabilite din sînul partidului comunist, al sindicatelor, al poliției politice și al armatei. Țări moderne, în consecință, însă foarte inegal moderne, cărora putem să le găsim echivalente în America Latină sau Asia, regiuni ale planetei unde, așa cum se vede la ora actuală, o bogăție insolentă se afișează cu o ostentație cu atît mai arogantă cu cît mediul în care se mișcă este mizeria răspîndită și crescîndă. În raport cu prima modernitate, din acest punct de vedere, nimic nu e nou sub soarele modernității tîrzii; aceasta generează, pe lîngă împingerea în Lumea a Treia a fostelor societăți primitive, și fenomenul prezent în țările cele mai bogate, cu zonele lor de sărăcie extremă în chiar inima metropolelor occidentale („Lumea a Patra“).

Există totuși ceva enigmatic în căderea comunismului, ceva ce rezistă tuturor analizelor economice, politice sau sociale. Într-adevăr, cum să înțelegem această cădere dacă începem prin a judeca a priori ca monstruoase experiențele istorice cărora milioane de oameni li s-au devotat și pentru realizarea cărora mulți și-au sacrificat bunul cel mai de preț – viața – cu o abnegație cîteodată siderantă?[45] Judecata morală nu induce niciodată o mai bună înțelegere a oamenilor, a acțiunilor lor, a dispozițiilor lor colective; judecata morală nu implică decît opțiuni individuale hotărîte pe loc, în focul actualității și al acțiunii, și deci știind că este întotdeauna lesne să adopți poziția de judecător a posteriori, căci, în momentul tragic al istoriei care se fabrică, alegerea însăși, chiar și cea a lașității, este și nu poate fi decît tragică. Istoria politică a vremurilor moderne ne-a învățat cît de mult jocul de poziție, renegarea, trădarea sînt pîinea zilnică a intelectualilor, a politicienilor, a elitelor economice, dar și a popoarelor. Schimbările care au avut loc recent în Europa de Est o confirmă încă o dată. Schimbări aiuritoare, dacă e să mă încred în experiența pe care am acumulat-o în timpul celor doisprezece ani de catedră la Universitatea din Cluj. Astfel, de pe o zi pe alta, profesori de socialism „științific“[46] însărcinați cu inculcarea *doxei* ceaușiste studenților sau colegilor lor se transformau, grație nu știu cărei intervenții miraculoase a Sfîntului Duh liberal, în vajnici apărători ai lui Hayek; alții care denunțaseră viguros religia ca fiind „opiul poporului“ se descopereau la rîndul lor, încă din 25 decembrie 1989, drept credincioși fervenți sau, mai des, ca bigoți siniștri. Fenomen generalizat în toată Europa fostă comunistă, unde, la urma urmelor, Occidentul i-a trecut în categoria profituri/pierderi pe aceia dintre foștii buni planificatori comuniști ai centralismului democratic care au devenit – precum Václav Klaus, prim-ministru și apoi președinte al Republicii Cehe – corifeii agresivi ai neoliberalismului Școlii de la Chicago. Cît despre disidenți, campionii moralității politice, în prezent propagandiști declarați ai imperialismului american, nu ar fi de exclus o cercetare prin arhivele potrivite pentru a ne da seama dacă angajamentul lor anticomunist nu era acțiunea unor mercenari în solda unei alte puteri. Discursurile actuale ale unor Michnik, Geremek, Havel pot pleda în favoarea acestei ipoteze…

Ce au făcut comuniștii pentru a înfăptui modernitatea în țările în care exercitau o putere deplină? În primul rînd, au dezvoltat masiv industria grea, iar acolo unde aceasta exista deja i-au sporit activitatea, neținînd cont de piața externă. Au introdus curentul electric, au generalizat alfabetizarea, au desfășurat acțiuni culturale omogene în toate regiunile și straturile sociale: o casă de cultură în fiece oraș și în toate sectoarele capitalelor; un aparat de radio și mai apoi de televiziune pentru fiecare familie; un cămin cultural și un aparat de proiecție cinematografică în fiecare sat. Cu mai mult sau mai puțin succes, au dezvoltat medicina socială gratuită extinsă la întreg țesutul social. Desigur, trebuia adesea să dai un peșcheș medicului, însă aceasta nu era decît o modalitate de îmbunătățire a salariilor medicilor, mai degrabă mediocre, comparativ cu cele ale muncitorilor, un alt mod de compunere a unei ierarhii socioprofesionale „mai normale“. În organizarea sindicatelor, regimul comunist a oferit vacanțe pentru toți, cărora, oricît ne-am strădui, nu le-am putea găsi vreun echivalent în oricare dintre țările Lumii a Treia, oricît de dezvoltate ar fi. În fine, conform unor modalități bineînțeles foarte variabile, comuniștii au crescut în mod semnificativ nivelul consumului pentru a reuși, precum în Ungaria în perioada imediat premergătoare căderii regimului, să pună în mișcare o adevărată societate de consum, în care mașina, casa de vacanță, călătoria turistică în străinătate făceau parte din experiența „normală“ a multor cetățeni din clasa de mijloc. Pe scurt, comuniștii au făcut ca, de bine, de rău, milioane de țărani să asimileze temporalitatea muncii industriale, diviziunea infinită a muncii mecanice, o temporalitate pe care agricultura arhaică o menținuse în timpul ciclic al ritmurilor solare și lunare, al trecerii anotimpurilor și al eternei reîntoarceri a ciclului vieții cristice. […]
O primă concluzie se impune. Democrația de masă comunistă a pregătit pur și simplu democrația de masă parlamentară și consumeristă. Ce lipsește atunci pentru ca această evoluție să se desăvîrșească? Permisivitatea moravurilor, ar spune unii: rock, sex, rap, muzică techno și graffitiuri pentru toți. Fără îndoială. O mașinărie mediatică care, în loc să distileze minciunile sfruntate ale propagandei, cărora nimeni nu le-a acordat vreo importanță, să estetiaged a radio and later a television set for each home; a house of culture and a cinema projector for each village. With more or less success they have developed free social health care through the entire social fabric. People obviously frequently needed to give some little extra to the physician, which was nevertheless a mere method of adjusting the wages, rather mediocre if compared to what working class people earned, of doctors, as another attempt at the creation of a "more normal" socio-professional hierarchy. Through syndicate organizations, the communist regime offered holidays for everyone, holidays to which no matter how hard we tried, we still could find no equivalent in even the most advanced Third World countries. At last, through infinitely variable methods, the communists have significantly raised the level of consume in order to manage, as Hungary did in the years before the fall of the regime, to activate a true consumer society where cars, holiday houses, tourist visits to foreign countries were parts of the "normal" experience of the majority of middle-class citizens. In brief, communists made – for better or worse – millions of farmers assimilate the temporality of industrial work, the infinite division of mechanical work, a temporality that ancient agriculture used to conceive in the cyclic time of solar and lunar rhythms, of the passing of seasons and of the eternal return of the cycle of Christian life. . . .
Communist mass democracy has simply paved the way for consumer and parliamentary mass democracy. What is missing then for this evolution to be complete? The permissive character of morals, some would say: rock, sex, rap, techno music and graffiti for everyone. No doubt. A media machinery that, instead of distilling the twisted lies of the propaganda to which nobody listened anyway, would infuse aesthetics into politics and merchandise and would simultaneously deprive any essential experience and any object of consume of its reality, just as household machinery does? Obviously so. In other words, owing to its simultaneously working class and ancient bourgeois moralizing, communism proved incapable of understanding or sensing the nihilism of the ephemeral, inherent in late modernity, only to later stage it as a general concept of a hedonistic world the cruelty of which undertakes the guise of the fight for human rights and democracy or, to use Jean Baudrillard's words, of the show of the "transparency of evil".
Furthermore, a second conclusion emerges. Communist power is doe to bear for a long time certain characteristics that, related to late modernity, have essentially been parts of modern archaism. What characteristics are these? First of all state supremacy, more exactly the supremacy of the party-state, the primacy of the political sphere over the rationality of economic calculation; then the perpetuation of an egalitarian ideology based on the political promotion of an avant-garde rooted in popular classes (farmers and workers) slowly turned into a new and vigorous, privileged elite; the role of classical culture as an ideal of form – "socialist realism" against various avant-garde manifestations but also against the simultaneity of "anything goes" of today's culture; the cowardice of morality within the frame of a version of a "moral order" mistaken for 19th century middle class morals. Heiner Müller was well aware of all these when he wrote: "The only thing they tolerated was tradition, middle-class ethics and the middle-class concept of art."[47] In the West in exchange nothing seemed and nothing seems to be able to fight pornography, violence, the desacralization of traditions, the blasphemy of creeds, in brief, the west witnesses the disappearing of perennial values, of ethical and spiritual limits for the benefit of fashion and of consumerism as ultimate safeguards of democracy. The pseudo-nonconformist attitudes, of the kind of *l'épate bourgeois* ones, fake criticism, the battle between fake radicalisms have integrated into the commonplaces of the day in the west, into the obligatory orthodoxy of political, aesthetic, philosophical, sociological and literary.[48]

familiar in the countries of the Third World. A proximity of destinies that is justified by the frenetic triumph – once authoritarianism and the control of the Party-State are gone – of theft, robbery, illegal commerce and traffic, lack of authority except for that of naked power (police and army), of relations of kinship or neighborhood, of regional clans paired by networks previously established within the communist party, of syndicates, of the political police and the army. Modern countries, we might say, but quite unequally modern ones, with examples to match only somewhere in Latin America or Asia, regions of the globe where, as we see it today, insolent wealth is carried with arrogant ostentation in the midst of wide spread and growing poverty. As compared to the first modernity – from this point of view – nothing is new under the sun of late modernity; this generates, besides pushing former primitive societies towards the Third World, the phenomena well known even in the richest countries that have all got their areas of extreme poverty in the heart of the great cities of the West ("Fourth World").

There is nevertheless an enigmatic element in the collapse of communism, something that resists any kind of political, economic or social analysis. Indeed, how are we supposed to understand this collapse if we start to judge a priori as monstrous certain historical experiences to which millions of people have devoted their life and for the realization of which many have even sacrificed their life, their most precious asset, with a sometimes mesmerizing abnegation?[45] Moral judgment never includes a better understanding of people, of their actions, of their collective states of mind; moral judgment takes into consideration nothing but certain individual options determined on site, triggered by the moment and the actual event, thus one should acknowledge how it always comes handy to adopt the position of a posteriori judge, because in the tragic moment of history making itself as such, choices, even those of cowardice, can be nothing other but tragic. The political history of the modern age has taught us how changing sides, abandonment and treason are customary practices of the intelligentsia, of politicians and economic elites but of peoples as well. The changes that have recently occurred in Eastern Europe demonstrate this once more. Surprising changes if I am to trust the experience I have gathered during the twelve years of teaching at the Cluj University. Thus, from one day to another, professors of "scientific" socialism[46], with the task of inoculating their students or colleagues with Ceaușescu's *doxa* were turning, owing to I don't exactly know what kind of a miraculous intervention from the liberal Holy Spirit, into fervent adepts of Hayek; others, who used to vigorously denounce religion as being the "opium of peoples", were discovering, beginning sharply with 25 December 1989, a deep religious train in their souls, and some even adopted attitudes of sinister bigotry. The phenomenon is characteristic for the entire former communist Europe, where, after all, the West has adopted under the benefit/loss category those former excellent communist engineers of democratic centralism that have eventually turned – as Václav Klaus, Prime Minister and then President of the Czech Republic – aggressive adepts of the neoliberalism of the Chicago School. As for dissidents, the champions of political morality, currently devoted propagandists of American imperialism, an inquiry into certain archives would probably be appropriate, in order to discover whether their anti-communist views were induced or not by certain mercenaries an other power. The discourses of personalities like Michnik, Geremek, Havel today might support this hypothesis…

What have communists done to implement modernity in the countries where they had absolute power? First of all they have massively developed heavy industry and increased its activity in places where it had already been present; with no regard whatsoever to the external market. The have introduced electric power, generalized alphabetization, carried out homogeneous cultural actions in each country and within each social stratum: they have established houses of culture in each town and in each district of the capital cities; envis-

zeze politica și bunurile pînă la a le transforma în derealizarea deopotrivă a oricărei experiențe existențiale și a oricărui obiect de consum, pe picior de egalitate cu aparatele electromenajere? La fel de adevărat. Cu alte cuvinte, din cauza moralismului său în același timp muncitoresc și burghez arhaic, comunismul s-a arătat incapabil să înțeleagă sau să sesizeze nihilismul efemerului, inerent modernității tîrzii, pentru ca apoi să îl pună în scenă ca pe o concepție generală a unei lumi hedoniste a cărei cruzime se travestește în război pentru drepturile omului și democrație sau, pentru a folosi cuvintele lui Jean Baudrillard, pentru a face din ea spectacolul „transparenței răului".

Mai mult, o a doua concluzie trebuie și ea enunțată. Puterea comunistă va rămîne mult timp marcată de trăsături care, raportate la modernitatea tîrzie, țineau deja de arhaismul modernului. Care erau acestea? În primul rînd, supremația statului, mai exact a partidului-stat, adică primatul politicului asupra raționalității calculului economic; apoi menținerea unei ideologii egalitariste fondate pe promovarea politică a unei „avangarde" provenind din clasele populare (țărani și muncitori), devenită încetul cu încetul o nouă și feroce elită privilegiată; rolul culturii „clasice" ca ideal al formei – „realismul socialist", opus nu numai diverselor avangarde, ci și simultaneității lui „orice e posibil" al culturii contemporane; lașitatea moravurilor în cadrul unei versiuni a „ordinii morale" care se confunda cu cea a burgheziei secolului al XIX-lea. Heiner Müller o sesiza foarte bine atunci cînd scria: „Singurul lucru tolerat era tradiția, etica burgheză, concepția burgheză asupra artei".[47] În Occident, în schimb, nimic nu părea și nici nu pare să poată stopa pornografia, violența, desacralizarea oricărei tradiții, blasfemierea oricărei credințe, pe scurt, aici se pecetluiește dispariția oricărei valori perene, adică a oricărei limite etice sau spirituale în beneficiul modei și al tuturor consumerismelor, ca garanții ultime ale democrației. Pseudononconformismul, epatarea burgheză, falsa critică, lupta falselor radicalisme au devenit o parte a normalității actuale din Occident, ortodoxia obligatorie a corectitudinii politice, estetice, filosofice, sociologice, literare.[48]

Ce lipsea, așadar, acestor regimuri, intrate într-o stagnare în anii șaptezeci, pentru a înfăptui un salt calitativ care nu are nimic de a face cu *Aufhebung*-ul hegelian – negarea negației care antrenează pozitivitatea unei reînfăptuiri –, ci cu depășirea exponențială a oricărei limite, adică cu descoperirea unui deja-în-așteptarea-a-ceva-care-va-fi-numit (o esență, conform analizelor asupra lui *Sein, Dasein* și *Seiende* ale lui Heidegger): cu alte cuvinte, deschiderea și calea postmodernului în gestație? Desigur, putem să amintim limitele mijloacelor lor financiare, ale capacității lor de a juca pe piața mondială a valorilor mobiliare în momentul în care Occidentul se angaja în cea de-a treia sa revoluție tehnico-financiară. Dar, singură, această cauză pare insuficientă. Ceva mult mai pregnant, mult mai puternic, mult mai cuprinzător împiedica sistemul să evolueze: incapacitatea puterilor comuniste de a domina o dinamică tehnico-economică la explozia căreia au contribuit ele însele. Voind să facă concurență capitalismului pe terenul producției unde el este suveran, căci a supus toate valorile de întrebuințare la valoarea de schimb, comuniștii au fost subminați și s-au autosubminat.[49] Astfel, n-au putut niciodată să scape de fatalitatea salarizării (nici de cea a bacșișului), chiar dacă au menținut un soi de egalitarism de nivel scăzut al distribuirii plusvalorii, pentru a face să se creadă în posibila eliminare a claselor sociale. Adversarul lor, capitalismul, în pofida discursurilor aparent „generoase" asupra apariției civilizației științei și a democrației politice ca progres etic, nu s-a împovărat niciodată cu nicio morală, nicio ideologie, cu nicio legalitate perenă care ar fi putut cîndva să pună frîu extinderii imperiului mărfii și supraprofitului. Capitalismul a frînt întotdeauna limitele etice și legale pe care el însuși și le trasase sau chiar impusese, de fiecare dată cînd acestea riscau să-i șicaneze desfășurarea, atît spațială, cît și legată de cantitatea și de natura producției sale. Scopul său este invariabil și nu s-a schimbat deloc din secolul al X-lea, atunci cînd capitalismul s-a născut la Veneția: este vorba de stabilirea unei ordini planetare bazate pe simultaneitatea acțiunilor de schimb și de producție pentru a scurta durata recuperării profitului din investiție. El trebuie să acționeze, în funcție de conjunctura momentului, pe mai multe direcții: asupra muncii salariate și a șomajului, asupra lumii comerțului mondial și a protecționismelor, utilizînd întotdeauna omnipotența banului ca instrument de măsură a oricărei valori, incluzînd aici și valoarea umană. Nu avem aici decît dictatura finanțelor, a socotelilor și a calculului, pentru a aminti o idee esențială a lui Hobbes, care, acum aproape trei secole, scria: „Gîndirea […] nu este decît numărătoare", o idee care și-a găsit desăvîrșirea deplină la sfîrșitul secolului al XIX-lea, cînd Cecil Rhodes îi trasa orizontul practic afirmînd: „Expansiunea este totul [...] stelele acestea... lumile acestea vaste pe care nu le vom putea atinge niciodată. Aș anexa planetele dacă aș putea".[50] Astfel, înțelegem mai bine de ce proletarii din țările imperialiste s-au transformat încetul cu încetul în agenți zeloși ai imperialismului național, așa cum amintea, cu luciditate și cinism, același Cecil Rhodes: „Muncitorii [este vorba despre englezi] constată că, deși americanii le sînt extrem de favorabili și schimbă chiar și în momentul de față cele mai frățești sentimente cu ei, le refuză totuși bunurile. Ei constată, de asemenea, că Rusia, Franța și Germania fac același lucru pe plan local; și mai înțeleg că, dacă nu au multă grijă, nu vor mai avea nici un loc pe pămînt unde să-și desfășoare comerțul. Și astfel muncitorii au devenit imperialiști și partidul laburist îi urmează…"[51]

Această incapacitate de a se repune în cauză a delegitimat regimurile comuniste, regimuri animate – în pofida (sau din cauza) ateismului lor militant – de o idee demiurgică, cvasiteofanică a istoriei sociale, care promitea sfîrșitul „necesității" ca substitut la Judecata de Apoi popoarelor rătăcite datorită mizeriei și crizelor născute din ruinele Primului Război Mondial și ale perioadei interbelice, extenuate și distruse de incomensurabilele ravagii ale celui de-al Doilea Război Mondial. Promisiunea nu a fost respectată, căci, după sacrificii, ea nu ar fi trebuit să se încarneze într-o continuă creștere a bunăstării imediate… Or, această creștere este orizontul vieții sociale a tuturor popoarelor moderne sau pe cale de a se moderniza, precum ideea de bună guvernare este orizontul oricărei societăți fondate pe idealul iluminismului, redus la credința aproape religioasă a uniunii intime dintre progresul tehnico-științific și fericire. Comunismul i-a fost una dintre versiuni, însă această bunăstare nu s-a realizat decît mediocru. De aceea, cînd elitele au fost sigure de perenitatea puterii lor, în momentul calmării luptelor intestine, atunci cînd numeroase clase de mijloc generate de modernitatea tehnică – specialiștii de toate tipurile, inginerii, profesorii, cercetătorii, tehnicienii și diverșii responsabili – au putut să își compare nivelul de viață cu imaginile, și adevărate, și false, ale abundenței occidentale, pe care un gigantic aparat de propagandă culturală și politică o proiecta peste tot în lume, au putut să constate diferențele. Atunci epifania „viitorului luminos" s-a fisurat mai întîi, iar apoi s-a dezintegrat dinaintea imaginilor cu rafturile supermagazinelor și ale MacDonald's-urilor, dinaintea vilelor, a apartamentelor actorilor occidentali, a paradelor de modă, pe scurt în

What did these regimes, stagnating in the seventies, lack, for effecting a qualitative leap that has got nothing to do with the Hegelian *Aufhebung* – the negation of the negation implying the positive act of a re-creation –, and so much more with the exponential surpassing of all limits, with the discovery of a certain already-waiting-for-something-to-be-named (an essence, according to Heidegger analysis of *Sein, Dasein* and *Seiende*): with the unfolding of post-modernism under gestation? We could, of course, mention their financial limitations, their reduced capacity of participating on the global market of global values at times when the West was experiencing its third technical-financial revolution. Nevertheless this argument does not hold on its own. There was something much more effective, powerful and all-encompassing that hindered the evolution of the system: the incapacity of communist powers to dominate a technical-economic dynamic to the use of which they have greatly contributed. Challenging capitalism in the domain of production, where the former was a sovereign because it had subjected all values of use to the value of exchange, communists faced a handicap they had prepared with their own hands.[49] Thus, they could never escape the fatality of their system of wages (neither that of tips), not even by maintaining a certain type of egalitarianism, a low level of plus-value distribution in order to increase the possibility of doing away with the social class system. Capitalism, their opponent, despite the seemingly "generous" discourses on scientific civilization and political democracy as parts of an emerging ethical progress, has undertaken neither the weight of morality, nor that of ideology or any perennial legitimacy that could have ever limited the expansion of the empire of merchandise and plus-value. Capitalism has always defeated the legal limits it previously established, especially when these limits threatened to hinder its development in space or in terms of the quantity and nature of its production. Its goal has not changed since the 10th century, the moment capitalism was born in Venice: the essence it the establishment of a global order based on the simultaneity of the actions of production and exchange in order to reduce the time necessary to recover investment benefit. This has to work, depending on circumstances, in several directions: upon employment and unemployment, upon global commerce and protectionism, always employing the omnipotence of money as an instrument of measure fro any value, human values included. This is how a dictatorship of finances, figures and calculus sets in, and we should recall Hobbes' essential concept of almost three centuries ago: "To think . . . is but to count", an idea perfected by the end of the 19th century when Cecil Rhodes designated its practical background by saying: "Expansion, this is it! All these stars, always unreachable! I'd annex the planets if I could."[50]

Now it is more clear why the working classes in imperialist countries have slowly turned into zealous agents of national imperialism, as we learn it in the cynical and lucid formulation of the same Cecil Rhodes: "Laborers [English ones, of course] have discovered that despite the immense sympathy manifested by Americans and despite the feelings of extreme mutual fraternity . . ., the latter still put a ban on their products. Laborers have discovered that Russia, France and Germany are doing the same thing, and that, if they are not alert, they will lose all regions in the world open to commerce with the English. Well, this is why the working class has turned imperialist and why the liberal party follows their example..."[51]

This incapacity of consistence with their very cause has questioned the legitimacy of communist regimes, regimes animated – despite (or even because of) their militant atheism – by a demiurgic, almost theophanic idea of social history bearing the promise of "end necessity" as a substitute for the Last Judgment for peoples lost in the misery an crises sprung among the ruins of the World War I, the economic crisis between the two world wars, peoples exhausted and destroyed by the incommensurable damages of the World War II. Nevertheless the promise was not fulfilled – after so many sacrifices it should not have acquired the form of a continuous increase of immediate welfare. Whereas this increase is the social aspiration of all modern peoples, as the idea of good governance is the aspiration of any society based on the ideal of Enlightenment reduced to an almost religious faith in the intimate union of technical-scientific progress, social morality, rule of law and happiness. Consumer society was a popular version of the Enlightenment nevertheless the promised welfare was only realized on a mediocre level. Consequently, by the time the elites were quite confident of the lasting character of their power, when internal fights had ceased, when the middle classes generated by technical modernity – experts of various types, engineers, professors, researchers, technical personnel and all sorts of managers – could compare their life standard with the true and false images of western abundance projected by a giant apparatus of cultural and political propaganda all over the world, they realized the differences between the two. At that moment, the epiphany of those "days of glory" cracked to disintegrate later under the images of packed supermarket shelves, of MacDonald's meals, of villas, apartments of western movie stars, of fashion shows, in brief under the images of a life-style illustrated by American soap operas and movie films[52] that were, as a result of the global negotiation of financial loans given to communist regimes beginning with the sixties, imposed upon eastern societies and projected with success to the local population.[53] A rather phenomenological modality of recalling something Hannah Arendt has interpreted in a more deductive manner: "The notion of unlimited expansion, the only one in a position to equal the hopes of unlimited accumulation of capital activating a vain accumulation of power makes the construction of new political bodies practically impossible – whereas these bodies used to be, before the age of imperialism, direct consequences of conquer. The logical consequence it a destruction of all types of human community, both of conquered and of sovereign peoples."[54] This is why for third type capitalism, the imperialism of the past, neither citizens nor social classes exist anymore – they have been reduced to clients, consumers, users, employees or unemployed individuals, people with homes or homeless persons, etc.: a horizon of meaning against which the only pertinent entities are neither political entities, nor entities of political economy but certain categories strictly conceived in the axiological neutrality of economy, a neutrality that needs after all to progressively reduce the world to its own determination in and through the Holy Trinity of modern times: capital, work and benefit.

In the nineteen seventies, communism, blind to the progress of the domination of financial capitalism over industrial capitalism, had still believed that the political sphere was able to control the dynamics of economy.

"Unlimited expansion", this is the end, the ultimate goal that governs modernity, which communists were obliged to apply in the narrow and isolated space of a political empire. Unlimited expansion as an ideal of course, which is nevertheless limited in reality by the space of sovereignty of a terrestrial and non-oceanic empire[55], and by an official "popular neo-Kantianism", spontaneously inclined to join the values of a militant ideological imperialism, especially those of a national and evolutionary anti-colonialism (frequently quite ambiguous about indigenous communists), within which the habit of mutual help has always hindered, has even dominated monetary exchange. We have to admit it: communist imperialism has always carried an inherent flaw, the primacy of the political sphere over economy[56] an almost ontological weakness as compared to an adversary accustomed to control the supremacy of the main raw materials, of global commerce, of values related to currency, to the primacy of exchange over use. The ideal of the unlimited expansion of industrial capital has quite rapidly encountered the intangible limits created by the social objectives of the economic system and by the metaphysical foundations at the basis of its historical utopia. Face to face with capitalism, the communist system kept establishing objectives that its adversary has always managed to

fața unui stil de viață ilustrat de serialele și filmele americane[52], care, în negocierea globală a împrumuturilor financiare acordate începînd din anii 1960 regimurilor comuniste, erau impuse [la pachet cu primele], iar apoi proiectate cu succes pentru populația locală.[53] Modalitate mai fenomenologică de a reaminti ceea ce Hannah Arendt interpretase deja într-o manieră mai deductivă: „Conceptul expansiunii nelimitate, care, singur, poate împlini speranța unei nelimitate acumulări de capital și care duce la acumularea fără sens a puterii, face constituirea noilor organisme politice – care, pînă în era imperialismului, constituiseră mereu consecința politicii de cucerire – aproape imposibilă. De fapt, consecința sa logică este distrugerea tuturor comunităților vii, cele ale popoarelor cucerite, dar și cele ale popoarelor din țara colonială".[54] De aceea, pentru capitalismul de tipul trei, altădată numit imperialism, nu mai există nici cetățeni, nici clase sociale, ci doar clienți, consumatori, utilizatori, angajați sau șomeri, oameni cu casă sau alții fără domiciliu stabil etc.: orizont de sens unde singurele entități pertinente nu mai sînt cele politice sau, mai bine zis, entități de economie politică, ci categorii concepute strict în neutralitatea axiologică a economiei, neutralitate care, în ultimă instanță, trebuie să-și șteargă progresiv determinarea în și prin Sfînta Treime a modernității: capitalul, munca și profitul. Comunismul, orb dinaintea reînnoirii dominației capitalismului financiar asupra capitalismului industrial, credea încă, în anii 1970, că politicul avea puterea de a-i controla dinamica.

„Expansiune nelimitată", iată de telosul modernității, pe care ea o comandă și pe care comuniștii au fost nevoiți să o aplice în spațiul închis al unui imperiu politic. Expansiune nelimitată la modul ideal, dar în realitate limitată, în același timp de spațiul de suveranitate al unui imperialism teritorial și nonoceanic[55], ca și de un „neokantianism popular" oficial, cu înclinații spontane de a se alinia valorilor unui imperialism ideologic militant, mai ales celor ale unui anticolonialism național și progresist (deseori foarte ambiguu în privința comuniștilor indigeni), în care întrajutorarea și trocul au frînat și chiar dominat schimburile monetare. Trebuie să recunoaștem că imperialismul comunist suferea de o tară înnăscută: primatul politicului asupra economicului[56], care antrena un soi de slăbiciune ontică în fața unui adversar care deținea de multă vreme supremația principalelor surse de materii prime, a comerțului mondial, a valorilor legate de monedă, a primatului schimbului asupra întrebuințării. Idealul expansiunii nelimitate a capitalului industrial și financiar a întîlnit deci foarte repede limitele intangibile create de telosul social al sistemului economic și de fundamentele metafizice ale utopiei sale istorice. În fața capitalismului, sistemul comunist își fixa niște obiective pe care adversarul său le depășea fără încetare.[57] Căci, încă o dată, ceea ce caracterizează teleologia capitalismului este faptul că el se conformează doar devenirii propriei imanențe: capitalul ca element constitutiv al producției, munca socială ca origine a plusvalorii, calcularea profitului ca măsură a tuturor valorilor și donare de sens lumii. De aceea, într-un fel sau altul, respinge el orice constrîngere exogenă de ordin transcendental. Capitalul se desfășoară după un tipic de autosuficiență și autoreferențialitate, pentru că elementul constitutiv al dinamicii sale, profitul monetar, servește drept măsură și scară a valorilor pentru toate activitățile umane, de la producția de mașini la cea a operelor de artă, de la medicină la educație, în timp ce ființa umană, redusă la funcțiile sale de producător-consumator, se măsoară simultan în termeni de „resurse umane"[58] și de putere de cumpărare potențială.

Această dinamică a capitalului antrenează o mobilizare generală, atît industrială, cît și socială, atît publică, cît și privată, a cărei desfășurare se nutrește în mod continuu din propria voință-putință de producere-acumulare-distrugere (*physis* a modernității), antrenînd conformarea la această voință a tuturor oamenilor moderni pînă la a o transforma în propria *psyché*. Pentru a face asta, capitalul trebuie să propună fără încetare mai mult consum și deci să organizeze lipsa permanentă, în două feluri: la popoarele bogate, prin accelerarea dezvoltării tehnice și a producției inegalitare de noi mărfuri care se perimează din ce în ce mai repede (arme, bunuri de consum casnic, automobile, calculatoare, petrecerea timpului liber, sporturi și fleacuri de toate formele și mărimile), impunînd în același timp piața ca nou Leviatan pe ruinele unei întocmiri politice, statul, care, în secolul al XIX-lea, contribuise la puterea economică a națiunilor; iar la popoarele sărace pe care le ține sub tutelă, acestea sînt plasate sub jugul unui tip de dezvoltare care le ruinează, menținîndu-le în același timp nu doar în dependența tehnologică (industrie și sector agroalimentar) și a datoriei financiare, ci și aducîndu-le în dependență alimentară prin utilizarea forței militare.[59] În fine, unii cunosc deja faptul că viitorul dependenței va fi, foarte curînd, de natură genetică.

Aceste ipoteze legate de limitele sistemului comunist se arată a fi mult mai eficiente decît cele care acuză lipsa de pricepere și corupția birocrației, chiar dacă acestea erau și ele adevărate flageluri ale sistemului; în schimb, ele ne dezvăluie o prăpastie fără fund, condiția sisifică a modernității tîrzii occidentale, *hybris*-ul incarnării acestui mecanism de control sau „dispozitiv ontologic" specific esenței tehnicii, *Ge-stell*-ul anunțat de Heidegger cînd „deconstruia" obiectivarea ca desăvîrșire totalizantă a metafizicii subiectului, în aceea că omul și natura nu mai sînt priviți decît ca elemente ale unui calcul. Pe fondul unei industrializări și al unei finanțe fără limite, calculul reduce totul la productivitatea muncii, la rentabilitatea capitalului, la valoarea financiară a obiectelor, a ideilor, a serviciilor schimbate. Pe scurt, capitalismul operează permutabilitatea timpului și a banilor *(Time is money)*, face din acestea o singură categorie contabilă, care reduce fără încetare timpul fabricării pentru a-l spori pe cel al schimburilor (dobînda) și tinde astfel – ca ideal – să le facă să coincidă, pentru a crește beneficiile maxime de pe urma investițiilor în intervalul de timp cel mai scurt. Cu alte cuvinte, capitalismul vizează ca exclusiv din „producerea de aparențe ale obiectivității" – întregul naturii, al socialului, al culturalului (separate în cunoașteri autonome și învestite cu un pseudoadevăr transcendent), consubstanțialitatea progresului tehnic și a progresului moral – să facă obiectivitatea ideală în care, fără încetare și în feluri diferite, omul înaintează ca „prezență a subiectului la sine și-și uită finitudinea în schimbul ilimitării cognoscibilului devenit exterioritate a oricărui fenomen".[60] Ilimitare a cognoscibilului obiectivabil și ilimitare a măsurabilului, ilimitare a lui a produce, iată unde se află, în spatele cunoștinței științifice, esența capitalismului – ilimitarea profitului – și ceea ce îl pecetluiește ca advenirea-împlinire a modernității tîrzii: desăvîrșirea nihilismului.

De aici, înțelegem de ce sfîrșitul „necesității" propus ca teofanie de substituție de către utopia comunistă nu a fost decît un vis mereu amînat, întotdeauna zdrobit într-o sinistră și terifiantă mașinărie politico-economică. După cel de-al Doilea Război Mondial, odată cu concurența nemiloasă pusă în practică de strategia Războiului Rece, energia unui capital întotdeauna limitat se epuizează în contradicțiile inerente afirmării puterii sale (întotdeauna militare și teritoriale). Sacrificiile cerute societății de tip sovietic înfundate într-un război social permanent la scară planetară și menținerea legitimării teofanice a promisiunii unui viitor fără „necesitate" au condus la contradicții

surpass.[57] Because, once again, the capitalist teleology is quite special in that it only conforms to becoming its own immanence: capital as the basic element of production, social work as the origin of plus value and the calculus of benefit as a measure of all values and as the ultimate meaning of the world. Consequently it refuses any exogenous or transcendental constraint. Capital develops according to a modality of self-sufficiency and self-referentiality because monetary benefit, the basic element of its dynamics, acts as a scale of value for all types of human activity from the production of cars to artistic creation, from medicine to education, while the human being, reduced to its functions of producer-consumer, is simultaneously judged in terms of "human resources"[58] and potential buying power.

This dynamic of capital triggers a general mobilization, both social and industrial, both public and private, that continuously evolves owing to its power and will to produce-accumulate-destroy (the very nature – *physis* – of modernity) and it requires from all modern people to comply with this will to an extent when they transform it into their own *psyché*. Consequently the capital needs to continuously increase the volume of consume on the offer, in other words to organize a permanent lack, in two ways: in the case of rich nations, through the acceleration of technological development and through an non equalitarian production of new goods that became dated faster and faster (arms, household goods, cars, PCs, leisure products, sports and all sorts of sweet little nothings) erecting the market as a new kind of Leviathan on the ruins of the political state which, in the 19th century enhanced the economic power of nations; while poor nations under its domination need to keep pace with a type of development that simply ruins them, sustaining not only their technological dependence (industry, agriculture and food-industry) and financial indebtedness, but it also thrusts them into alimentary dependence through the use of military force.[59] After all, some are aware of it: dependence in the future will probably be of a genetic nature.

These hypotheses related to the limits of the communist system seem to be much more efficient than the ones accusing a lack of professionalism and corrupt bureaucracy, even if these have actually been great flaws of the system; nevertheless they reveal a bottomless void, the Sisyphean condition of western late modernity, the *hybris* of the constitution of this control-mechanism or the "ontological device" characteristic of the essence of technique, the enframing *(Ge-stell)* Heidegger had heralded when he was "deconstructing" objectivation as complete accomplishment of the metaphysics of the subject, in that man and nature are considered to be elements of the same calculus. Against a background of unlimited industrialization and finances, the calculus reduces everything to the productivity of labor, profitability of capital, to the financial value of objects, ideas, services exchanged. In brief, capitalism effects the permutability of time and money (Time is money), turning these two into a unique category of account that constantly reduces production time in order to increase that of exchange (interest) and is ideally inclined to make them coincide for an increase of maximum investment benefit within the shortest possible time-span. In other words, capitalism intends to turn the single "production of appearances for objectivity" – entire nature, society and culture, distributed into autonomous sciences and invested with a transcendental pseudo-reality, and the consubstantiality of technical and moral progress – into an ideal objectivity within which, ceaselessly and in various ways, man appears as a "the presence of the subject in itself and forgets about its own finitude in exchange of the infinite nature of cognoscibility become the exteriority of all phenomena."[60] Unlimited objectivable cognizance, unlimited measurability, unlimited production, this is where the essence of capitalism lies beyond scientific knowledge – unlimited benefit, all of that transfigures it into the utmost event of late modernity: the accomplishment of nihilism.

All these being said, we understand why the end of "necessity" which the communist utopia has suggested as a substitutive theophany was a dream, always delayed and broken to pieces within sinister and terrifying political-economic machinery. Following the World War II, among the cruel conditions of competition established by the strategy of the Cold War, the energy of an essentially limited capital proves insufficient under the weight of the contradictions generated by the affirmation of power (always military and territorial). The sacrifices expected from Soviet society immersed in a permanent global scale social war and in the obligation of sustaining the theophanic legitimacy of the promise of a future without "necessity", have lead to insurmountable contradictions between political power and middle classes, contradictions impossible to solve, to attenuate, without a mutation, especially as the generalized use of sheer force characteristic of the Gulag camps of the past was no longer fashionable.



What are the inherent conclusions? That communist politicians and intellectuals understood nothing of the essence of technology and even less of that of Capital. They have never understood that, Soviet or not, "bread and electricity" and the acculturation of masses of people to the temporality of technical work subjected them to productivity and to the unlimited nature of capital, involving them deeper with the spiral of accomplished nihilism. Conceiving of the twentieth century in terms of neo-Hegelian philosophy of history and of neo-Kantian heroic ethics (the categorical imperative of the militant), communists have hypertrophied state power (the political sphere) when, theoretically, they intended to eliminate it. They have acted as such exactly at a time when capitalism was on the verge of realizing the same project (and to leave, after all, only military and police power under state authority), in order to do away with circumstances already more burdening than protective as the state was actually getting in the way of the global progress of capitalism. The communists have lost the game owing to a void of reflection in what pertains to the political-economic stakes of the relation between capital and nihilism.[61] If one should definitely know something about history, it is this: history never forgives obsolescence. As soon as it recycles dated ideas and employs old notions in the hope of maintaining its privileges, any power is actually heading for a fall. Because after all – the epitome of cynical irony – we must accept the truth: the capitalists have better learned and better implemented the formidable theoretical work Marx elaborated under the fetishism of the merchandise in the age of classical capitalism.

Nevertheless let us return to the images encountered here and there at present in Eastern Europe. It is evident: things tend to be uniform, everything is being cloned: city centers, the looks of people, clothes, habits, tastes, the same multiplied publicity and the same scenes everywhere: Warsaw, Krakow, Bratislava, Budapest, Bucharest, Sofia, Moscow, Kiev, etc. Indeed, things have entered the new international order that has turned Eastern Europe into a partly renewed type of Third World at the gates of the West! The folklorization of ancient cultural specificities, the transformation of certain regions of certain Eastern countries into leisure and tourist zones, the massive prostitution even including children, the promotion of pornography, the increase in the commerce of gadgets and bazaar economy, the alienation of public goods at laughable prices, the danger hanging over each eco-system: all these improvisations and tricks for immediate profit, all the physical and spiritual dirt they generate are accomplished through a decay of the State and its legal system.[62] The market and neo-colonial conquest will dominate as long as an increasing number of areas where the supremacy of the state of law is disregarded emerge. In Eastern Europe the collapse of communist power is a pure exam-

insurmontabile între puterea politică și masa păturilor sociale de mijloc, contradicții ce nu mai puteau fi soluționate, nici măcar aplanate, fără vreo mutație, din moment ce utilizarea generalizată a forței brutale a fostelor metode (gulagul) nu mai era actuală.
Ce concluzii să tragem din toate acestea? Că oamenii politici și intelectualii comuniști nu au înțeles nimic din esența tehnicii și cu atît mai puțin din cea a Capitalului. Niciodată ei n-au înțeles că, soviete ori ba [ca formă politică], „pîinea și electricitatea“ și aculturarea maselor de oameni la temporalitatea muncii tehnice îi înhăma la productivitate și, prin asta, la ilimitarea capitalului, antrenîndu-i tot mai mult în spirala nihilismului realizat. Gîndind secolul al XX-lea în termenii unei filosofii neohegeliene a istoriei și ai unei etici eroice neokantiene (imperativul categoric al activistului), comuniștii au hipertrofiat puterea de stat (politicul), cînd, în teorie, doriseră să acționeze întru eliminarea acesteia. Ei au acționat astfel în chiar momentul în care capitalismul începea deja să realizeze acest proiect (pentru ca într-un final să se lase statului numai puterile militare și polițienești), pentru a distruge o obadă devenită mai mult împovărătoare decît protectoare, din moment ce statul îi împiedica desfășurarea dinamicii sale la dimensiunile planetei. Comuniștii au pierdut partida datorită faptului că au omis să gîndească mizele politico-economice ale raportului dintre capital și nihilism.[61] Dacă există vreo lecție de reținut din istorie, ea este următoarea: istoria nu iartă niciodată desuetudinea. De îndată ce cîrpește idei răsuflate și drege vechi noțiuni în speranța de a-și menține privilegiile, orice putere se îndreaptă spre propria pierzanie. La urma urmelor, și culmea ironiei cinice, trebuie să acceptăm evidența: capitaliștii au citit și au aplicat cel mai bine formidabila muncă teoretică pe care Marx a efectuat-o asupra fetișismului mărfii în era capitalismului clasic.

Dar să revenim la imaginile prezentului pe care le întîlnim ici și colo în Europa de Est. Trebuie să recunoaștem că totul se uniformizează, totul se clonează: centrele orașelor, înfățișarea oamenilor, hainele, obiectele, gusturile, reclamele se multiplică aceleași peste tot, pretutindeni aceleași scene: Varșovia, Cracovia, Bratislava, Budapesta, București, Sofia, Moscova sau Kiev etc. Într-adevăr, totul a intrat în noua ordine internațională, aceea care a făcut din Europa de Est un tip parțial reînnoit de Lume a Treia la porțile Occidentului! Folclorizarea vechilor specificități culturale, transformarea anumitor zone ale țărilor din Est în parcuri de recreere turistică, prostituția masivă, inclusiv a copiilor, etalarea pornografiei, multiplicarea comerțului cu fleacuri de toate soiurile și economia de talcioc, scoaterea la mezat a bunului public pe prețuri de nimic, punerea în pericol a tuturor ecosistemelor: toate aceste improvizații și învîrteli pentru profituri imediate, toată mizeria fizică și spirituală pe care o generează sînt în floare prin descompunerea Statului și a legilor.[62] Piața și supunerea neocolonială domină pe măsură ce apar zone din ce în ce mai largi ieșite de sub domnia legii. În Estul Europei, căderea puterii comuniste ne dezvăluie, într-o formă pură, incarnarea fiindului *[étant]* dominației totale a economicului în esența sa nihilistă: „consumarea ființei de către valoarea de schimb“[63] sau, pentru a enunța manifestarea ei în confuzia pe care o generează în mentalități, identificarea lui „a fi“ cu „a avea“, ceea ce, în experiența cotidiană a fiecăruia, supus incitărilor permanente la consum (publicitatea), se îndeplinește prin identificarea lui a fi, pur și simplu *[être]*, cu bunăstarea *[bien-être]*.

ple for the incarnated Being of the total domination of the economic sphere in its nihilist essence: "the consume of Being by exchange value"[63] or, to enounce its manifestation through the confusion it generates, the identification of "to be" with "a to have", which, in the everyday experience of each individual subjected to the permanent temptations of consume (advertisements) is achieved through the identification of Being with well-being.

Even before philosophy enounced it in a didactic way, the poet had already delivered his prophecy: "A time will arrive when nations will be so tightly locked to the speeding universe as the organs of a body are interconnected by its economy. Will the brain, full to the refuse of machinery, be able to safeguard the existence of a thin well of dreams and evasion? With the pace of a somnambulist, led by the song of inventors, man is heading for the mines of death..."[64]
Communism has survived quite long time. Since its collapse, the world is even more uniform without having become more peaceful. On the contrary, never since the crisis of Russian missiles in Cuba has the threat of a new world war been as real as now, in the year 2006. The integration of ten countries originating from the former Soviet bloc into the EU has leveled many differences in order to eradicate them in time. Warsaw, Prague, Budapest or Ljubljana will become huge peripheries of Paris, London, Rome, and vice versa.
Today, the only rather grotesque originality Eastern Europe could boast is the homozygotic power of Poland which confirms once more Jarry's vision of Poland in *Ubu roi*...
The words of René Char, of the great poet echo as a prophecy of late modernity, while the signaled ecological catastrophes (already prepared by the effects of various ultra-technological local wars marking, beginning with the nineties, a restructuring of the world under US control) reveal the incarnations that flank the triumphant or terminal road of nihilism brought upon us by the essence of the techno-science.

In Place of an Afterword

'The imbeciles imagine truth is and easy thing, I have discovered it is difficult and tricky. The facts I have described are real nevertheless facts and truth are not brothers; they are only cousins. I have imposed a rationale to a type of reality instead of exposing the truth. . . . I am convinced that the constant, hidden thought of all those, who reflect upon things is actually the imagination of their own death, no matter what the momentary surface of their thinking suggests. When man thinks about life and the ways to live it, he also thinks about death because the two are intimately connected.
And thought is a malediction."[65]
This paragraph ending one of the most important American social novels on Los Angeles prisons and areas of misery, a thriller in its own right, reveals us a reality that seems to have been gracefully obscured by the scribblers of human and social sciences.
Indeed, reflection, thought, the designation of perspectives, the establishment of correlations, the slow disentanglement of things that do not spit their meaning from the very beginning the way one would spit the seed of a hastily ingurgitated fruit, the patience to wait for things that do not serve themselves on a plate like a paid-for prostitute, the patience to wait for the thing that juggles with its own intentions, with its logos, with its direction and dynamic, moreover, the daring "to say whatever the majority refuses to hear" to borrow Orwell's formula on the essence of the liberty of expression – all these trigger neither joy, nor mirth, nor pleasure. In the Old Testament, the reflection that bears the name of knowledge is at the origins of the original sin and of man's mortal nature (Genesis, 2, 17); in the New Testament the fate of reflection is relate to the curse hanging over faith and threatening to alienate man from future salvation, this is why in the Sermon on the Mount Jesus speaks thus to his disciples: "Blessed are the poor in spirit, for theirs is the Kingdom of Heaven."[66] Along the very long history of modernity, starting with Socrates,

Înainte ca filosofia să o enunțe în mod didactic, poetul o profetiza deja: „Veni-va vremea cînd națiunile vor fi atît de strîns legate în șotronul universului pe cît sînt organele aceluiași corp, solidare în economia sa. Va mai putea oare creierul, plin pînă la refuz de mașinării, să garanteze existența unui pîrîiaș de vise și de evaziune? Omul, cu pas de somnambul, se-ndreaptă către minele ucigașe, condus de cîntul inventatorilor…“[64]
Comunismul s-a fîsîit. De la căderea sa, lumea s-a uniformizat și mai mult fără ca, în schimb, să devină mai pașnică. Dimpotrivă, niciodată, de la criza rachetelor rusești din Cuba, amenințarea unui nou război mondial nu a fost atît de prezentă ca în acest an, 2006. Intergrarea a zece țări venite din fostul bloc sovietic în UE a geluit din ce în ce mai multe diferențe, pînă la a le șterge cu timpul. Varșovia, Praga, Budapesta sau Ljubljana vor deveni marea periferie a Parisului, Londrei, Romei, Berlinului și viceversa. Astăzi, singura originalitate din nefericire grotescă a Europei de Est este puterea homozigotică a Poloniei, care confirmă, încă o dată, cît de adevărate erau cuvintele lui Jarry în *Ubu roi*…
Cuvintele lui René Char, care sînt vorba unui mare poet, se enunță ca o profeție a modernității tîrzii, iar catastrofele ecologice anunțate (deja pregătite de efectele diverselor războaie locale ultratehnologice care, începînd cu anii 1990, marchează remodelarea lumii sub egida Statelor Unite) explicitează incarnările care jalonează drumul triumfal sau terminal al nihilismului purtat de desfășurarea esenței tehnoștiinței.

În chip de postfață

„Imbecilii își închipuie că adevărul e lucru ușor, eu am descoperit că e greu, anevoios. Faptele pe care le-am descris sînt reale, însă faptele și adevărul nu sînt frați, doar veri. Am impus mai degrabă o raționalizare a unei realități, și nu o expunere a adevărului. […] Sînt convins că gîndirea constantă, subiacentă, a tuturor oamenilor care reflectează nu poate fi decît gîndirea propriei lor morți, oricare ar fi aparența de suprafață a gîndirii lor momentane. Cînd omul reflectează la viață și la felul său de a o trăi, el reflectează și la moarte, căci amîndouă sînt intim legate.
Iar reflecția este un blestem.“[65]
Acest paragraf care sfîrșește unul dintre cele mai importante romane sociografice americane asupra închisorilor și zonelor mizerabile ale Los Angelesului, thriller așa cum se cade, ne aduce la o realitate care pare a fi cu grație ocultată de către scribii științelor umane și sociale.
Într-adevăr, reflecția, gîndirea, punerea în perspectivă, stabilirea corelațiilor, dezvăluirea cu încetul a lucrurilor care nu își scuipă de la început sensul așa cum am face cu sîmburele unui fruct a cărui pulpă am ingurgitat-o cu repeziciune, așteptarea a ceea ce nu se oferă în imediat ca o prostituată plătită, ba chiar așteptarea acelui ceva ce jonglează cu intențiile, cu logosul său, cu direcția și dinamica sa, dar, și mai mult, îndrăzneala de a „spune ceea ce majoritatea nu vrea să audă“, pentru a relua o formulă a lui Orwell asupra unuia dintre fundamentele libertății de expresie, toate acestea nu aduc cu ele, nici pe departe, bucuria, exultarea, exuberanța ori plăcerea. În Vechiul Testament, reflecția care poartă numele de cunoaștere se găsește la originile păcatului originar și ale naturii muritoare a omului (Facerea, 2, 17); în cel Nou, soarta reflecției este relaționată cu blestemul care apasă asupra credinței și amenință să îndepărteze omul de la fericirile ce vor să vie, de aceea în predica de pe munte Iisus le spune discipolilor: „Fericiți cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor“.[66] De-a lungul foarte îndelungatei istorii a

knowledge, reflection and their enunciation were subjects of a sometimes extremely ferocious repression. This actually roots back to the ancient conflict characteristic of the West and of the apparition of philosophy, a conflict between the presence of truth in and through revelation, namely faith, and the enunciation of reality through the very act of thought thinking itself within its own critique. More than that, at perhaps an even more original level of our culture, we find the necessary presence of evil in man on earth (Genesis, 8, 21: ". . . for the imagination of man's heart is evil from his youth") as an ontological possibility of making him act for the good as man needs to taste the fruit of the tree of knowledge (to taste evil) to become mortal but also to fall into a historical time, even if that be an eschatological one, because this way a future void of a particular face will open up to him, a future, that among the possible faces it reveals, beginning with the worst ones, it also manifests, beyond an anti-conformist (Antigone, Giordano Bruno) or even libertarian (Babeuf and Rosa Luxemburg) enunciation the very essence of the human condition and its becoming: liberty.[67] Liberty, that never obliterates the possibility of loss, of obscurity, of the destruction of being and of self-destruction, eventually not even that of compromising the entire future of the species...
Does not, the collapse of communism, predictable but in its real form also new for an empire qualified as "the empire of evil" – all in all a state that carries within it the possible liberty of doing good – in its vulgar incarnation present the show of a human disaster, even if a few of the elites, a few politicians, a few intellectuals, a few businessmen have indulged in exorbitant financial privileges by selling to the likes of them and to foreign capital the public good owing to the greatest hold-up of the 20th century? . . . These being said, we should mention that man's liberty includes these thousands of poor people, the thousands surviving around garbage cans, hundreds of men and women selling their various organs for a chance to live[68], these children bereft of a childhood, these teens without adolescence, these thousands of young girls and women, hundreds of young men, victims of a crime organization as flourishing as traffic in drugs. I can imagine the comments coming from those inclined towards sadness, from the simplistic spirits or from the publicists of human rights. They can moralize as much as they wish, it will not touch me. Whether we agree to it or not, we simply have to conceive of the liberty of history in its multiple appearances, and not in order to promote history as a lesson for the present – because nowhere in modernity has the past governed the actions of the present with regard to the future – but simply for the sake of trying to guess its sense and to sketch an always too fragile interpretation that eternally needs to be re-conquered. It is a rather difficult exercise, the honest know it. Indeed, in modern times the past has always been conceived, just as *l'Internationale* proclaimed it, in the *tabula rasa* mode, something Marc Bloch, the great historian, had perfectly understood when he wrote in a major small opus, *Une étrange défaite* [A strange defeat] published in 1940, this phrase so laden with heavy meanings: "People are closer to their time than to their parents."
Finally, after a long exercise of reflection and with the malediction it engenders and which descends upon us when the end – mine and no other – approaches, once we knew how to escape or simply could escape the glacial agitation of a present simultaneously frenetic and boringly repetitive, once we have left all anxieties behind, will I still have the strength to contemplate the disaster of late (or post) modernity with a trace of serene distance, more precisely with that particular aesthetic (and also ethical, non-moralist) distance, that is, following Nietzsche, also the only agnostic and not metaphysical modality of letting things appear as they are in their own accomplishment *(Gelassenheit zur den Dingen)* of how they should be, instead of dreaming,

modernității, începînd cu Socrate, cunoașterea, reflecția și enunțarea acestora au făcut obiectul unor represiuni uneori extrem de feroce. De fapt, este vorba de foarte vechiul conflict specific Occidentului și apariției filosofiei, între prezența adevărului în și prin revelație, ceea ce numim credință, și enunțarea realității prin intermediul actului însuși al gîndirii gîndindu-se pe sine în propria critică.

Mai mult și poate mai originar în cultura noastră, este vorba de prezența necesară a răului în omul pămîntesc (Facerea, 8, 21: „[…] pentru că întocmirile gîndurilor din inima omului sînt rele din tinerețea lui"), ca posibilitate ontologică a acționării în favoarea binelui, în aceea că omul trebuie să guste din copacul cunoștinței (să guste răul) pentru a deveni muritor, dar și pentru a cădea în timpul istoriei, fie ea și escatologică, pentru ca astfel să i se deschidă necontenit în față un viitor fără vreun chip anume, care, printre posibilii pe care îi dezvăluie, inclusiv și cei mai răi, să manifeste, dincolo de o enunțare anticonformistă (Antigona, Giordano Bruno), chiar libertară (Babeuf și Rosa Luxemburg), esența însăși a condiției umane în devenirea sa, libertatea.[67] Libertate care nu înlătură niciodată posibilitatea de a te pierde, de a te rătăci, de a-l distruge pe celălalt și de a te autodistruge, ba chiar, în ultimă instanță, de a compromite viitorul speciei în totalitatea sa…

În incarnarea sa vulgară, căderea comunismului, în același timp previzibilă, dar și, în forma sa reală, inedită pentru un imperiu calificat drept „imperiu al răului" – deci o stare deschizînd în sine libertatea posibilă a acțiunii în favoarea binelui –, această cădere nu ne prezintă ea oare spectacolul unui dezastru uman, chiar dacă unele elite, cîțiva politicieni, cîțiva intelectuali, cîțiva oameni de afaceri s-au îmbuibat cu privilegii financiare exorbitante vînzîndu-și pe nimica lor însile și capitalurilor străine bunul public grație celui mai mare *hold-up* comis în secolul al XX-lea?… Și atunci se cade să afirmăm că în libertatea omului se includ și aceste mii de bieți oameni, miile care scormonesc prin gunoaie pentru a supraviețui, sutele de bărbați și femei care își vînd unele organe pentru a trăi[68], acești copii care nu mai au copilărie, acești adolescenți care nu mai au adolescență, aceste mii de tinere, fete și femei, aceste sute de tineri băieți care sînt prada unui proxenetism la fel de înfloritor precum traficul de droguri. Îmi închipui deja criticile pe care mi le vor adresa spiritele morocănoase, de nu simpliste, ori publiciștii drepturilor omului. Moralismul lor nu mă atinge deloc. Vrem, nu vrem, ceea ce avem de gîndit e libertatea istoriei în multiplele sale ipostaze; nu pentru a afirma istoria ca lecție a prezentului – căci nicăieri în modernitate trecutul nu a orientat acțiunile prezentului în vederea viitorului –, ci pur și simplu pentru a încerca să-i ghicim sensul și pentru a-i schița o interpretare întotdeauna fragilă, de recucerit fără încetare. Nu e lucru ușor, oamenii cinstiți o știu. Într-adevăr, în modernitate trecutul a fost întotdeauna conceput, așa cum o proclama *Internaționala*, pe modelul unei *tabula rasa*, lucru pe care un istoric de valoarea lui Marc Bloch l-a înțeles perfect atunci cînd, într-un mic opuscul major, *Une étrange défaite* [O înfrîngere ciudată], apărut în 1940, el scria această frază plină de înțelesuri: „Oamenii sînt mai aproape de timpul lor decît de părinți".

Una peste alta, după un lung exercițiu de reflecție și cu blestemul pe care aceasta o zămislește și care ne împresoară, atunci cînd sfîrșitul – al meu, și nu altul – se apropie, odată ce am știut sau putut scăpa de agitația glaciară a unei actualități cu atît mai frenetice cu cît ea e mortal repetitivă, odată ce m-am debarasat de angoase, avea-voi oare în continuare forța de a contempla dezastrul modernității tîrzii (sau post-) cu vreo urmă de distanță serenă, adică distanța aceasta estetică (și etică, așadar nonmoralistă) care este, în continuarea lui Nietzsche, și singura manieră agnostică, iar nu metafizică, de a face ca lucrurile să se dezvăluie așa cum sînt ele în înfăptuirea proprie (*Gelassenheit zur den Dingen*), și nu așa cum, în timpul tinereții mele entuziaste și militante, visasem că ar fi trebuit să fie. Este, cred eu, singura modalitate lucidă și fără amăgire de a asuma pe deplin acest „*No Future*" pe care ni-l anunță luceafărul „*new look*" al bravilor țigani care, ca toată lumea – comandați la rîndul lor de spiritul timpului, care îi gîndește mai mult decît se gîndesc ei la el –, confundă chestiunea lui a fi cu aceea a bunăstării.

Traducere de Cristina Firea

Note:

1. Tema acestui eseu a făcut obiectul unei prime versiuni, apărută în revista *Krisis* (nr. 13–14, aprilie 1993), sub titlul „L'Europe de l'Est à l'heure du désenchantement" [Europa Răsăriteană la ora trezirii din vrajă, *in* Claude Karnoouh, *Comunism/Postcomunism și modernitate târzie. Încercări de interpretări neactuale*, traducere de Mihai Ungurean, Iași, Polirom, 2000]. Mai apoi, am reluat acest text inițial făcînd doar cîteva corecturi de formă și transformîndu-l în primul capitol al lucrării mele *Postcommunisme fin de siècle*, Paris, L'Harmattan, 2000, care a fost reeditat și în volumul colectiv coordonat de Bruno Drewski și Claude Karnoouh, *La Grande braderie à l'Est*, Paris, Le Temps des Cerises, 2005. Aici înfățișez cititorului o versiune remaniată, reactualizată și completată. Cu toate acestea, esența argumentului meu inițial a rămas aceeași și îmi pare că nu și-a pierdut deloc pertinența, căci nimic din evoluția postcomunismului nu pare să îl contrazică. Dimpotrivă. Astăzi – o spun fără urmă de fanfaronadă și fără falsă modestie –, în ajunul integrării României și Bulgariei în Uniunea Europeană, cred că reflecția mea este și mai aproape de realitatea pe care încerca să o descrie și să o interpreteze la începutul anilor 1990.

2. Utilizînd în acest fel conceptul de esență, mă sprijin pe comentariile unuia dintre traducătorii lui Heidegger, André Préau; în *Essais et conférences* [*Vorträge und Aufsätze*], Paris, Gallimard, 1958, *Wesen* este comentat ca: „l'être de toute chose particulièrement désignée…" [ființa oricărui lucru desemnat în mod particular], cf. notei traducătorului, p. 347.

3. Cf. Claude Karnoouh, „Un thermidor à la roumaine", in *Consensus et dissension dans la Roumanie de Ceaușescu. Un pays en quête de société civile*, Paris, Acratie, 1991.

4. Heiner Müller, *Guerre sans bataille. Vie sous deux dictatures*, Paris, L'Arche, 1996, p. 184. [* Sublinierea aparține autorului – *n. tr.*]

5. Din 1990, acest fenomen a luat amploare. Republica Cehă, Ungaria, Polonia, România au fost toate conduse, pe termen mai lung sau mai scurt, în alternanță, de partide socialiste ai căror lideri provin direct din fostele partide comuniste și care au aplicat aceleași rețete neoliberale precum predecesorii lor. Siderurgiștii unui mare oraș industrial din România, Hunedoara, a cărui industrie a fost vîndută în luna octombrie a anului 2003, au manifestat împotriva puterii care se afla la ora respectivă în mîinile socialiștilor din PSD, scandînd: „PSD-ul minte!".

6. „În UE, salariul minim variază între 129 și 1.503 euro pe lună", pe site-ul *Les echos.fr, le web de l'économie*, din 13 iulie 2006. „Conform cifrelor publicate de Eurostat, Oficiul de Statistică al Comunităților Europene, optsprezece din cei douăzeci și cinci de membri ai Uniunii Europene dispuneau de o legislație care stabilea nivelul unui salariu minim în ianuarie 2006. Un salariu care merge de la 129 de euro brut pe lună în Letonia pînă la 1.503 euro în Luxemburg. Salariul minim în Franța este de 1.218 euro brut pe lună […] Trei mari grupe:
Mai puțin de 300 de euro brut pe lună: Letonia (129), Lituania (159), Slovacia (183), Estonia (192), Polonia (284), Ungaria (247), Republica Cehă (261).
Un grup intermediar, între 400 și 700 de euro pe lună: Portugalia (437), Slovenia (512), Malta (580), Spania (631), Grecia (668).
Salariu minim peste 1.200 de euro pe lună: Franța (1.218), Belgia (1.234), Marea Britanie (1.269), Olanda (1.273), Irlanda (1.293) și Luxemburg (1.503)."
Dacă ținem cont de puterea de cumpărare, diferențele se atenuează, trecînd de la un raport de unu la unsprezece la un raport de unu la șase. Un luxemburghez plătit cu salariul minim din țara sa are totuși o putere de cumpărare de șase ori mai mare decît cea a unui leton care și el este plătit cu salariul minim.

7. În România asistăm la o adevărată descolarizare a zonelor rurale, care amenință într-un termen foarte scurt cu întoarcerea analfabetismului și care deja a făcut să se abandoneze promovarea socială prin educație a copiilor de țărani.

8. Privatizarea de fapt a unei mari părți a universităților publice a accentuat această prăpastie.

as I used to in my enthusiastic and militant youth. It is, I believe, the only lucid and disillusioned modality to fully acknowledge this message of "No Future" born by the evening star of the brave Gypsies who, as everybody else – condemned at their turn by the spirit of the time thinking them much more than they cant think it – confuse the question of Being with that of well-being.

Translated by Noémi László

Notes:

1. The topic of this essay was presented in an initial form in the review *Krisis* (no. 13–14, April 1993) under the title "L'Europe de l'Est à l'heure du désenchantement". I have taken then this original text, transformed it through a few formal corrections in the first chapter of my work *Postcommunisme fin de siècle,* Paris, L'Harmattan, 2000, republished in the collective volume *La Grande braderie à l'Est,* Paris, Le Temps des Cerises, 2005. This is a revised, reactualised and completed version. With all these, on the contrary the essence of my argument has not changed and I am quite sorry to note how pertinent it still is because there is nothing in the evolution of postcommunism to contradict it. Today – and I am writing this with no trace of false modesty – on the threshold of the integration of Romania and Bulgaria into the European Union, my presentation is, I believe, even closer to the true state of matters, than at the beginning of the nineteen nineties.

2. In employing the concept of essence this way I rely on one of Heidegger's translators, André Préau. In *Essais et conferences* [*Vorträge und Aufsätze*], Paris, Gallimard, 1958, *Wesen* is commented as: "l'être de toute chose particulièrement désignée..." [the being of any thing designated in a particular way...], cf. translator's note, p. 347.

3. Cf. Claude Karnoouh, "Un thermidor à la roumaine", in *Consensus et dissension dans la Roumanie de Ceaușescu. Un pays en quête de société civile,* Paris, Acratie, 1991.

4. Heiner Müller, *Krieg ohne Schlacht,* Cologne, Kiepenheuer & Witsch, 1992, in the French translation, *Guerre sans bataille. Vie sous deux dictatures,* Paris, L'Arche, 1996, p. 184. *Author's italics.

5. Beginning with 1990, this phenomenon grew stronger. The Czech Republic, Hungary, Poland, Romania were all governed, in the short or in the long run, alternatively, by socialist parties whose leaders used to belong to the former communist parties, and who implemented the same neoliberal recipes their forerunners had. The workers in an industrial Romanian city, Hunedoara, the industry of which was sold out in October 2003, protested against the state at that time governed by socialists saying: "SDP is lying."

6. "The minimum wages in the EU vary from 129 to 1,503 euros a month", on site *Les echos.fr, le web de l'économie,* 13 July 2006. "According to the statistics published by Eurostat, eighteen out of the twenty five member states of the EU had laws establishing the minimum level of salaries in January 2006. A salary ranging from 129 euros per month in Latvia to 1,503 euros in Luxembourg.
The minimum salary in France is 1,218 euros per month . . . Three groups:
Less than 300 euros per month: Latvia (129), Lithuania (159), Slovakia (183), Estonia (192), Poland (284), Hungary (247), Czech Republic (261).
Intermediate group, between 400 an 700 euros per month: Portugal (437), Slovenia (512), Malta (580), Spain (631), Greece (668).
Minimum salary over 1,200 euros per month: France (1,218), Belgium (1,234), Great Britain (1,269), The Netherlands (1,273), Ireland (1,293) and Luxembourg (1,503)."
The differences decrease if we take into consideration the economic power, from a degree of one to eleven to one of one to six. A Luxembourg citizen earning the minimum wages in his country has six times the economic power of a Latvian earning the minimum wages in his own country.

7. In Romania we witness the quasi disappearing of the school system in rural areas with the imminent short-term danger of a revival of analphabetism. The social promotion of peasant children through education has already been abandoned there.

8. The privatization of a great number of public universities has already accentuated this cleavage.

9. In 2003 it took multiple frauds and various material rewards for voters for the constitutional reform on the compatibility of fundamental Romanian legislation with the legislative conditions of the EU to obtain a majority of votes on the line and the necessary quorum. Cf. columns published in newspapers *Adevărul* and *Ziua* on 20 and 21 October 2003. The recent Hungarian uprising (September 2006) against a Prime minister who lies, gives us another proof of the decay of parliament democracy and popular elections.



10. This proves it once more that the real political life of a country is not actually directed by its theoretical legal system but by the way these laws are implemented, by the way they are manipulated for goals that were not to be found among the intentions of these laws at the moment of their conception.

11. History has always found opportunities to reveal its terrible irony. Thus the arrogance of the new old elite is by no means lower than that of the past nomenclature. We realize by now how insignificant those past privileges were if compared to the privileges of the barons and magnates of present politico-financial networks. Within the context of an ever increasing poverty, luxury cars, designer clothes, trademark jewelry and all those fancy accessories are shamelessly exhibited while teenage girls hardly arrived at the age of puberty offer their juvenile charms to the nouveau-riche and to slightly drunk tourists for a few dollars. Cf. Danielle Rouard, "Les nouvelles routes de la mafia. L'Est à l'horizon des pirates", in *Le Monde,* 26 January 1993.

12. Cf. Gáspár Miklós Tamás, "Farewell to the Left", in *East European Politics and Societies,* V, 1, winter 1991, pp. 92–112.

13. Elected by whom? Self-proclaimed as a matter of fact, safeguarded by Western political authorities...

14. Gáspár Miklós Tamás, "Farewell to the Left", p. 110.

15. After the immediately postcommunist period, G. M. Tamás has changed his political orientation adopting for six or seven years a critical neo-Marxist stance which has turned him by now into the most powerful Hungarian polemist against an economic liberalism which is destructive for the entire social fabric.

16. Cf. Tom Gallagher, "Romania and the EU: A Real Debate is Overdue", on his web page as a fragment of the book *Theft of a Nation: Romania Since Communism,* London, Hurst & Company, 2005.
Thus, the methods employed for getting people to vote and for attaining the quorum necessary to validate the results of the constitutional referendum in October 2003 fall under the category of openly corrupting the electorate.
The greetings from the EU, especially from France and Italy and the silence kept by Germany and Great Britain demonstrate to all who have not understood it yet that the problem of the "new Europe" is not that of developing and consolidating the general and pedagogic practice of political democracy but that of obtaining the formal results that would allow for an implementation of the criteria of liberal economy imposed by the EU even if this brings peril upon the interests of the country in question.
For a more thorough analysis of the role of public inquiries in Romanian political manipulation on one hand and for a better understanding of the redistribution of old-time communists all over the Romanian political parties on the other see, cf. Dorina Năstase, "L'intégration sans inclusion. Euroscepticisme à l'Est?", in *La Nouvelle alternative,* vol. 18, no. 58, spring-summer 2003.
For an analysis of the same practices of manipulation in Slovakia, cf. Étienne Boisserie, "La fin justifie toujours les moyens", in *La Nouvelle alternative,* vol. 18, no. 58, spring-summer 2003.

17. Cf. *www.valceaonline.ro/ArticleView.asp?article_id=1354*.
"Topic: The 2003 top of the wealthiest Romanians. The top 300 of the Romanian rich – the top of state debtors (11/12/2003)".

18. In 1992, approximately 0.5% of the Romanian population, let us say 11,500 persons could consume whatever they wished. In Hungary, a richer country with a smaller population, (around 11 million inhabitants), a market analysis published in October 1991 in the newspaper *Magyar Nemzet* considered that 3% of the entire population was capable of buying a luxury car (Mercedes, BMW etc.).
"In the East: 22 million unemployed. Despite certain signs of progress in Hungary, Poland and Czechoslovakia, the increasing number of people without a job adds up to a new category of proletariat, completely pauperized" (Jean Burner, in *Le Figaro,* 15 September 1992).

9. În 2003 a fost nevoie de fraude multiple și de tot soiul de recompense materiale acordate votanților pentru ca reforma constituțională privind compatibilitatea legilor fundamentale românești cu exigențele legislative ale Uniunii Europene să obțină, la limită, o majoritate și cvorumul necesar. Cf. articolele pe această temă publicate în *Adevărul* și *Ziua* din 20 și 21 octombrie 2003. Recentele revolte din Ungaria (septembrie 2006) împotriva unui prim-ministru care minte ne oferă o altă probă a descompunerii democrației parlamentare și a sufragiului popular.

10. Ceea ce demonstrează încă o dată că nu atît sistemul teoretic al legilor marchează viața politică reală a unei țări, ci felul în care se aplică legile, adică modul în care sînt manipulate pentru scopuri care nu se regăseau în intenția lor la momentul formulării.

11. Istoria găsește fără încetare ocazii pentru a dezvălui în fața oamenilor teribila sa ironie. Astfel, aroganța noilor foste elite nu este cu nimic mai prejos decît cea a fostei nomenclaturi. Însă azi realizăm cît de nesemnificative erau privilegiile acesteia din urmă dacă e să le comparăm cu cele ale actualilor baroni și oligarhi ai rețelelor politico-financiare. În contextul sărăciei în plină creștere, mașinile de lux, hainele la ultimul răcnet al modei, bijuteriile de mare marcă, fleacurile fără număr, toate sînt expuse fără rușine, în timp ce, pentru cîțiva dolari, adolescente abia ajunse la vîrsta pubertății își oferă farmecele juvenile îmbogățiților peste noapte și turiștilor care au băut un pahar în plus. Cf. Danielle Rouard, „Les nouvelles routes de la mafia. L'Est à l'horizon des pirates", in *Le Monde*, 26 ianuarie 1993.

12. Cf. Gáspár Miklós Tamás, „Farewell to the Left", in *East European Politics and Societies*, V, 1, iarna 1991, pp. 92–112.

13. Aleși de către cine? Autoproclamați de fapt și cauționați de instanțele politice occidentale…

14. Gaspár Miklós Tamás, „Farewell to the Left", p. 110.

15. După perioada imediat postcomunistă, G. M. Tamás și-a schimbat orientarea politică, adoptînd de șase sau șapte ani un neomarxism critic care îl face la ora actuală cel mai puternic polemist maghiar împotriva unui liberalism economic distrugător pentru întreg tesutul social.

16. Cf. Tom Gallagher, „Romania and the EU: A Real Debate is Overdue", pe site-ul său de internet, ca fragment din cartea sa *Theft of a Nation: Romania Since Communism*, London, Hurst & Company, 2005 [*Furtul unei națiuni. România de la comunism încoace*, traducere de Mihai Elen, Delia Răzdolescu și Horia Barna, București, Humanitas, 2004].
Astfel, metodele utilizate pentru a incita populația să voteze „da" și pentru a se întruni cvorumul necesar validării rezultatelor referendumului constituțional din octombrie 2003 țin întru totul de coruperea cea mai fățișă a alegătorilor. Felicitările din partea UE și mai ales din partea Franței și a Italiei, precum și tăcerea Germaniei și a Marii Britanii demonstrează, celor care nu au înțeles încă, faptul că problema „noii Europe" nu este aceea de a dezvolta și a consolida exercițiul general și pedagogic al democrației politice, ci de a obține rezultatul formal care să-i permită supunerea la exigențele economiei liberale impuse de UE, chiar dacă asta înseamnă punerea în pericol a intereselor țării.
Pentru o analiză mai generală a rolului sondajelor de opinie în manipulările politicii românești, pe de o parte, și pentru o înțelegere a redistribuirii foștilor comuniști în toate partidele politice românești, pe de altă parte, cf. Dorina Năstase, „L'intégration sans inclusion. Euroscepticismes à l'Est", in *La Nouvelle alternative*, vol. 18, nr. 58, primăvara-vara 2003.
Pentru o analiză a aceloraşi practici de manipulare antidemocratice în Slovacia, cf. Étienne Boisserie, „La fin justifie toujours les moyens", in *La Nouvelle alternative*, vol. 18, nr. 58, primăvara 2003.

17. Cf. *www.valceaonline.ro/ArticleView.asp?article_id=1354*.
„Subiect: Topul celor mai bogați români 2003. Topul primilor 300 de bogătași ai României – topul datornicilor la stat (11/12/2003)".

18. În 1992, aproximativ 0,5% din populația României, adică 11.500 de persoane, putea consuma după placul inimii. În Ungaria, țară mai bogată și mai puțin populată (aproximativ 11 milioane de locuitori), un studiu de piață publicat în luna octombrie a anului 1991 în cotidianul *Magyar Nemzet* aproxima la în jur de 3% acea parte din populația totală care era capabilă să cumpere o mașină de lux (Mercedes, BMW etc.). „În Est, 22 de milioane de șomeri. În pofida unor semne de progres în Ungaria, Polonia și Cehoslovacia, un număr crescînd de persoane fără loc de muncă creează o categorie de noi proletari cu totul și cu totul nevoiași" (Jean Burner, in *Le Figaro*, 15 septembrie 1992).
Zece ani mai tîrziu, numărul de privilegii a crescut puțin, însă sărăcia s-a amplificat mult mai mult… Și cu cît restrînsa castă de privilegiați face paradă cu luxul în care trăiește, cu atît majoritatea se pauperizează… Cf. ordonanța de urgență a guvernului român asupra venitului minim, prezentată în paginile cotidianului *Ziua* din 5 decembrie 2003: o majorare cu 11,5% a venitului minim pentru anul 2004. Astfel, pentru o persoană, venitul minim va fi de 28€, pentru o familie de două persoane 38€, pentru o familie de patru persoane 66€! Iată niște cifre care sînt mult mai grăitoare decît o sută de discursuri cu retorică savantă.
În ceea ce privește URSS, în afara privilegiaților din cîteva mari metropole rusești, Moscova, Sankt Petersburg, Riazan, Novgorod etc., și din cîteva capitale ale vechilor republici, situația este catastrofală, iar din perspectiva acesteia epoca URSS-ului pare o oază de pace și de relativă bunăstare. Cel mai recent exemplu este cel al Georgiei, unde „56% din populație trăiește sub pragul de sărăcie, fixat la 50$ pe lună. În 2002, creșterea economică înregistrată a fost de 4%, însă PIB-ul rămîne cu mult inferior celui de pe vremea fostei URSS" (*Libération*, 24 noiembrie 2003). Din același număr al acestui ziar politic corect aflăm că „unul din zece georgieni a plecat din țară". Astfel, cu 4,9 milioane de locuitori în prezent, în doisprezece ani țara a pierdut 500.000 de locuitori, adică aproximativ 10% din populație! Aceste căderi drastice și catastrofale de demografie se regăsesc în toate țările fostului bloc sovietic și ale fostei URSS.

Pentru o descriere a ruinei și a sărăciei din Republica Moldova, cf. Claude Karnoouh, „Tableaux d'un court voyage en République de Moldavie", *in* Catherine Durandin (coord.), *La Roumanie aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2004.

19. „România, campioană la furat fonduri UE", in *Ziua*, 14 iulie 2006.

20. Mihai Bacalu, „Îngrijorați de suspendarea autorizațiilor. Văcarii clujeni cer derogări la legislația europeană", in *Adevărul*, 18 iulie 2006.

21. Cf. Heiner Müller, *Erreurs choisies*, Paris, L'Arche, 1988 și *Guerre sans bataille*, p. 101: „Marxismul fusese încetul cu încetul distrus de Stat, de Partid, discursul revoluționar a fost sufocat de discursul de stat. Marxiștii erau periculoși".

22. Liberalii definesc acest tip de stat cu un termen care pentru ei are conotații peiorative, statul-providență, în care absența unui șomaj structural ridicat ar fi rezultatul nu al unei organizări raționale a economiei, ci al unei ordini iraționale, dăunătoare dezvoltării…

23. Pentru a măsura amploarea fenomenului, a se citi romanul sociografic al lui John Le Carré, *The Constant Gardener*, London, Hodder & Stoughton, 2001.

24. Cairo, 25.000.000 de locuitori; Mexico, 17.800.000 de locuitori; Shanghai, 17.000.000 de locuitori; São Paulo, 17.000.000, dacă ținem cont de periferie; Jakarta, 9.000.000 de locuitori.

25. Pentru a da o idee asupra amplorii acestei puteri monetare private a capitalismului de tipul al treilea, trebuie să subliniez că, de exemplu, pe 31 august 1998, o scădere cu 6% a bursei din New York a pus în joc evaporarea unor valori financiare echivalente cu 3.000 de miliarde de dolari, adică bugetul economiei germane. *Quod erat demonstrandum*…
Acestei constatări trebuie să îi adăugăm alta, și anume cea a rolului războiului în accelerarea profiturilor din investiții, de unde teoria, răspîndită pe scară largă în Extremul Occident, că războiul, cel puțin acela de slabă intensitate (Irak, Afganistan, de exemplu), este un puternic motor al expansiunii capitalului și deci a profitului.

26. Reiau aici paradigma lui Carl Schmitt pentru a defini fondul oricărui raport politic de putere.

27. Desigur, Statele Unite își fabrică fără încetare inamici, însă aceștia reprezintă forțe din ce în ce mai puțin credibile în raport cu această supraputere… După o utilizare de scurtă durată, dar intensă în mass-media, îi lasă baltă. Precum alte categorii specifice modernității tîrzii, și inamicii sînt atinși de îmbătrînire rapidă și trebuie sau să fie des schimbați, sau să se încerce reactualizarea lor continuă.

28. Bruno Drewski și Claude Karnoouh, „Les dirigeants des pays de l'Est «ânes de Troie» des États-Unis", in *Utopie critique*, nr. 26, iunie 2003 [„Suveranitatea popoarelor și «măgarii troieni»", in *IDEA artă + societate*, nr. 17, 2004].
În ceea ce privește rolul țărilor fostei Europe comuniste, adică datoria lor de a servi interesele exclusive ale Statelor Unite în NATO, cf. interviul foarte explicit al lui Adam Michnik, in *Libération*, 6–7 decembrie 2003.

* În franceză, în textul citat: drum înfundat, impas. *(N. tr.)*

29. Attila Melegh, „Le modèle occidental", comunicare susținută la colocviul internațional asupra istoriei intelectualilor din Europa de Est, 1945–1989, organizat de INaLCO și IMSECO la Paris în luna octombrie 1992, sub conducerea dnei Catherine Durandin, cu colaborarea lui Antoine Marès și Claude Karnoouh, apărută în Catherine Durandin (coord.), *L'Engagement des Intellectuels à l'Est. Mémoires et analyses de Roumanie et de Hongrie*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 15–24.

30. Czeslav Milosz, *Une autre Europe*, Paris, Gallimard, 1964. Remarcile pe această temă se regăsesc pe tot parcursul lucrării.

31. Hugh Seton-Watson, *Eastern Europe between the Wars, 1918–1941*, Cambridge, Cambridge University Press, 1945.

32. Pentru o atitudine critică față de un astfel de comportament înaintea integrării europene, a se vedea Adrian Severin (fost ministru de externe al României și fost președinte al OSCE), „Statuia Libertății – o bătălie pierdută", in *Ziua*, marți 25 noiembrie 2003: „În lumea actuală, iredentismele nu mai au obiect, în timp ce nostalgicii sînt condamnați la ridicol și izolare".

33. Am folosit cu bună știință această expresie pentru a descrie perioada cuprinsă între Primul Război Mondial și sfîrșitul celui de-al Doilea Război Mondial referindu-mă la lucrarea lui Ernst Jünger, Catherine Durandin, with the cooperation of Antoine Marès and Claude Karnoouh, published in Catherine Durandin (ed.), *L'Engagement des Intellectuels à l'Est. Mémoires et analyses de Roumanie et de Hongrie*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 15–24.



30. Czeslav Milosz, *Une autre Europe*, Paris, Gallimard, 1964. The book abounds in references to this topic.

31. Hugh Seton-Watson, *Eastern Europe between the Wars, 1918–1941*, Cambridge, Cambridge University Press, 1945.

32. For a critical view on such a behavior preceding the European integration see Adrian Severin (former Romanian minister of Foreign Affairs and ex-president of OSCE), "The Statue of Liberty – A Battle Lost", in *Ziua*, 25 November 2003: "Today, irredentism has no object any more while the feelings of nostalgia are liable to ridicule and isolation."

33. I have intently employed this phrase to describe the period between the World War I and the end of the World War II, with reference to Ernst Jünger, *Gordische Knot*, Frankfurt a/M, Vittorio Klostermann, 1970, and to the German historian Ernst Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschevismus*, München, F. A. Herbig, 1997. The Marxist English historian Eric Hobsbawm defines this period as the "age of extremes" comprising the Cold War as well... Cf. Eric Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914–1991*, London, Abacus, 1995.

34. Cf. Alexander Dallin, *German Rule in Russia*, London, St. Martin's Press, 1957; Wolodymy Kosyk, *L'Allemagne nationale-socialiste et l'Ukraine*, Paris, Publications de l'Est européen, 1986; Jean de la Robrie, *Exodes, transferts, esclavage*, Paris, Gallimard, 1950.

35. The latest documents published by the Institute for History in Moscow estimate these losses at 1.1 million soldiers killed only during the battle of Stalingrad! Cf. *Le Monde*, 24–25 January 1993. During the eight days of the Berlin siege the Soviet troupes lost more than 300,000 men, cf. Philippe Masson, *Histoire de l'armée allemande, 1939–1945*, Paris, Perrin, 1994.

36. Gáspár Miklós Tamás, "Not just Russia", in *Times Literary Supplement*, 10 August 1990, pp. 843–844. By the same author, cf. *Les Idoles de la tribu*, Paris, Arcantère, 1991.

37. Antoine Marès, "Croquis praguois", in *Commentaire*, 57, spring 1992, pp. 193–198.

38. Claude Karnoouh, "Roumanie, Transylvanie, Hongrie. Minorités nationales et centralisme d'État: contradictions principielles et tragédie historique", in *Sources*, 20, 1989, pp. 63–73; and "Le syndrome des républiques bananières. A propos de la guerre dans l'ex-Yougoslavie", in *Courant alternatif*, October 1991, pp. 7–14.

39. Claude Karnoouh, *L'Invention du peuple. Chroniques de Roumanie*, Paris, Arcantère, 1990, chap. 7: "Comment devenir moderne?"; and *Consensus et dissension dans la Roumanie de Ceaușescu*.

40. On this topic read the article by Dorina Năstase, "L'intégration sans exclusion. Euroscepticisme à l'Est?".

41. We have all witnessed the ridiculous propaganda-image broadcasted at the collapse of the communist power in the former GDR or in Romania. The villas of the personalities of the former regime presented by journalists as certain objects of extreme luxury were, at a closer look, nothing better than the modest and common weekend houses of western engineers!

42. Despite the ridiculous gesticulations the French political elite is accustomed to, the so called "economic patriotism" supported by both left and right wing politicians is in fact an ideological toy employed for the manipulation of workers.
As long as French enterprises have global stock capital, as long as their leadership is international, as long as they conduct campaigns to overtake certain foreign enterprises, mentioning "economic patriotism" is not only grotesque from a strictly economic point of view but an abjection as well, because this phrase implies a gross disregard of citizens, when it supposes they are ignorant and foolish.

43. The Soviet cinema provided one of the most beautiful illustrations of this call to defend Russian territory. Cf. S. Eisenstein, *Alexander Nevski*, Moscow, 1939.

Gordische Knot, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970, și la cea a istoricului german Ernst Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschevismus*, München, F. A. Herbig, 1997 [*Războiul civil european 1917–1945. Național-socialism și bolșevism*, traducere de I. Cristea, București, Runa, 2005]. Această perioadă este definită de istoricul marxist englez Eric Hobsbawm ca „era extremelor", căreia îi adaugă Războiul Rece… Cf. Eric Hobsbawm, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914–1991*, London, Abacus, 1995 [*Era extremelor. O istorie a secolului XX*, traducere de L. Ionescu, Chișinău, Cartier, 1999].

34. Cf. Alexander Dallin, *German Rule in Russia*, London, St. Martin's Press, 1957 (traducere franceză, *La Russie sous la botte allemande*, Paris, Fayard, 1970); Wolodymy Kosyk, *L'Allemagne nationale-socialiste et l'Ukraine*, Paris, Publications de l'Est européen, 1986; Jean de la Robrie, *Exodes, transferts, esclavage*, Paris, Gallimard, 1950.

35. Ultimele documente publicate de Institutul de Istorie din Moscova cifrează aceste pierderi la 1,1 milioane de soldați omorîți doar în timpul bătăliei de la Stalingrad! Cf. *Le Monde*, 24–25 ianuarie 1993. În timpul celor opt zile pentru cucerirea Berlinului, trupele sovietice au pierdut mai bine de 300.000 de oameni, cf. Philippe Masson, *Histoire de l'armée allemande, 1939–1945*, Paris, Perrin, 1994.

36. Gáspár Miklós Tamás, „Not just Russia", in *Times Literary Supplement*, 10 august 1990, pp. 843–844. De același autor, cf. *Les Idoles de la tribu*, Paris, Arcantère, 1991.

37. Antoine Marès, „Croquis praguois", in *Commentaire*, 57, primăvara 1992, pp. 193–198.

38. Claude Karnoouh, „Roumanie, Transylvanie, Hongrie. Minorités nationales et centralisme d'État: contradictions principielles et tragédie historique", in *Sources*, 20, 1989, pp. 63–73; și „Le syndrome des républiques bananières. A propos de la guerre dans l'ex-Yougoslavie", in *Courant alternatif*, octombrie 1991, pp. 7–14.

39. Claude Karnoouh, *L'Invention du peuple. Chroniques de Roumanie*, Paris, Arcantère, 1990, cap. 7: „Comment devenir moderne?" [*Românii. Tipologie și mentalități*, traducere de Carmen Stoean, București, Humanitas, 1994, cap. 5: „Cum să devii modern?"] [Numerotarea capitolelor din cele două ediții citate mai sus nu coincide, întrucît traducerea în limba română este una prescurtată. (*N. red.*)]; *Consensus et dissension dans la Roumanie de Ceaușescu*.

40. Cf., pe această temă, articolul revigorant al Dorinei Năstase, „L'intégration sans exclusion. Eurosepticisme à l'Est?".

41. Am fost cu toții martorii ridicolelor imagini de propagandă difuzate la căderea puterii comuniste în fosta RDG sau în România. Vilele demnitarilor regimului pe care jurnaliștii le prezentau ca pe niște obiecte de un lux extrem nu erau, la o privire lucidă, decît niște modeste și banale case de vacanță ale unor ingineri occidentali!

42. În pofida gesticulațiilor ridicole cu care sînt obișnuite elitele politice franceze, pretinsul „patriotism economic" avansat de politicieni atît de stînga, cît și de dreapta este doar o agitație ideologică utilizată în scopul manipulării salariaților. Din moment ce întreprinderile franceze au o capitalizare bursieră mondializată, din moment ce conducerea lor este internațională, din moment ce operează raiduri de cucerire a unor întreprinderi străine, a vorbi de „patriotism economic" este nu numai grotesc din punct de vedere strict economic, ci și o abjecție, căci această expresie manifestă un dispreț față de cetățeni, presupunînd că aceștia ar fi ignoranți și proști.

43. Cinematograful sovietic a dat una dintre cele mai frumoase ilustrări ale acestui apel la apărarea teritoriului rusesc. Cf. S. Enseinstein, *Alexandr Nevski*, Moscova, 1939.

44. Stjepan G. Mestrovic, *The Balkanisation of the West: The Confluence of Postmodernism and Postcommunism*, London, Routledge, 1994. Aceasta arată încă o dată că, într-adevăr, comunismul a fost, în esența sa, o mașinărie de făcut modernitate.

45. Eroul sistemului comunist se numește „activistul", iar cineaștii sovietici, cei mai mari (Eisenstein, Pudovkin, Dovjenko), i-au trasat pe parcursul anilor 1930–1950 imaginea emblematică.

46. Îl las pe cititor să își imagineze ce putea fi, sub conducerea ceaușistă, predarea „socialismului științific" bazîndu-se pe discursurile șefului partidului. România nu a excelat niciodată prin vreo școală marxistă, iar enunțurile comuniste ale elitelor intelectuale și politice erau aici, mai mult decît altundeva, denaturate, fără vlagă, ba cîteodată pur și simplu antimarxiste.

47. Heiner Müller, *Guerre sans bataille. Vie sous deux dictatures*, p. 102.

48. Pentru a constata detaliile acestei concluzii, cititorul este rugat să se raporteze la dezbaterile asupra „noului caz" Heidegger.

49. A se vedea Michel Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990.

50. Citat de Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. 2: L'impérialisme* (1951), Paris, Seuil, 1982, p. 13 [*Originile totalitarismului*, traducere de Ion Dur și Mircea Ivănescu, București, Humanitas, 1994, p. 170].

44. Stjepan G. Mestrovic, *The Balkanisation of the West: The Confluence of Postmodernism and Postcommunism,* London, Routledge, 1994. This reveals once more the fact that communism has in fact been nothing but machinery for producing modernity.

45. The hero of the communist system is the "militant" while the greatest Soviet film-makers (Eisenstein, Poudovkin, Dovzhenko), have created an emblematical image of this figure in the years 1930–1950.

46. I'll leave the reader to imagine what could, under Ceaușescu, the teaching of "scientific socialism" have been, based on the discourses of the Leader. Romania has never boasted a Marxist school, whereas the statements of political and intellectual elites have been, here more than anywhere else, disfigured, lifeless, sometimes simply anti-Marxist in spirit.

47. Heiner Müller, *Guerre sans bataille,* p. 102.

48. For the details of this conclusion the reader is kindly invited to inquire into the debates around the "new Heidegger case".

49. On this topic see Michel Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe,* Paris, Odile Jacob, 1990.

50. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. 2. L'impérialisme* (1951), Paris, Seuil, 1982, p. 13.

51. *Ibid.*, p. 56.

52. Claude Karnoouh, "Ex Occidente lux", in *Outre-Terre,* no. 5, Edes, Toulouse, 2003.

53. Was it by chance, that one of the first manifestations of the perestroika was a license given to MacDonald's to open its greatest restaurant in the world in Moscow?

54. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. 2. L'impérialisme,* p. 33.

55. I mean the opposition between continental and sea powers as formulated by Carl Schmitt in his *Land und Meer. Ein weltgeschichtliche Betrachtung,* Cologne-Lövenich, Maschke-Hohenheim, 1981, and in the introduction by Julien Freund to the French translation, *Terre et Mer. Un point de vue sur l'histoire mondiale,* Paris, Labyrinthe, 1985.

56. See the major analysis by N. Berdiaev, in *Source et sens du communisme,* Paris, Gallimard, 1937.

57. The figure of the Prussian industrial entrepreneur in *The Man without Qualities* by Robert Musil is an excellent prose metaphor within the Austrian-Hungarian Empire and its national contradictions. Its metaphysical foundation contained the debate that damaged the solidarity between the various national social democracies of the empire. Cf. Georges Haupt, Michael Löwy and Claudie Weill, *Les Marxistes et la question nationale,* Paris, Maspéro, 1974 and Claudie Weill, *L'Internationale et l'autre. Les relations interethniques dans la IIème Internationale,* Paris, Arcantère, 1987.

58. It is quite interesting for a former senior fellow researcher at a human sciences department of the CNRS (National Centre for Social Research) within the framework of which, according to the official discourse, studies protecting humanist values are carried out, to receive administrative notes regarding his work from the department of "human resources". Another proof, if there still is a need for any, that language, even the one manipulated by bureaucracy, always carries a grain of truth at the very moment of its utterance.

59. "The West was in this dominant position", Claude Julien writes, "long before the collapse of communist regimes. The majority of analyses consider it basically effected the disintegration of «the empire of evil». Not sharing this view, a halfwit declares that communism «was terminated by human life, thought and dignity». All these are values that the market eliminates from all «commercialized» types of activity. Nevertheless the West stubbornly clings to its own version, the market is right and the halfwit is wrong, even if, as the case is, his name is Václav Havel" ("Muets sont les dieux du marché. La ballade des prétendus", *Le Monde diplomatique,* December 1992). I have preserved the entire quote from the first variant of my text here in order to demonstrate how not even intellectuals are safe from extreme moral drift. Indeed, we need to admit it that after he had objected communist power, Václav Havel became the not very learned watchdog of American neoconservatives, sounding the opposed discourse, the one American imperialism expects and generously rewards with medals and prizes... See the declarations at the outbreak of the second war in Iraq in spring 2003.

51. *Ibid.*, p. 56 [205].

52. Claude Karnoouh, „Ex Occidente lux!", in *Outre-Terre*, nr. 5, Edes, Toulouse, 2003.

53. Este oare un hazard faptul că una dintre primele manifestări ale perestroikăi a fost acordarea autorizației deschiderii celui mai mare restaurant MacDonald's din lume la Moscova?

54. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. 2: L'impérialisme*, p. 33 [*Originile totalitarismului*, pp. 187–188].

55. Mă refer aici la opoziția dintre puterile continentale și puterile maritime avansată de Carl Schmitt în lucrarea sa *Land und Meer. Ein weltgeschichtliche Betrachtung*, Köln-Lövenich, Maschke-Hohenheim, 1981, precum și la introducerea lui Julien Freund la traducerea franceză a lucrării, *Terre et Mer. Un point de vue sur l'histoire mondiale*, Paris, Labyrinthe, 1985.

56. A se vedea în acest scop analiza magistrală pe care o face N. Berdiaev, în *Source et sens du communisme*, Paris, Gallimard, 1937 [*Originile și sensul comunismului rus*, traducere de Ioan Mușlea, Cluj, Dacia, 1994].

57. Personajul industriașului prusac din *Omul fără însușiri* al lui Robert Musil prezintă o frumoasă metaforă romanescă în cadrul Imperiului Austro-Ungar și a contradicțiilor sale naționale. Era, în fondul său metafizic, dezbaterea care eroda solidaritatea între diversele social-democrații naționale ale acestui imperiu. Cf. Georges Haupt, Michael Löwy și Claudie Weill, *Les Marxistes et la question nationale*, Paris, Maspéro, 1974, și Claudie Weill, *L'Internationale et l'autre. Les relations interethniques dans la IIème Internationale*, Paris, Arcantère, 1987.

58. Este foarte picant pentru un cercetător la CNRS (Centrul Național de Cercetare Științifică), aparținînd unei secții de științe umane în cadrul căreia discursul oficial pretinde că se efectuează studii care apără valorile umaniste, să primească note de serviciu ale administrației din partea departamentului de „resurse umane". Încă o dovadă, dacă mai trebuia vreuna, că limbajul, chiar cel manipulat de birocrație, ascunde întotdeauna o parte de adevăr în momentul enunțării.

59. „Această poziție dominantă", scrie Claude Julien, „Occidentul o avea cu mult înaintea căderii regimurilor comuniste. Majoritatea analizelor îi atribuie de altfel dezmembrarea «imperiului răului». Neîmpărtășind acest punct de vedere, un descreierat afirmă că comunismul «a fost răsturnat de viață, de gîndirea, de demnitatea umană». Toate acestea sînt valori pe care piața le elimină din toate activitățile «comercializate» prin grija sa. Însă Occidentul se încăpățînează, piața are dreptate și descreieratul nu, chiar dacă, așa cum și este cazul, el se numește Václav Havel" (Claude Julien, „Muets sont les dieux du marché. La ballade des prétendus", in *Le Monde diplomatique*, decembrie 1992). Dacă, în această nouă versiune a textului, am ținut să menționez citatul complet din prima versiune am făcut-o pentru a arăta că nici intelectualii nu sînt la adăpostul derivelor morale extreme. Într-adevăr, trebuie să admitem, după ce a contestat puterea comunistă, Václav Havel a devenit cîinele de pază și prea puțin savant al neoconservatorilor americani, ținînd discursul opus, cel pe care imperialismul american îl așteaptă și pe care generozitatea sa îl prețuiește cu fiece ocazie prin medalii și recompense… A se citi declarațiile de la izbucnirea celui de-al doilea război în Irak din primăvara 2003.

60. Gérard Granel, „L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la «coupure»", *in* Gérard Granel, *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972.

61. Percepem foarte bine acest gol de reflecție în refuzul comuniștilor ruși și al celor din Europa de Est de a-l regîndi în mod serios pe Nietzsche și de a percepe natura ontologică a nihilismului european, care dirijează desfășurarea modernității capitaliste, fasciste și comuniste în sînul Europei, Statelor Unite și al Rusiei!

62. Pentru o analiză mai detaliată a acestui fenomen, cf. Claude Karnoouh, *Adieu à la différence. Essais sur la modernité tardive*, Paris, Arcantère, 1993 [*Adio diferenței. Eseuri asupra modernității târzii*, ediția a doua revăzută și adăugită, traducere de Virgil Ciomoș, Horia Lazăr și Ciprian Mihali, Cluj, Idea Design & Print, 2001].

63. Gianni Vattimo, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, traducere de Charles Alunni, Paris, Seuil, 1987, cap. 1 [*Sfîrșitul modernității. Nihilism și hermeneutică în cultura postmodernă*, traducere de Ștefania Mincu, Constanța, Pontica, 1993, cap. 1].

64. René Char, *Feuillets d'Hypnos*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard-Pléiade, 1983, pp. 204–205.

65. Edward Bunker, *Aucune bête aussi féroce*, Paris, Rivages, 1991, p. 404.

66. Matei, Predica de pe munte (5, 3).

67. Pentru un remarcabil comentariu extins la toată istoria biblică și filosofică, cf. Rüdiger Safranski, *Das Böse, oder das Drama der Freiheit*, München-Wien, Carl Hanser Verlag, 1997.

68. Clinici germane, engleze, olandeze, americane cumpără, în România, Albania, Republica Moldova, țările baltice, Ucraina, rinichi pentru pacienții lor.

60. Gérard Granel, *"L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la «coupure»", in* Gérard Granel, *Traditionis traditio,* Paris, Gallimard, 1972.

61. We sense this void of reflection when Russian and Eastern European communists refuse to seriously reconsider Nietzsche and to perceive the ontological nature of European nihilism that governs the evolution of capitalist, fascist and communist modernity in Europe, the United States and Russia!

62. For a more detailed analysis of this phenomenon, cf. Claude Karnoouh, *Adieu à la différence. Essais sur la modernité tardive*, Paris, Arcantère, 1993.

63. Gianni Vattimo, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne,* translated by Charles Alunni, Paris, Seuil, 1987, chap. 1.

64. René Char, *Feuillets d'Hypnos,* in *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard-Pléiade, 1983, pp. 204–205.

65. Edward Bunker, *Aucune bête aussi féroce,* Paris, Rivages, 1991, p. 404.

66. Matthew, Sermon on the Mount (5, 3).

67. For a remarkable study encompassing the entire biblical and philosophical history cf. Rüdiger Safranski, *Das Böse, oder das Drama der Freiheit,* Munich/Vienna, Carl Hanser Verlag, 1997.

68. German, English, Dutch, American clinics are buying kidneys for their patients in Romania, Albania, the Republic of Moldova, the Baltic countries, the Ukraine.

DOCUMENTA MAGAZINES

Modernitatea postcomunismului

Ovidiu Țichindeleanu

1. Postmodernul ca proiect împlinit

Anii 1980 au cunoscut poate cea mai prolifică intersecție teoretică postbelică a spațiilor academice francez, german și nord-american, articulată în jurul chestiunii modernității. Dezbaterea Lyotard-Habermas-Rorty a adus într-un orizont discursiv comun mișcările filosofice relativ autonome ale poststructuralismului francez, teoriei critice germane și, cu anumite rezerve, ale pragmatismului anglo-american. Diferențele marcante nu au împiedicat de altfel dezvoltarea unui schimb instituțional fără precedent între cele trei medii academice occidentale.

Discuția a fost inițiată de raportul asupra situației practicilor teoretice occidentale publicat în 1979 de Lyotard[1], în care filosoful francez anunța *criza de legitimitate* a proiectului modern european, mai precis intrarea în epoca postmodernă, caracterizată de erodarea încrederii în metapovestirile emancipatoare ale iluminismului. Lyotard considera că, în practica științelor contemporane, metapovestirea progresului infinit al cunoașterii cedase în fața *instrumentalizării și mercantilizării cunoașterii,* aspirația de a produce adevărul fiind înlocuită de criteriile *performativității,* de principiul folosinței imediate. Rolul instituțiilor educaționale nu ar mai fi legat de aflarea adevărului, ci formarea studenților și profesorilor ca reprezentanți ai progresului tehnologic, ca asistenți ai instrumentarului tehnic, în detrimentul producției de idei. În aceste condiții, Lyotard propunea un model alternativ al constituirii legitimității cunoașterii, care nu presupunea întoarcerea la vechiul model iluminist al *consensului,* îmbrățișat de Habermas, ci mișcarea permanentă, deschisă spre viitor, împotriva modelelor încetățenite de *rațiune,* operație numită de filosoful francez *paralogie*.

La vremea respectivă, caracterizată pe plan politic, în lumea occidentală, de dominația neoconservatismului lui Reagan și Thatcher, Habermas susținuse că efectul imediat al criticii filosofului francez e abandonarea proiectului modernității europene întru totul, cu alte cuvinte aruncarea noțiunilor care justificaseră de-a lungul timpului reformele pe care se bazau democrațiile occidentale, idei care legitimau în continuare criticile aduse deopotrivă lumii capitaliste ca și celei comuniste.[2] Suspiciunea lui Habermas era că „tinerii conservatori" (etichetă sub care încadra autori francezi contemporani, de la Bataille la Lyotard și Derrida), respingînd metapovestirile universale, revendicau astfel autonomia domeniilor de cunoaștere și practică: o reluare într-un context politic nefericit a gesturilor *avangardei estetice* a începutului de secol XX, ce lăsa în prezent cale liberă rațiunii instrumentale promovate de neoconservatori.[3] Protestînd împotriva acestei presupuse fragmentări strategice a practicilor teoretice, Habermas susținea că nu există niciun motiv de a abandona aspirațiile iluministe bazate pe încrederea în progresul infinit al cunoașterii și căutarea unor principii universale ale moralității, dreptului și democrației. Contra afirmațiilor lui Lyotard, proiectul universalist al modernității europene era departe de a fi sfîrșit ori împlinit, iar tendințele de a izola știința, politica și arta în ontologiile lor regionale nu puteau aduce decît instituirea unei societăți de experți rupți de realitățile economice și sociale și abandonarea completă a speranțelor iluministe în favoarea mecanismelor capitalismului. Lipsit de articularea sa laolaltă în principii universale, domeniul general al „culturii" devenea astfel spațiul *nedefinit,* confuz, a cărui obscuritate putea fi folosită de neoconservatori pentru a justifica *problemele* sociale („multiculturalism" etc.), eludînd astfel cauzele politico-economice. Sarcina relevantă în aceste condiții ar fi fost, așadar, tocmai *continuarea proiectului modernității occidentale,* redefinirea unor *normativități comunitare cvasitranscendente,* bazate pe *consens comunicativ,* dincolo de contingența istorică și logica capitalistă.

Relativ la situarea dialectică dintre Habermas și Lyotard, intervenția filosofului nord-american Richard Rorty avea să fie, mai degrabă decît un dialog ori o critică, o încercare de *integrare* ori chiar *captare* a acestei dezbateri în instrumentarul pragmatismului american, nu în ultimul rînd prin elaborarea unei poziții de mediator. Rorty era interesat, la fel ca Habermas, de bazele politicii liberale clasice, dar, precum Lyotard, era convins de necesitatea abandonării universalismului, a fundamentelor metafizice ale iluminismului, mizînd pe refondarea gîndirii liberale printr-o abordare inclusivistă a comunității, o continuare a ideilor lui Dewey adaptată la condițiile concrete ale cotidianului. Rorty se distanțase imediat de trotskismul bănuit al lui Lyotard (ideea revoluției permanente la care conduce principiul paralogiei), considerîndu-l, precum Habermas, o variantă de romantism, ca și de presupusa causticitate seacă *(dryness)* a lui Foucault, mai degrabă observator rece decît „critic preocupat", ce contrazicea, pare-se, ideea de *solidaritate* vizată de principiile inclusivității liberale. Filosoful nord-american se delimitase și de dorința lui Habermas de reconstrucție a unor normativități comunitare pe baza principiilor iluminismului, considerînd că acestea funcționează cel mult ca etape preliminare, de care democrațiile occidentale contemporane se pot dispensa în stadiul lor actual.[4] Cu toată deschiderea și atenția de conținut pentru inclusivitate, Rorty se poziționa astfel, *formal,* pe o poziție de putere ce coincidea cu situarea politică a statului său în lumea capitalistă, anticipînd caracteristicile ideologice ale următoarei decade.

Între 1989 și 1992, toate discuțiile asupra modernității/postmodernității au fost supracodate de evenimentele politice ce se succedau cu repeziciune: căderea regimurilor est-europene și destrămarea Uniunii Sovietice au pus capăt evoluției acestui dialog, ce a pierdut raza sa fantastică de influență asupra celor mai diferite practici teoretice, de la arte, umanioare și științe exacte la publicistică. Începînd cu 1992, odată cu apariția *Sfîrșitului istoriei* de Francis Fukuyama, prim-planul discuțiilor asupra modernității occidentale a fost cîștigat de tezele evoluționiste rostite de pe poziții de putere, discursuri ce făceau ecou în sfera culturii instalării contemporane a Statelor Unite pe poziția incontestabilă de forță armată, economică și politică. Legitimitatea conceperii unui discurs teoretic asupra modernității a ieșit din sfera de competență a filosofiei critice, a filosofiei științei ori a filosofiei dreptului, fiind filtrată prin discursul antiutopist al tehnocrației și al unor discipline noi precum știința politică comparativă. Avertismentele lui Habermas au devenit astfel realitate, iar, paradoxal, critica metafizicii modernității occidentale și-a împlinit proiectul, devenind pe cît de actuală teoretic, în substanță, pe atît de lipsită de perspective formale. Retrăgîndu-se în interiorul mediilor academice preocupate de teoria critică, dezbaterea asupra postmodernității

OVIDIU ȚICHINDELEANU este doctorand în filosofie în programul PIC al SUNY Binghamton, cu o teză despre mediile moderne ale sunetului și arheologia cunoașterii la 1900.

THE MODERNITY OF POSTCOMMUNISM

Ovidiu Țichindeleanu

1. Postmodernity as a Finished Project

The 1980s have seen perhaps the most prolific theoretical intersection of the French, German and North-American academic spaces after the world wars, articulated on the issue of modernity. The Lyotard–Habermas–Rorty debate has brought the relatively autonomous philosophical movements of French poststructuralism, German critical theory and Anglo-American pragmatism into a common discursive horizon. The stark differences have not hindered the emergence of an intensive process of institutional exchange between the three Western academic worlds.

The debate was initiated by the report on the condition of Western theoretical practices, published in 1979 by Lyotard[1], in which the French philosopher claimed that the project of European modernity is suffering from a *crisis of legitimation* which announces the inauguration of the postmodern age, characterized by the erosion of the faith in the emancipative metanarratives of Enlightenment. Lyotard believed that, in the practice of contemporary sciences, the metanarrative of the infinite progress of knowledge had given way to the *instrumentalization and commodification of knowledge*. Thus, the goal of finding the truth had been replaced by the criteria of *performativity,* the principle of immediate utility. The goal of educational institutions was no longer the discovery of truths, but the endeavor to produce the students and faculty as representatives of the technological progress, or as assistants of the technical instrumentary, a drawback to the production of ideas. In these circumstances, in order to avoid the return to the old Enlightenment model of *consensus,* embraced by Habermas, Lyotard proposed an alternative model for reconstituting the legitimacy of knowledge: the permanent movement, opened towards the future, against all established models of *reason,* named *paralogy* by the French philosopher.

Writing during a time characterized in the Western political sphere by the global domination of Reagan's and Thatcher's neoconservatism, Habermas claimed that the immediate consequence of the French philosopher's critique is the abandonment of the project of European modernity altogether, that is abandoning the notions that had justified in the past the reformation of Western democracies, the ideas that still legitimated the critiques addressed both to the capitalist and communist worlds.[2] Habermas was suspecting that, by rejecting the universal metanarratives, the "young conservatives" (a label used for a spectrum including French theorists from Bataille to Lyotard and Derrida), were claiming the autonomy of the domains of knowledge and practice, thus repeating, in an unfortunate political context, the gestures of the *aesthetical vanguards* of the beginning of the twentieth century. At the time of his writing, this would have left the ground open to the instrumental reason promoted by neoconservatives.[3] Protesting against this presupposed strategic fragmentation of theoretical practices, Habermas claimed that there is no reason for abandoning the Enlightenment ideals rooted in the belief in the infinite progress of knowledge and the quest for universal principles of morality, justice and democracy. Against Lyotard's thesis, the universalistic project of European modernity was far from being finished or achieved, because the tendencies to isolate sciences, politics and arts in their regional ontology could only bring the establishment of a society of experts disjointed from the social and economic realities, and thus the complete abandonment of the hopes of Enlightenment in favor of the mechanisms of capitalism and power. Devoid of its common articulation in universal principles, the general domain of "culture" risked to become thus the *ill-defined,* blurry space whose obscurity could be then used by neoconservatives to justify the social problems by blaming culture ("multiculturalism") bypassing thus the political and economic causes of these problems. The necessary task proved thus to be precisely the *continuation of the project of Western modernity*, the redefinition of *quasi-transcendent forms of communitarian normativity* based on a *communicative consensus* able to overcome the historic contingency and the pure capitalist logic.

At the time, in comparison to the dialectical standing of Habermas and Lyotard, the intervention of the North-American philosopher Richard Rorty could be described as an attempt to *integrate* or even *capture* the debate within the instrumentary of pragmatism, not least by means of adopting and elaborating upon the posture of the facilitator. Just like Habermas, Rorty was interested in the fundamentals of classical liberalism, but, like Lyotard, he believed in the necessity to abandon the universalism and metaphysical fundaments of the Enlightenment by counting on the *inclusivist* reformation of liberal thought. The argument was a continuation of Dewey's ideas as adapted to the concrete circumstances of everyday life. Rorty distanced himself immediately from the suspected Trotskyism of Lyotard (the principle of paralogy was leading to an idea of permanent revolution), considering it, just like Habermas, a type of Romanticism. He also drew a line from the supposed *dryness* of Foucault, who put on the attitude of a cold observer rather than being a "concerned critic", seemingly in contradiction with the idea of solidarity aimed at by the inclusive principles of liberalism. The North-American philosopher also rejected Habermas' desire to rebuild communitarian norms that rest on the heritage of European modernity, arguing that the principles of Enlightenment work at most as preliminary steps, dispensable for Western democracies in their current state of development.[4] With all the opening and substantive attention to inclusivity, Rorty was thus placing himself, formally, in a position of power that coincided with the political situation of his state in the capitalist world, thus anticipating the ideological attributes of the decade to follow.

Between 1989 and 1992, the debate on modernity/postmodernity became overcoded by the political events that were occurring at a fast pace: the fall of East-European regimes and of the Soviet Union brought to an end the evolution of a debate which had lost its amazing influence on most different theoretical stances in arts, humanities and positive sciences. Starting with the publication in 1992 of Fukuyama's *The End of History,* the forefront of the debates on Western modernity was taken by evolutionist thesis pronounced from positions of power, discourses that were echoing in the sphere of culture the uncontestable position of military, political and economic power of the United States. The legitimacy of producing a theoretical discourse on modernity passed from the competence of critical philosophy, of the philosophy of right or science, to the anti-utopian discourse of technocracy and of the newly established disciplines such as comparative political science, in particular, and comparative social sciences in general. Habermas' warnings have turned thus true, and, paradoxically, the critique of Western metaphysics fulfilled its project, becoming all the more relevant in theoretical substance as it was bared of formal perspectives. Retreating within the academic worlds of critical theory,

OVIDIU ȚICHINDELEANU is pursuing his doctoral studies in philosophy in the PIC program of SUNY Binghamton with a thesis on the modern media of sound and the archeology of knowledge at 1900.

a devenit ea însăși un fel de metapovestire mai mult sau mai puțin muzeificată, un fundament tripartit ori o precondiție a discursului teoretic în mediile academice occidentale.

În ciuda faptului că Lyotard elaborase o critică filosofică a fundamentelor metafizice ale practicilor teoretice, și nu o critică a unor forme ideologice particulare, postmodernismul critico-filosofic a fost supracodat de discursul politic dominant al anilor 1990: respingerea metanarativelor a fost, astfel, recuperată ca *eliberarea absolută* de „ideologie" – unde „ideologia" a fost adesea confundată cu ideologia regimurilor comuniste înfrînte, dînd astfel naștere unei poziții esențial noncritice față de fenomenul dominant contemporan, capitalismul global, și puterile sale. Analog, criticile postmoderne adresate formelor carteziene de subiectivitate substanțială și construcțiile corelative de subiectivități descentrate au fost recuperate ca forme teoretice corespunzînd realității capitalismului, pînă la punctul în care lipsa de coeziune sistematică și lipsa completă de solidaritate au fost legitimate ca virtuți ale libertății de alegere consumiste. „Postmodernismul" a fost astfel asimilat, într-o măsură semnificativă, *hedonismului capitalocentrist*.

Paralel, apelul lui Habermas pentru consens comunicațional a fost recuperat de discursul dominant sub forma identificării comunismului cu totalitarismul și prin impunerea *gîndirii liberale* ca fundament a priori al oricăror politici democratice. În plus, consensul comunicațional a devenit prea des pretextul sub care discriminările concrete sînt ocultate de rutina abstractă și mercantilă a corectitudinii politice.

Se impune, așadar, teoretizarea unei alte baze de discuție a chestiunii modernității, împotriva și dincolo de degradarea gîndirii teoretice instaurată de preeminența discursului politic în epistema contemporană. Primii pași în această direcție ar fi coroborarea *perspectivelor utopice* întrezărite dincolo de criza parcursă de fenomenul dominant al ordinii mondiale, capitalismul global, cu *critica* determinantelor ideologice ale cîmpurilor culturale locale.

2. Antinomia modernității occidentale

Immanuel Wallerstein a argumentat în numeroase rînduri că de-a lungul istoriei sistemului mondial al capitalismului termenul de „modernitate" a comportat două conotații majore: *modernitatea tehnologică* și *modernitatea emancipării sau a libertății* au fost perechea simbiotică în jurul căreia s-a articulat contradicția culturală centrală a sistemului istoric al capitalismului.[5] Primul sens al modernității e legat de credința în progresul tehnologic liniar, infinit, în abilitatea intelectuală individuală, luînd forme materiale și tranzitorii. Al doilea sens, îmbinînd ideile de libertate și emancipare, asociază termenul de modernitate cu dorința triumfului libertății umane în fața ignoranței și a răului. Este o modernitate obținută mai degrabă prin conflict social decît activitate intelectuală, prin salturi în momente de criză, aspirînd la eternitate: odată cucerită, libertatea nu va mai fi cedată.

Putem observa că acele critici postmoderne aduse metapovestirilor metafizice privesc în primul rînd rațiunea instrumentală, făcînd posibilă, în contextul marxismului ortodox, deconstrucția celor două fundamente metafizice care transformaseră reflecția marxistă în strategie tehnocrată de partid: atît *finalitatea teleologică* ce supradetermină orice prezent și legitimează „linia corectă" care ar trebui urmată gradual, cît și *determinarea esențialistă* de la bază, care legitimează dominația absolută a întregului societății în numele proletariatului. În același timp, critica postmodernă se prelungește însă și asupra modernității emancipării: urmărind critica rațiunii instrumentale dominante, criticile postmoderne adeseori riscă producerea unui *esențialism răsturnat,* denunțînd *universul de valori* asociat istoric cu ontologeme ale emancipării precum progresul și umanismul, despre care se presupune că ar ascunde esența pură a dominației. Critica metafizicii, a rațiunii ca teroare, riscă astfel să păstreze modernitatea emancipării la un nivel secundar, derivat, subaltern.

Or, în istoria sistemului mondial al capitalismului, susține Wallerstein, perioadele reacționare, de concentrare a puterii și mărire a inegalităților sociale, corespund celor în care industria culturală (sau clasele dominante) au promovat confuzia și identitatea dintre cele două sensuri ori au susținut prioritatea modernității tehnologice. Reciproc, deși în niciun caz de o manieră simetrică, momentele de criză, în care conștiința modernității suferă schimbări progresive, pot fi legate mereu de situații în care a fost reclamată valoarea autonomă a modernității emancipării. Iar mișcările muncitorești și socialiste inițiate în secolul XIX și-au pierdut legitimitatea tocmai atunci cînd au acceptat principiul ideologiei dominante, supremația modernității tehnologice: în contextul în care, după Primul Război Mondial, ideologia liberală triumfase în inima sistemului mondial al capitalismului (în fața conservatorismului și a socialismului), programul leninist impusese, de asemenea, prioritatea modernității tehnologice asupra emancipării. Liberalismul a devenit, așadar, *ideologia dominantă a sistemului mondial,* fiind dotat cu o retorică ce promite realizarea unor principii ale emancipării, însă pe calea unor reforme graduale care presupun întîi excluderea anumitor categorii sociale.

Conceptul binar al lui Wallerstein aparține de fapt unei genealogii a gîndirii decoloniale, a descentrării gîndirii eurocentriste, ce evidențiază legăturile dintre modernitatea europeană, sistemul capitalismului și imperialismul colonial. Teoria sistemului mondial al capitalismului a fost dezvoltată ca o critică a ideologiilor eurocentriste specifice Europei secolelor XVIII-XIX, care stipulau că, de la originile sale grecești, Europa și-a produs valorile *din interior* – deși, tocmai în acea perioadă, partea cea mai avansată a Mediteranei era cea nord-africană și mesopotamiană, zona islamo-iudaică de azi. În acest sens, chiar și criticile postmoderne continuă această metapovestire, rămînînd ancorate în formă, dacă nu și în conținut, de o modernitate concepută exclusiv în universul cultural european, incapabilă să perceapă altfel decît la un nivel general, abstract, diferențele altor culturi. Or, după cum a subliniat Enrique Dussel[6], modernitatea occidentală s-a constituit în relație cu o alteritate pe care o ocultează: în 1492, Europa se afirmă pentru întîia oară drept centru al unei Istorii Universale prin definirea negativă a unei periferii, America Latină, și a unei alterități. Celălalt nu a fost descoperit, ci ocultat: nașterea modernității europene este și originea procesului de disimulare a noneuropeanului. Europa modernă nu s-a născut decît odată cu producția de *periferii* dominate la scară mondială, respectiv odată cu producția de ceea ce Santos Boaventura numește „forme de nonexistență" și *monoculturâ* bazată pe reprimarea diferențelor.[7] Pe scurt, modernitatea occidentală comportă o dimensiune a emancipării, dar în același timp dezvoltă un mit irațional, o justificare pentru violență genocidală. Ori, după cum arătase Foucault, o edificare a rațiunii pe seama instituționalizării represive, mai puțin vizibile, a iraționalității. Iar instrumentalizarea aproape completă a rațiunii împotriva libertății, susținea Anibal Quijano, este specifică exclusiv istoriei modernității europene – spre deosebire de formele simultane ale modernității dezvoltate în America Latină.[8]

Pornind de la ideea că modernitatea implică exercitarea puterii la cea mai mare scară, globală, Quijano observase de asemenea o diviziune conflic-

the debate on postmodernity became itself a sort of metanarrative, more or less muzeified, a triadic fundament or precondition for the critical-theoretical discourse in Western academia.

In spite of the fact that Lyotard had developed a philosophical critique of the metaphysical foundations of theoretical practices, and not a critique of particular ideological forms, critical-philosophical postmodernism has been overcoded by the dominant political discourse of the 1990s: the rejection of metanarratives was thus recuperated as the *absolute liberation* from "ideology" – where "ideology" has largely been confused in the workings of the post-communist culture industries with the ideology of the defeated communist regimes, giving thus birth to a fundamental non-critical stance towards the current dominant phenomena, global capitalism, and its powers. Likewise, the postmodern critiques targeted at Cartesian forms of substantive subjectivity and their correlative constructions of decentered subjectivities were recuperated as theoretical forms corresponding to the reality of capitalism, to the point where systematic incoherence and the lack of solidarity became legitimated as virtues of the consumerist freedom of choice. During the 1990s, "postmodernism" thus came to be assimilated to a significant degree to *capitalocentrist hedonism*.

Likewise, Habermas' strive towards communicational consensus was recuperated by the dominant political discourse in the form of equating communism with totalitarianism and imposing *liberal thought* as the foundation for any democratic politics. Furthermore, communicational consensus become more often than not the excuse for bypassing actual discriminations under the abstract and, most importantly, the commodified routine of political correctness.

It can be argued that we need another framework for the theoretical discussion of modernity. This new framework needs to work against and beyond the debasement of theoretical thinking instituted by the preeminence of the political discourse in the contemporary epistème. The first steps in this direction would be to corroborate the *utopian perspectives* one begins to discern beyond the crisis that affects the dominant world phenomenon, global capitalism, with the *critique* of the ideological determinants of local cultural fields.

2. The Antinomy of Western Modernity

Immanuel Wallerstein often argued that along the history of the world system of capitalism, the term "modernity" took on two major connotations: the *modernity of technology* and *the modernity of liberation*. These connotations constituted the symbiotic pair that articulated the central cultural contradiction of the historical system of capitalism.[5] The first meaning of modernity is related to the belief in the infinite and linear technological progress, in the limitless intellectual abilities of the individual, and relies on material and transitory forms. The second meaning, linked with the ideas of freedom and emancipation, associates "modernity" with a desire for the ultimate triumph of human freedom against ignorance and evil. It's a modernity obtained through social conflict rather than through intellectual endeavour, through leaps in moments of crisis and aspirations to eternity: once conquered, freedom will never be given away.

One can note that the postmodern critiques of metaphysical metanarratives are first and foremost targeted at instrumental reason. This makes possible, in the case of orthodox Marxism, the deconstruction of two metaphysical tenets that have arguably transformed Marxist thought into the technocratic party strategy of the East-European regimes: both the *teleological finality* that overdetermines any present and legitimates the "correct line" everybody should follow, and the *essentialist determination* from bellow, which legitimates the absolute domination of the whole of society on behalf of the proletariat. At the same time, however, this critique also affects the modernity of emancipation: by aiming to criticize the dominating instrumental reason, postmodern critiques often risk producing a *reversed essentialism,* by denouncing the *universe of values* associated historically with *ontologemes* of emancipation. Progress and humanism are thus revealed to hide the bare essence of domination. The critique of metaphysics and of reason as terror, risks thus keeping the modernity of liberation at a secondary, derived, and subaltern discursive level.



Or, as Wallerstein argues, in the history of the world system of capitalism, reactionary times (concentration of power and growth of social inequities), corresponded to a significant degree with the ones in which the cultural industry imposed the theoretical confusion and identity of the two meanings of modernity, while in the meantime regulating in practice the priority of technologic modernity. And, conversely, although by no means as a symmetrical distribution, the times of crisis, when the consciousness of modernity suffered progressive changes, can be related to situations when the autonomous values of the modernity of emancipation were claimed by society. The workers and socialist movements that took shape in the nineteenth century lost legitimacy precisely when they accepted the principle of the dominant ideology, i.e. the supremacy of technological modernity: as liberal ideology triumphed in the core of the world system after World War One (in front of conservatism and socialism), the Leninist program also imposed the priority of technological modernity over emancipation. Liberalism thus became *the dominant ideology of the world system* by promising emancipation by means of gradual reforms that presuppose firstly the exclusion of certain social categories.

Wallerstein's twofold concept of modernity belongs to a genealogy of decolonial thinking that decenters Eurocentric thought by exposing the relations between European modernity, the capitalist system and colonial imperialism. The theory of the capitalist world system emerged as a critique of the Eurocentric ideologies formulated during the 18th and 19th centuries in Europe, and which stipulated that from its Greek origins, Europe produced its values *from within* – although at that time, the most advanced part of the Mediterranean was arguably the North-African and Mesopotamian area, today's Islamic-Judaic world. In this context, even the postmodern critiques keep reproducing this metanarrative by remaining attached in form, if not in content, to a modernity conceived exclusively within the European cultural universe, and unable to conceive the differences of other cultures beyond the abstract generalization. Or, as Enrique Dussel emphasized[6], Western modernity came into being in relation to a concealed alterity: Europe asserts itself in 1492 as the center of a Universal History by negatively defining a periphery and a primitive alterity (Latin America) as opposed to its own developed identity. The Other had not been discovered, but concealed. Hence, the birth of modernity was also the origin of the process of concealment of the non-European. Modern Europe came into being by producing dominated peripheries on a world scale, or with the production of what Santos Boaventura calls "forms of non-existence" and *monoculture* based on the repression of differences.[7] In sum, Western modernity bears a dimension of emancipation, but at the same time it fosters an irrational myth, a justification for genocidal violence – or, as Foucault argued, the edification of reason at the expense of the less visible institutionalization of irrationality. To this one needs to add that the almost complete instrumentalization of reason against freedom is something that, according to Anibal Quijano, characterizes exclusively the history of European modernity, as opposed to the forms of modernity simultaneously developed in Latin America.[8]

Starting from the idea that modernity implies power wielding at the largest global scale, Quijano also noticed a conflictual division of the meanings taken by rational modernity within Europe: on one hand, reason as the historical promise of freeing the human kind from social injustices and abuse of power;

tuală a sensurilor luate de modernitatea rațiunii chiar în interiorul Europei: rațiunea ca promisiune istorică a eliberării umanității de injustițiile sociale și abuzurile puterii, respectiv rațiunea concepută în termeni instrumentali, ca mecanism de putere, de dominație asupra lumii. Diviziunea dintre cele două sensuri s-a accentuat de-a lungul secolului al XVIII-lea, jucînd un rol decisiv în conflictul dintre Anglia și Spania, iar apoi în cel dintre Anglia și Franța, și a luat o turnură decisivă odată cu instaurarea hegemoniei britanice asupra Europei și deci a restului lumii în secolul al XIX-lea. Odată cu instaurarea hegemoniei britanice, datorată ascensiunii spectaculoase a capitalismului industrial în Anglia, „asocierea dintre rațiune și libertate a fost ocultată". Hegemonia britanică a fost dobîndită datorită ascensiunii spectaculoase a capitalismului industrial în Anglia, însă nu poate fi concepută fără cucerirea Indiei, începută în 1757, și jefuirea industriei sale manufacturiere sub conducerea Companiei Indiilor de Est.[9] Odată cu impunerea hegemoniei rațiunii instrumentale, modernitatea fost percepută aproape exclusiv prin prisma dominației, nu în ultimul rînd, mulțumită internalizării condiției subalterne de către centrele culturale obediente ale periferiilor. Aspirațiile universale ale vîrstei *modernității* au făcut loc epocii *modernizării,* caracterizată de dezvoltarea tranzitorie. Iar *modernizarea* presupune transformarea lumii, a societății, conform principiilor de dominație și control, mai precis, conform cerințelor centrelor de acumulare ale capitalului. În ce privește America Latină, această inflexiune a istoriei modernității a fost catastrofică, deoarece iluminismul latino-american al secolului al XVIII-lea, simultan celui european, asociase rațonalitatea modernă în primul rînd cu libertatea. America Latină nu va mai întîlni alt sens al modernității decît cel al unei „modernizări" inseparabile de declinul economiei, căci, în timp ce în Europa mercantilismul a fost înlocuit treptat de capitalismul industrial, în America Latină, transformarea paralelă fusese oprită prin restricțiile economice impuse de metropola iberică și transferul puterii economice în favoarea Imperiului Britanic.

Considerată în istoria globală a capitalismului, *modernitatea occidentală* poate fi concepută, împreună cu Quijano, ca „gestionarea centralității sistemului mondial" prin mijloacele puterii politice, militare și ideologice. Cu alte cuvinte, modelul occidental al modernității e indisociabil de istoria comună a capitalismului și imperialismului. Capitalismul nu e sinonim doar cu consumismul degradant, așa cum predică moraliștii provinciali ai fiecărei periferii. Dincolo de bine și de rău, capitalismul ucide, capitalismul e indisociabil de o istorie a stîrpirii libertății alterității.

De aceea, experiența teoriilor și practicilor de rezistență latino-americane e mult mai relevantă pentru Estul european, spațiu aflat la periferia sistemului mondial al capitalismului, decît internalizarea *civilizării ca disciplinare*. O bună parte din intelectualii postcomuniști *mainstream* au fost obișnuiți însă să întoarcă privirea în altă parte, alegînd să ignore consecințele de amploare ale deciziei politice pe care au luat-o. *Colonizarea intimă* a fost principala practică culturală a industriei culturale postcomuniste centrale, o *domesticire* a maselor populare, un antrenament pentru internalizarea condiției subalterne *disciplinate,* supunînd propria rațiune puterii civilizatoare a „rațiunii occidentale"[10] și instituțiilor sistemului mondial al capitalismului. *Hedonismul capitalocentrist* are astfel un rol central în provincializarea și domesticirea spațiului cultural, fiind sinonim cu degradarea gîndirii teoretice și delegitimarea formelor de rezistență. *Predicarea valorilor tradiționale ale religiei creștine în spațiul public* este, de asemenea, o caracteristică a provincializării, a obstrucționării modernității emancipării. Supunerea fericită în fața adevărurilor absolute și hedonismul coincid cu fuga de asumarea responsabilității pentru impunerea pe piața culturală locală a unui model de practică intelectuală ce presupune „exerciții de adorație", respectiv cedarea capacității autonome de reflecție în slujba simbolurilor sacre ale puterilor curente și/ori a fetișismului mărfii.

Astăzi, susținea Wallerstein în 1995, tensiunea dintre modernitatea tehnologică și cea e emancipării este deschisă, transparentă. Colapsul filosofiei liniare și evoluționiste a istoriei e evidențiat mai cu seamă de accentuarea diferențelor între Nord și Sud, documentate consistent de mișcările altermondialiste. Chiar și curentul postmodern în umanioare e un mod de respingere a modernității tehnologice în favoarea modernității emancipării. În prezent, sistemul mondial modern se apropie de sfîrșitul său. De aceea, sarcina intelectuală necesară, astăzi și în viitorul apropiat, este cea a utopisticii: a imagina noua ordine socială, a defini instituțiile concrete prin care poate fi reexprimată emanciparea umană. Quijano pleda și el pentru rezistența împotriva supunerii ideilor eliberatoare ale modernității în fața forței rațiunii instrumentale, insistînd că, deși termenul de „modernitate" desemnează în prezent doar regimul rațiunii instrumentale, actuala criză a modernității pune în chestiune în principal identitatea europeană, constituția europeană a rațonalității moderne, a cărei origine a fost legată de dominație, de relațiile de putere dintre Europa și restul lumii. În ce privește America Latină, în sistemul mondial, aceasta este favorabil situată în prezent pentru configurarea unei noi utopii, pentru actualizarea orizontului de sens al asocierii între rațiune și libertate, așa cum transpare din abundența de practici sociale de reciprocitate și solidaritate, de instituții formate în afara sau împotriva statului și a capitalului privat, contestînd falsa alternativă dintre proprietatea capitalistă absolută și proprietatea de stat absolută ori între comunism și capitalism.

3. Infrățirea sovieto-americană

E locul să menționez aici observațiile din 1987 ale unui specialist dintr-o tabără cu totul opusă discursurilor explorate pînă aici, celebra știință a Războiului Rece, studiile strategice – un arondisment al puterii în cîmpul disciplinelor teoretice. John Lewis Gaddis, de curînd medaliat de către George W. Bush (2005, National Humanities Medal), susținea chiar la sfîrșitul anilor 1980 că lumea bipolară a Războiului Rece e mai pașnică decît alte epoci fiindcă se bazează pe o structură mai simplă decît sistemele complexe ale secolelor precedente, dar mai ales fiindcă există „ceva special" în relația URSS-SUA: între aceste țări nu exista nicio revendicare ireconciliabilă, nicio interdependență economică, nicio graniță comună, nicio veche istorie conflictuală.[11] Perspectiva de sus în jos a lumii pare destul de clară: o frăție (strategică, desigur) a marilor puteri.

Reflectînd asupra consecințelor pe care prăbușirea comunismului le-ar putea avea asupra înfiripării unei posibile noi conștiințe a modernității, a unui nou orizont mondial comun de aspirații, Immanuel Wallerstein insistase în 1995 asupra destrămării *principiului fundamental comun* ce fusese împărtășit de cele două mari puteri mondiale, Statele Unite și Uniunea Sovietică: prioritatea modernității tehnologice în fața celei a emancipării. Teza lui Wallerstein dă prilejul unei rare convergențe între discursul postmarxist și cel anarhosindicalist, căci Noam Chomsky subliniase la începutul anilor 1990: „În aspecte cruciale, Războiul Rece a fost un fel de acord tacit între Uniunea Sovietică și Statele Unite, în care Statele Unite și-au condus războaiele sale împotriva Lumii a Treia și a controlat aliații săi din Europa, în timp ce conducătorii

on the other, reason conceived in instrumental terms, as a mechanism of power, of domination over the world. The divide between these two meanings thickened in the eighteenth century and played a decisive role in the conflict between England and Spain, then in the one between England and France, and took a decisive turn with the establishment of British hegemony over Europe and therefore over the rest of the world, during the nineteenth century. British hegemony itself was achieved due to the spectacular growth of industrial capitalism in England, but cannot be conceived without the conquest of India, an enterprise launched in 1757, and the plunder of this country's flourishing manufacturing industry under the whip of the East India Company.[9] According to Quijano, the establishment of British hegemony over the world was the turning historical moment from which "the association between reason and freedom has been occluded". Within the context of the hegemony of instrumental reason, modernity has been perceived almost exclusively as domination, thanks also to the internalization of the subaltern condition by the obedient cultural centers of the peripheries. The universal aspirations of the age of modernity gave way to the epoch of *modernization,* of transitory development. Modernization presupposes the transformation of society and the world according to the principles of domination and control, or, more precisely, according to the necessities of the capitalist centers of accumulation. As for Latin America, this inflexion of the history of modernity was a catastrophe, since the Latin-American Enlightenment had associated modern rationality mainly with freedom. Latin America will remain stuck with a sense of modernity inseparable from the decline of economy, because, while in Europe mercantilism was replaced by industrial capitalism, in Latin America a similar development was stopped as a result of the economic restrictions imposed by Spain and of the transfer of power to the British Empire.

Considered in the global history of capitalism, *Western modernity* can be thus understood with Quijano as the "management of world-system's centrality" by means of political, military and ideological power. In other words, the Western model of modernity cannot be separated from the common history of capitalism and imperialism. Capitalism is not synonymous only with degrading consumerism, as the provincial moralists of each periphery are preaching. Beyond good and evil, capitalism kills and is linked with a history of choking off the freedom of alterities. This is why the experience of the Latin-American resistance practices and theories is all the more relevant for a space situated at the periphery of the world system of capitalism such as Eastern-Europe. However, a significant part of the mainstream postcommunist intellectuals got used to selective perception, choosing to turn a blind eye to the larger consequences of the political decision they took. The *intimate colonization* became the main postcommunist mainstream cultural practice. This practice tamed, domesticated the popular masses by training them for the internalization of the *disciplined* subaltern condition by means of subjecting reason to the civilizing power of "Western reason"[10] and to the institutions of the world capitalist system. *Capitalocentrist hedonism* thus has a central role in the parochialization and taming of the local cultural space. Preaching the traditional values of Christian religion in the public sphere is also characteristic of the provincializing obstruction of emancipation. The practice of joyful obedience to absolute truths and praecox hedonism coincide with running away from the responsibility of establishing in the local cultural market a model of intellectual practice that does not involve "exercises of adoration" and the subjection of the autonomous capacity of reflection to the sacred symbols of the powers-that-be and/or to commodity fetishism.

As Wallerstein was arguing back in 1995, today the tension between technological modernity and the modernity of liberation is open, transparent.

The collapse of the linear and evolutionist philosophy of history is emphasized especially by the growth of the gaps between North and South that the alterglobalist movements consistently documented. Even the postmodern movement in humanities may be seen as a way of rejecting technological modernity in favor of the modernity of liberation. Currently, the world system approaches its end. Therefore, the necessary intellectual task today and in the coming future is utopistics: imagining the new social order, defining the real institutions that can re-express human emancipation. Quijano was also pleading for resistance against subjecting the liberating ideas of modernity to the forces of instrumental reason, claiming that although the term "modernity" designates today only the regime of instrumental reason, the current crisis of modernity concerns mainly European identity and the European constitution of modern rationality based on domination and on relations of power between Europe and the rest of the world. In so far as Latin America is concerned, it can be argued that in the current world system this region is best placed to fathom a new utopia because its cultural fields simultaneously conflate reason and freedom, boasting an abundance of social practices of solidarity and reciprocity, as well as institutions formed outside or against the state and private capital. These practices and institutions are able to challenge the false alternative between absolute capitalist property and absolute state property, or the one between communism and capitalism.

3. The Soviet-American Brotherhood

I will make here an introductory reference to the 1987 observations of an expert coming from a completely different side to the discourses explored so far. This expert comes from the famous science of strategic studies developed during the Cold War – a precinct of power in the field of theoretical disciplines. John Lewis Gaddis, a man who was awarded the National Humanities Medal by George W. Bush in 2005, argued towards the end of the 1980s that the bipolar world of the Cold War is more peaceful than other historical ages because it rests on a simpler structure than the complex systems of the previous centuries. More importantly, he insisted, this owed to the existence of "something special" in the USSR-US relationship: no irreconcilable demands, no economic interdependence, no common border, no older conflictual history.[11] The top-to-bottom perspective seems pretty clear: a (strategic) brotherhood of the great powers.

Reflecting on the consequences of the fall of communism on the possibilities of a new consciousness of modernity, of a new global common horizon of expectations, Wallerstein insisted in 1995 on the disintegration of the *common fundamental principle* shared by the two world powers, the United States and the Soviet Union: the priority of technological modernity over the modernity of liberation. Wallerstein's thesis offers the occasion of a rare convergence between post-Marxist and anarcho-syndicalist discourses. Noam Chomsky emphasized as early as the beginning of the 1990s that "in crucial respects, then, the Cold War was a kind of tacit arrangement between the Soviet Union and the United States under which the US conducted its wars against the Third World and controlled its allies in Europe, while the Soviet rulers kept an iron grip on their own internal empire and their satellites in Eastern Europe – each side using the other to justify repression and violence in its own domains."[12] The expansion of the military-industrial apparatus and of colonial power have been the denominators of the two world-powers and trumped any other ideological tenet.

I would add that an integral part of the instrumentalization of reason specific to both regimes was also the essentialized projection of the *class enemy* in communism, and of the communist in McCarthyism. Both systems thus continued the itinerary of the European modern reason as a power of domination, building up repressive state apparatuses along the way.

Susan Buck-Morss developed a genealogy that intersects these ideas in fundamental points by enlarging their relevance to the domain of mass culture.[13]

sovietici au ținut într-o mînă de fier propriul imperiu intern și sateliții din Europa de Est – fiecare parte folosindu-se de cealalaltă pentru a justifica represiunea și violența în propriul domeniu".[12] Expansiunea aparatului de stat industrial-militar și cea a puterii coloniale au fost astfel denominatorii comuni ai celor două mari puteri, surmontînd orice alte principii ideologice. Aș adăuga că parte integrantă a instrumentalizării rațiunii specifică ambelor regimuri a fost, de asemenea, proiecția esențializată a *dușmanului de clasă* în comunism – respectiv a comunistului în mccarthysm. Ambele sisteme au continuat astfel parcursul edificării rațiunii moderne europene ca putere de dominație, întărindu-și pe parcurs aparatele de stat represive.

Susan Buck-Morss dezvoltă o genealogie ce intersectează în puncte fundamentale acestei idei, lărgind însă relevanța lor în domeniul culturii de masă.[13] Pornind pe calea explorării denominatorilor comuni ai celor două puteri mondiale din era Războiului Rece, Susan Buck-Morss constată eșecul atît al „visului american" (libertatea individuală nelimitată), cît și al celui sovietic (o comunitate fără clase). Buck-Morss observă că ambele sisteme mondiale se bazaseră pe o filosofie a istoriei ca succesiune de etape ce conduce inevitabil la triumful propriului sistem; ambele sisteme împărtășiseră credința în capacitatea modernității industriale de a construi utopia socială; ambele puteri mondiale îmbrățișaseră tehnologia ca mod de a promite fericirea pe bazele prosperității materiale. Cele două superputeri colaboraseră cu entuziasm între 1930 și 1945 în planificarea industrială, punînd bazele unei evoluții de durată, așa cum o demonstrează imaginile aeriene cu Gary, Indiana, și Magnitogorsk. Desigur, tehnologia industrială nord-americană nu fusese transferată gratis în Uniunea Sovietică, fiind acompaniată de o vînzare în sens invers, la fel de industrială, a monumentelor culturii. În fine, similitudinea halucinantă dintre acea imagine-titlu a succesului hollywoodian, cu King-Kong cățărat în vîrful Empire State Building, și proiectul gigantic Palat al Sovietelor, figurînd în vîrful său o statuie de 100 de metri a lui Lenin, ambele concepute în 1933, îi permite lui Buck-Morss să ridice la un grad eidetic fără precedent izomorfia între modurile de constituire a culturii de masă a celor două sisteme, ca moduri de ascundere a mizeriei gulagului/ghetoului sub efectul unor simboluri-rezervor ce captează afectele și sensurile.

Putem detecta însă o similitudine și la nivelul culturilor independente dezvoltate în interstițiile ambelor regimuri. Scriind din perspectiva unui „cetățean al URSS", Vasile Ernu, născut în Odessa anului 1971, amintește percepția, specifică omului comun, a unei similarități și chiar dependențe între cele două sisteme.[14] Comune ar fi, pe de o parte, transcendența puterii, aflată într-o cu totul altă lume decît cea a omului comun, și exercițiul de rezistență al individului care vorbește la persoana întîi, de cealaltă. Cele două *culturi oficiale* par să fi dezvoltat un limbaj comun: „Ce *eliberam* noi se chema ocupație pentru țările occidentale, iar ce *elibera* SUA era ocupație pentru noi". Ernu susține chiar că cele două sisteme au dezvoltat un canal propriu de comunicare, prin intermediul *disidenților,* „primul produs al colaborării sistemului comunist și capitalist". Ernu folosește o distincție categorică între *cultura oficială* și practicile culturale ale solidarității și rezistenței, care par să fi luat avînt într-un mod analog *culturilor independente* din lumea capitalistă a anilor 1980. Opuse sferei comunicaționale a culturilor oficiale, culturile independente din spațiul comunist au creat valori contestatare imanente, dar care au fost și ele inspirate, fără îndoială, de existența altui sistem, de *viziunea unei alte lumi* – o existență atît de radical diferită, încît chiar și introducerea unor obiecte străine aparent

Exploring the Cold War era common denominators of the two world powers, Susan Buck-Morss weighs upon the failure of both the "American dream" (unlimited individual freedom), and the Soviet dream (a classless community). Buck-Morss notices that both world systems envisioned a philosophy of history as a succession of stages that lead to the triumph of their own system; both shared the belief in the capacity of industrial modernity to build social utopia; both embraced technology and material prosperity as a way to obtaining happiness. The two superpowers enthusiastically collaborated between 1930 and 1945 in such matters as industrial planning and laid the basis of a long durée evolution, as evidenced by the aerial photos of Gary, Indiana, and Magnitogorsk. Of course, American technology was not transferred for free into the Soviet Union, but was accompanied by a reversed industrial process: cash for cultural treasors. Finally, the astounding resemblance of the title-image of that 1933 Hollywood blockbuster featuring King-Kong on top of the Empire State Building, with the project of the gigantic Palace of the Soviets, featuring a 100 m statue of Lenin on its top – also designed in 1933 – allows Buck-Morss to posit to an unprecedented eidetic degree the isomorphism at work in the constitution of mass culture in the two systems, as modalities of concealing the misery of the gulag/ghetto under the effect of reservoir-symbols that capture affects and meanings.

We can detect a resemblance also at the level of the independent cultures developed in the interstices of both regimes. Writing from the perspective of a "citizen of USSR", Vasile Ernu, reportedly born in Odessa of 1971, recalls the widely spread perception of an affinity and even dependence of the two systems.[14] Common would be the transcendence of the state structures of power, a completely different world than the one of common people on the one end, and the resistance of the individual speaking in the first tense, on the other end. Both *official cultures* seem to have developed a common language: "What we were *liberating*, was called occupation by the Westerners, and what the US were *liberating,* was called occupation by us." Ernu goes even so far as to sustain that the two systems developed an institutionalized channel of communication by means of the *dissidents,* "the first product of the collaboration between the communist and capitalist systems". The author uses a categorical distinction between the *official culture* and the cultural practices of solidarity and resistance that seemed to have flourished in an analogous manner to the scenes of *independent culture* in the capitalist world of the 1980s. Opposed to the communicational sphere of the official cultures, the independent, unofficial cultures of the communist space created immanent contestatory values that had been inspired, without doubt, by the existence of another system, by the *vision of a different world*, of an existence so radically different from the available one that even the introduction of seemingly banal objects (such as blue-jeans or bubble gum) risked cutting open an abyss brimming with *Traumwelts* in everyday life.

We can thus understand East-European communism as a continuation of Western modernity in restricted and conflictual conditions, a medium hosting the contradictions or antinomies of European modernity *in an explicit manner*. As Gáspár Miklós Tamás emphasized, with all its horrors, communism was a local factor of modernization, an intensification of history that followed an analogous road with the liberal Western modernity that attempted to firstly purge East-European societies from a feudalism that had been still dominant between the two World Wars, and then, in the postcommunist epoch, through the hand of the "second echelon" of the same party, that tried to purge even the socialist residues, thus producing a society built on the pure principles of capital.[15] The modernity of East-European communism rests on the clearance of the feudal elements through accelerated primitive accumulation in the industrial mode of production. Thus, the only way in which national communism can be perceived as a hiatus in the instrumental itinerary of Western modernity is precisely from the perspective of the capitalist world system.

banale (blugi, gumă de mestecat) risca să deschidă în cotidianul propriu un abis debordînd de *Traumwelt*-uri.

Putem înțelege astfel comunismul est-european ca o continuare a modernității occidentale în condiții restrînse și conflictuale, un mediu ce găzduia contradicțiile sau antinomiile modernității occidentale *de o manieră explicită*. După cum observase și Gáspár Miklós Tamás, cu toate ororile sale, comunismul a fost un factor de modernizare locală, o intensificare a istoriei care a mers pe un drum analog modernității liberale occidentale, încercînd să purifice societățile est-europene de feudalismul dominant încă între cele două războaie mondiale, iar în perioada postcomunistă, prin „eșalonul doi" al aceluiași partid, chiar și de reziduurile socialiste, producînd o societate construită pe principii pure de capital.[15] Modernitatea comunismului est-european a fost legată de epurarea elementelor feudale prin acumularea primitivă, accelerată, în modul industrial de producție. De aceea, singurul mod prin care comunismul naționalist poate fi perceput ca hiatus în parcursul *instrumentar* al modernității occidentale este tocmai din perspectiva sistemului mondial al capitalismului.

4. Criza

Chomsky vedea în 1989-1992 momentul de criză propice reactualizării principiilor emancipării: „Odată cu colapsul sistemului sovietic, apare oportunitatea revigorării gîndirii socialiste libertariene, care nu a putut rezista asalturilor represive doctrinare ale celor două sisteme majore de putere. [...] În acest sens, dispariția Uniunii Sovietice e o mică victorie pentru socialism".[16] Wallerstein plasa în schimb 1989 în prelungirea unei etape mai largi de criză, inițiată în 1968. „Revoluția globală" inițiată în 1968 a culminat cu răsturnarea guvernelor comuniste din 1989.[17] Aceasta fiindcă insurecțiile la scară globală, din Statele Unite, Japonia, Franța, Germania, Cehoslovacia, China, Mexic și Tunisia, avuseseră în comun, dincolo de distribuția mondială a ideologiilor, revolta împotriva dominației profunde a liberalismului la stînga și la dreapta, certitudinea că modernitatea emancipării nu a fost atinsă și că modernitatea tehnologică (tehnocrată), susținută prin reformele dezvoltării graduale, fusese doar o capcană. 1968–1970 au fost anii care au zguduit, așadar, dominația ideologiei liberale în geocultura sistemului mondial al capitalismului, iar evenimentele de la sfîrșitul anilor 1980 pot fi înțelese ca o culminare a acelui moment de criză. 1989 nu înseamnă colapsul alternativei socialiste la capitalism și deci triumful final al ideologiei liberale, acceptarea universală a capitalismului și a virtuților modernității tehnologice. Dimpotrivă: 1989 marchează tocmai colapsul liberalismului – respectiv momentul prăbușirii principalei forțe ce ținea sub control clasele periculoase, sprijinul structural prin care se legitima centrul liberal. Prin căderea Uniunii Sovietice, sistemul mondial a intrat în stare de instabilitate, într-o criză morală și instituțională care, apreciază Wallerstein, va dura probabil încă o jumătate de secol. Dacă sistemul mondial al capitalismului se află într-o criză sistemică, așa cum susține Wallerstein[18], aceasta înseamnă că, pentru prima oară în cinci sute de ani, se profilează o schimbare fundamentală la nivel global, nu doar la cel al statelor naționale.

5. Tranziția est-europeană și postcomunismul reacționar

Am putea deduce în acest sens că subperioada 1989–20?? îndeplinește în raport cu 1968 o funcție analoagă perioadei 1815–1845 în raport cu 1789 (Revoluția Franceză fiind primul moment în care a fost proclamată primor-

4. The Crisis

Chomsky saw in the 1989–1992 period a moment of crisis that allowed the actualization of the principles of emancipation: "With the collapse of the Soviet system, there's an opportunity to revive the lively and vigorous libertarian socialist thought that was not able to withstand the doctrinal and repressive assaults of the major systems of power. . . .
In that sense, the disappearance of the Soviet Union is a small victory for socialism."[16]



Wallerstein placed 1989 as the spin out of a larger momentum of crisis that began in 1968. The "world revolution" initiated in 1968 thus culminated with the toppling of communist governments in 1989.[17] More specifically, beyond the global distribution of ideologies, what the global scale insurrections from the United States, Japan, France, Germany, Czechoslovakia, China, Mexico and Tunisia had in common was the rebellion against the profound domination of liberalism left and right, the belief that the modernity of liberation had not been obtained, and that the (technocratic) technological modernity, implemented through the reforms of gradual *developmentalism,* had been but a trap. 1968–1970 were the years that shook the domination of liberal ideology over the geoculture of the world system of capitalism, and the events towards the end of the 1980s can be understood as the culmination of this process of crisis. 1989 does not mean the collapse of the socialist alternative to capitalism, and therefore the final triumph of liberal ideology, the universal endorsement of capitalism and of the virtues of technological modernity.
On the contrary: 1989 marks precisely the collapse of liberalism, the moment when the main force that was keeping under control the "dangerous classes" was dismantled. Through the fall of the Soviet Union, the world system entered a state of instability, a moral and institutional crisis that, reckons Wallerstein, will probably last for another half century. If the capitalist world system is in a systemic crisis, as Wallerstein claims[18], this means that, for the first time in five hundred years, a fundamental change can be envisioned at the global, and not only at the national level.

5. East-European Transition and Reactionary Postcommunism

We can surmise that, relative to 1968, the 1989–20?? sub-period fulfills a function analogous to the one of 1815–1845 in relation to 1789 (the French Revolution being the first moment in which the primacy of emancipation was proclaimed). This function can be identified as the regrouping of (neo)conservative forces during a transitory stage of the world system. The crisis of the world economic system is today amplified by the crisis of liberalism, the dominant ideology of the world capitalism system spanning 1798 and 1989.
And as it becomes more likely for such a fundamental change to happen, it becomes all the more important to restate the principles of emancipation and to rebuild the legitimacy to theoretical thinking. However, in Eastern Europe, the modernity of liberation continues to be delegitimized and subordinated to the modernity of technology. Here, the ideals of emancipation are replaced with the visions of a technocratic republic, ruled by elites of experts, while the provincial cultural reality is made to correspond to the integration of Eastern-Europe into the periphery or semi-periphery of the world capitalist system.
Building on a dialogue with the Russian philosopher Valerii Podoroga, Buck-Morss sees the end of the Cold War as tantamount to a global *collapse of a form of legitimization of the power of state to rule over the popular masses through the projection of an absolute enemy*. However, we cannot but notice that the sole global superpower left today locked on another absolute enemy that threatens the totality of the political imaginary from the outer bounds of its ontological structure. This is an invisible, deterritorialized enemy, whose

dialitatea emancipării): o regrupare a forțelor (neo)conservatoare într-o etapă tranzitorie a sistemului mondial. Criza sistemului economic al capitalismului mondial e dublată de cea a liberalismului, ideologia dominantă a sistemului mondial capitalist între 1789 și 1989. Iar cu cît este mai probabilă o schimbare de proporții, cu atît e mai importantă reactualizarea principiilor moderne ale emancipării și relegitimarea gîndirii teoretice. În Europa de Est însă, modernitatea emancipării continuă să fie delegitimată, subordonată modernizării tehnologice. Idealurile de emancipare sînt înlocuite de viziunea unei republici tehnocrate, condusă de o elită de experți, iar realitatea culturală provincială corespunde integrării spațiului est-european la periferia sau semiperiferia sistemului mondial al capitalismului.

Pentru Buck-Morss, glosînd pe marginea unui dialog cu filosoful rus Valerii Podoroga, sfîrșitul Războiului Rece a însemnat, la nivel global, mai mult decît colapsul comunismului sovietic, *prăbușirea unei forme de legitimare a puterii statale asupra maselor populare bazată pe proiecția unui inamic absolut*. Nu putem să nu observăm însă că unica putere globală rămasă se raportează astăzi, din nou, la un inamic absolut, care amenință totalitatea imaginarului politic, din afara structurii sale ontologice, un dușman invizibil, deteritorializat, a cărui existență legitimează din nou prioritatea dezvoltării aparatului tehnologico-militar în fața principiilor libertății și egalității. Iar în Europa de Est, unica zonă ce continuă astăzi retorica Războiului Rece, spectrul comunismului constituie încă inamicul absolut al democrației.

Wallerstein considerase că prăbușirea Uniunii Sovietice fusese o lovitură dată puterii ideologice a liberalismului, respectiv încrederii în reformele graduale introduse de la mijlocul secolului al XIX-lea. Căderea comunismului sovietic ar fi trebuit să aducă incredulitatea în fața ultimei metapovestiri moderne, teoria liberală, capitalocentristă, a distribuției progresului prin „modernizare“ treptată. Sintetizînd, căderea Uniunii Sovietice ar fi fost, în acest context, o lovitură adusă legitimității absolute a ideologiei liberale a modernității tehnologice, a rațiunii instrumentale. Coroborînd observațiile lui Buck-Morss, destrămarea Uniunii Sovietice a afectat însă direct și puterea imaginarului de a genera utopii, odată cu cartografierea și comercializarea acelei falii profunde ce diviza lumea reală pre-1992.

Și, într-adevăr, visele și dorințele aprinse de modernizare ale spațiilor culturale est-europene de la începutul anilor 1990 par să se fi mistuit în doar o decadă și jumătate. Ideile iluministe de emancipare sînt într-o criză profundă de legitimare în Europa de Est, unde anii 1990 au fost dominați tocmai de întărirea naționalismului și de impunerea ideologiei graduale a „tranziției“. *Naționalismul* a contribuit la întărirea noilor aparate de stat, la recrutarea unei noi elite tehnocrate, politice și culturale, iar noțiunea de *tranziție* a familiarizat Estul Europei cu condiția normală de periferie a sistemului mondial al capitalismului.

Tranziția e conceptul paradigmatic al sferei culturale și sociale postcomuniste, anunțînd ritul de trecere a fostelor societăți socialiste, se presupune, de la nebunie la normalitate, de la totalitarism la democrație, de la economia de stat planificată la economia de piață liberă – prin care se înțelege, în mod eronat, cea capitalistă. „Tranziția“ este însă un concept ce *continuă* o structură specifică ideologiei regimurilor comuniste est-europene: trecerea graduală de la feudalismul unor societăți agrare la socialism, pe drumul către comunism. *Tranziția* fusese *ideea totală* căreia îi fuseseră subordonate toate teoriile, practicile și statisticile în statele socialiste. Modelul său, folosit în România atît de Dej, cît și de Ceaușescu, fusese încrustat în capitolele XXII

existence legitimates again the priority of military-technological development over the principles of freedom and equality. And in Eastern Europe, the last area that keeps alive today the rhetoric of the Cold War, the specter of communism continues to be the absolute enemy of democracy.

Wallerstein believed that the fall of the Soviet Union was a blow to the ideological power of liberalism, to the faith in the gradual reforms introduced in the name of emancipation from the middle of the nineteenth century. The fall of the Soviet communism should have brought the erosion of faith in the last modern metanarrative, the liberal, capitalocentrist theory of the distribution of progress through gradual "modernization". Shortly put, the fall of the Soviet Union would have been, in this context, a blow to the absolute legitimacy of the liberal ideology of technological modernity, of instrumental reason.

However, if we also corroborate Buck-Morss' reflections, the fall of the Soviet Union, to the extent that that the profound crevasse that split the pre-1992 real world was explored and commodified, also affected the imaginative capacity to envision utopias.

And, indeed, a decade and a half later, the dreams and strong desires of modernization from the beginning of the 1990s seem to have faded in the cultural spaces of Eastern Europe. The Enlightenment ideals of emancipation are in a profound crisis of legitimation in this region, where the 1990s saw the outburst of nationalism and the continuity of the ideology of gradual "transition". While *nationalism* contributed to the consolidation of the new state apparatuses and to the recruitment of a new technocratic, political and cultural elite, the notion of *transition* accustomed the Easterners with the normal condition of living in a periphery of the world capitalist system.

Transition is the paradigmatic concept of the cultural and social postcommunist spheres that announces the rite of passage of the former socialist countries, allegedly, from madness to normality, from totalitarianism to democracy, from planned economy to free market economy – with the latter being erroneously conflated with capitalism. The "transition" is, however, a concept that perpetuates an ideological structure of East-European communist regimes: the gradual passage from feudal agrarian societies to socialism, on the way to communism. Transition used to be the *total idea* that subjected all the theories, practices and statistics of socialist countries. Its model, used in Romania both by Dej and Ceaușescu, had been chiseled in Chapter 22 (from capitalism to socialism) and the long-anticipated Chapter 40 (from socialism to communism) of the authoritative *Polecon,* the cultish textbook of political economy published for the first time in 1954 by the Institute of Economy of the Soviet Union. The idea of transition coincided with a concept of modernity locked on the future, resting on machinisms, technocracies, technologies, abandoning any grasp on the historical realities of the past. Briefly put, this was a model that passed the antinomic differend of European modernity through a political grid, that chose the superiority of technological modernity, identified reason with domination and delegitimated the emancipatory reason. Or, the gradual development promised by transition, be it under the ideology of the Polecon or the structural reforms of IMF, acted against an essential realization of the modernity of emancipation: the normality of acting political change by claiming the sovereignty of the people. As for the the postcommunist millieu, the structural reforms introduced gradually during the transition of the 1990s concealed the fact that the Eastern-Europe become, through a sudden leap, available to world capital.

After 1989, the apparent enemies of the ancient regime (the anticommunist dissidents and the second echelon of the Party), shared a preference for technocrats and populist political discourse and joined their efforts to the establishment of the liberal ideology of gradual reforms and the delegitimation of the modernity of liberation.[19] After the scintillating resurgence of the principles of emancipation in 1989, the transition brought their gradual erosion, until the abandonment of any connection between truth and justice, on the one hand, and the political sphere, on the other hand.

(de la capitalism la socialism) și, respectiv, mult anticipatul XL (de la socialism la comunism) din autoritarul *Polecon,* manualul de economie politică publicat pentru prima oară în 1954 de Institutul de Economie al URSS. Ideea de tranziție e sinonimă cu un concept al modernității fixat pe viitor, bazat pe mașinisme, tehnocrație, tehnologie, un model care abandonează ancorarea în realitatea istorică a trecutului. Pe scurt, un model ce decide cu ajutorul unei grile politice diferendul antinomic al modernității europene, alegînd superioritatea modernității tehnologice, identificarea rațiunii cu dominația și delegitimarea concomitentă a rațiunii emancipatoare. Or, dezvoltarea graduală, inerțială, pe care o promite tranziția, fie sub ideologia Polecon, fie sub reformele structurale ale FMI, se opune unei cuceriri esențiale a modernității emancipării, principiul normalității schimbării politice prin revendicarea suveranității populare. Iar în orizontul postcomunist, reforma structurală a conceptului de tranziție ocultează faptul că spațiul est-european a devenit dintr-odată, printr-un salt, accesibil capitalului mondial.

E grăitor faptul că după 1989, inamicii aparenți, disidenții anticomuniști și eșalonul doi al membrilor de partid, au împărtășit preferința pentru tehnocrați și discursuri politice *populiste,* contribuind împreună la impunerea ideologiei liberale a reformelor graduale și la delegitimarea modernității emancipării.[19] După fulguranta resurgență a principiilor emancipării în 1989, intrarea în tranziție a fost sinonimă cu erodarea treptată a acestora, pînă la abandonarea păstrării oricărei relații de adevăr și justiție cu sfera politică.

În sfera culturală, perioada de tranziție a fost legată de o *degradare a reflecției teoretice,* compensată de instaurarea *rațiunii metonimice* ca mod hegemonic de gîndire. O parte a disidenților anticomuniști, convertiți la eurocentrism și capitalocentrism, au dominat în anii 1990 spațiul public al Europei de Est, formînd noua cultură oficială, *mainstream,* prin transformarea capitalului simbolic moral în capital material și politic. Prin intermediul vocilor și instituțiilor lor, jumătate din industria culturală postcomunistă s-a ocupat cu *delegitimarea politicilor de emancipare și a participării maselor la procesul politic,* prin identificarea metonimică a oricăror politici de stînga cu „comunismul“ și a comunismului cu Răul totalitarismului. Cealaltă jumătate s-a ocupat cu *importul retoricii și produselor industriei culturale a învingătorilor Războiului Rece*. O parte importantă a disidenților anticomuniști s-au transformat după căderea comunismului în simpli funcționari intelectuali. Mult așteptata valoare emancipativă a operelor lor s-a concretizat în gestiunea culturii, atît în sfera privată, cît și în cea publică. Industria culturală postcomunistă centrală a fost astfel limitată de bornele producției de *simboluri blestemate* asociate cu „comunismul“ și „stîngismul“ și, respectiv, de „exercițiile de adorație“ a *simbolurilor sacre,* asociate cu „civilizația“ și lumea occidentală. Anticipînd – fiindcă acest argument trebuie dezvoltat în detaliu în altă parte –, voi susține că valoarea principală de piață a disidenților anticomuniști, *capitalul simbolic moral, a dat legea convertirii spațiului public de reflecție intelectuală la o tehnocrație,* un comerț cu categorii bine definite de simboluri.

Această grilă simbolică a fost consacrată de Václav Havel, fost disident anticomunist și la momentul respectiv președinte al Cehoslovaciei, care în discursul său din 21 februarie 1990 (!) în fața Congresului Statelor Unite identificase taberele Războiului Rece *în termenii specifici fundamentaliștilor religioși de extremă dreaptă,* ca o „lume bipolară“, divizată între „apărătorii libertății“ și tărîmul „coșmarelor“, „un spectru infinit al suferinței umane“. Nu e nevoie să insist – în discursul lui Havel, Statele Unite erau descrise ca forța providențială care adusese *întotdeauna* „salvarea“, redempțiunea, în timp ce

In the cultural sphere, the period of transition was accompanied by a *degradation of theoretical reflection,* compensated by the establishment of *metonymic reason* as a hegemonic mode of thought. Some anticommunist dissidents, now converted to eurocentrism and capitalocentrism, dominated the public sphere of the 1990s in Eastern Europe and laid the basis of the new mainstream, official culture, by way of transforming their moral symbolic capital into material and political capital. Through their voices and institutions, half of the cultural industry focused on *the delegitimation of the politics of emancipation and the participation of the masses into political processes* by way of metonymic identification of any leftist politics with communism, and of communism with the totalitarian Evil. The other half focused on the *import of the rhetorics and products of the cultural industry of the winners of the Cold War*. An important part of the anticommunist dissident community turned into intellectual bureaucrats after the fall of communism. The long-awaited emancipatory value of their works materialized into the management of culture, both in the private and public sphere. The mainstream postcommunist cultural industry came to be dominated by the production of *accursed symbols* linked with "communism" and "leftism" and the converse "exercises of adoration" of *sacred symbols,* linked with the "civilization" and the "Western world".

One can provisionally and, for now, briefly sustain that the main market value of anticommunist dissidents, their *symbolic capital, has determined the conversion of the local public space of intellectual reflection to a technocracy,* a commerce with well-defined categories of symbols.

This symbolic grid was consecrated by Václav Havel, former anticommunist dissident and then president of Czechoslovakia. In his 21 February 1990 (!) address to the US Congress, Havel depicted the Cold War *in the terms of religious right-wing fundamentalist worldview:* a "bipolar world", split between the "defenders of freedom" and the realm of "nightmares", "an infinite spectrum of human suffering". Needless to say, in Havel's speech, the US were portrayed as the providential forces that *always* brought "salvation", while the on-going self-disintegration of the Soviet Union under its own weight was conveniently explained away as a sign of madness. US were thus acknowledged as the world power that should actually *lead* the desired passage towards a "multipolar world", in which democracy meant firstly "market economy". In one significant passage that Havel thought is "metaphorical", the US audience was told that "the millions you give to the East today will soon return to you in the form of billions in savings."[20]

From Czech Republic to Romania, the 1990s were signified as the reformation of the cultural space on the a priori principle of anticommunism. This gave birth to a constellation of discourses based on *denial* and *reversed essentialism:* the complete denial of the modernity of the communist experience – thus recentering thinking on a model that establishes the same type of modernity – and the reduction of any (potential) leftism to its bare totalitarian essence derived from communism. Widely influential cultural policies were set in place to address the "trial of communism", which was often a way of distancing onself to one's own past rather than the practice of anamnesis. In the world-view of the Romanian postcommunist culture industry, the "trial of communism" has not worked as a way to learn to cultivate differential thinking and resistance to the abuse of the powers that be, but as interpellations of the accursed symbols of "communism", seen from the light of the newly-acquired world capitalist sacred symbols. Communism has been constructed in the postcommunist cultural history as a supra-category to totalitarianism, a new Medieval Age, an age of evil, darkness, pathology and childhood, which had been brought, naturally, from the "Orient" (i.e. from Russia). The negation of one's own past became the starting point of the re-establishment of a pro-

autodezintegrarea Uniunii Sovietice, cu propriile mîini, era raționalizată convenabil ca semn al nebuniei. Statele Unite erau astfel recunoscute ca putere mondială care trebuia să *conducă* tranziția către o „lume multipolară", în care democrația însemna în primul rînd „economie de piață". Într-un paragraf semnificativ, pe care îl considera a fi „metaforic", președintele Havel argumenta în fața audienței nord-americane că „milioanele pe care le dați astăzi Estului se vor întoarce curînd la voi sub forma miliardelor în economii".[20]

De la Cehia la România, anii 1990 au însemnat astfel reformarea spațiului cultural pe principiul a priori al anticomunismului, ce a presupus *negarea modernității propriei experiențe comuniste,* în direcția recentrării pe un model ce instituie același tip de modernitate, și un *esențialism inversat,* reducînd orice potențial „stîngism" la *esența sa pură* totalitară ce derivă din comunism. Politici culturale foarte influente au fost dedicate condamnării comunismului, adesea un mod de a introduce distanța față de propriul trecut mai degrabă decît o muncă de anamneză. În produsele industriei culturale postcomuniste, „condamnarea comunismului" nu a funcționat ca un mod de a potența gîndirea diferențială și rezistența la abuzurile de putere, fiind instrumentată ca o interpelare cu simbolurile blestemate ale „comunismului", văzute din lumina noilor, nu mai puțin totale, simboluri sacre. *Comunismul* a fost construit în epoca postcomunistă ca o supracategorie a totalitarismului, un nou Ev Mediu, o epocă a răului, întunericului, patologiei și infantilității, adusă, firește, dinspre Orient (Rusia). Negația propriului trecut a devenit punctul de pornire al reinstituirii unei diviziuni profunde în interiorul societății între masele populare „necivilizate", „balcanice", considerate a fi vinovate de impunerea comunismului, și elitele anticomuniste, apropiate *în spirit* de centrele occidentale. Spre exemplu, nepotismul din instituțiile politice și financiare occidentale ori din elitele locale e interpretat pe criterii microfasciste, de sînge, ca întărire naturală a aristocrației superioare, în timp ce nepotismul local – ca dovadă a mentalității balcanice, primitive, a maselor. *Autoorientalizarea și internalizarea prejudecăților rasiste alcătuiesc fundația pe care se ridică modernitatea postcomunistă*. Mai mult, orice proiecte politice pe baze universaliste, care „pun înaintea individului comunitatea", au fost delegitimate sistematic de *rațiunea metonimică* prin asociere cu „familia" comunismului. Imperativul „întoarcerii la normalitate", care a supracodat orice discuție asupra modernității în anii 1990, a fost sinonim astfel cu negația totală a moștenirii moderne a rațiunii autonome: masele trebuie să fie conduse de elite luminate. Iar elitele luminate sînt cele care au internalizat adevărul absolut al simbolurilor sacre ale puterii.

Căci, paralel, a avut loc *colonizarea intimă,* internalizarea ideologiei liberale ca unică alternativă la totalitarism. Împreună cu *anticomunismul, eurocentrismul* și *capitalocentrismul* s-au impus ca principii de bază ale colonizării postcomuniste, diseminînd două prejudecăți fundamentale. În primul rînd, singura cale de dezvoltare ar fi cea analoagă civilizației occidentale, reducînd sensul „civilizației" la *civilizația occidentală*. Intelectualii care au internalizat cel mai profund această iluzie și-au asumat sarcina de a descrie cu insolență Occidentul, fără niciun respect pentru realitate, ca tărîm promis al bogăției, care a „rezolvat" de multă vreme problemele sărăciei și discriminărilor. Al doilea mit internalizat proclama că unica alternativă la proprietatea de stat e capitalismul, care ar fi regimul natural al pieței libere, al creativității individuale spontane și deci al democrației înseși. Din punct de vedere editorial, e semnificativ faptul că importul filosofiei liberale occidentale, al pragmatismului nord-american și al teoriilor neoconservatoare leostraussiene a depășit covîrșitor dialogul cu lucrările poststructuraliștilor francezi și cu cele ale Școlii de la Frankfurt. Cît despre teoriile marxiste ori postmarxiste, ori cele ale gîndirii decoloniale, acestea au fost în cel mai bun caz ignorate. În cultura de masă, „occidental" a rămas sinonim cu „mai bun", cu „calitativ superior" pînă la sfîrșitul anilor 1990, două categorii sociale aparent opuse evidențiindu-se în continuare, și în prezent, ca susținători entuziaști ai consumului „occidental" – noii îmbogățiți și elita intelectuală anticomunistă.[21]

Deoarece lumea ideală a fost realizată deja undeva în „Occident", viziunea ideală care unește aspirațiile de modernizare actuale este cea a unei republici tehnocrate, în care o elită de experți conduce netulburată de ideile claselor înapoiate, iar „libertatea" devine o subcategorie a libertății de consum. Din nou, finalitatea mesianică a tranziției supracodează orice atenție dedicată pașilor reali ai „reformelor structurale", iar *participarea maselor la procesul politic este delegitimată în mod activ de industria culturală centrală*.

„Sfîrșitul istoriei" și în special „falimentul comunismului" au devenit cuvintele de ordine prin care este stipulată, printr-un discurs politic, diferența categorică dintre cele două sisteme, comunismul și capitalismul, în totalitatea realității lor, în favoarea modelului furnizat de actuala putere mondială. De sorginte economică, expresia „falimentul comunismului" furnizează o viziune a comunismului din perspectiva centrală a sistemului mondial al capitalismului. Astfel, „comunismul" este concentrat în orizontul unui sens total, absolut, repartizat unei zone a întunericului și eșecului, despărțit printr-o diferență ontologică de lumea capitalistă, bună, civilizată și eficientă. Această bizară falie ideologică, etico-economică este cea care împiedică, fărîmițează, face imposibilă constituirea unui orizont de sens comun în afara acceptării pasive a logicii globale a capitalismului, legitimată de suspiciunea paranoică a resurgenței totalitarismului comunist din abisurile prezentului. Există, de altfel, o contradicție semnificativă între proiecția *substanței* comunismului ca orizont al unui primitivism istoric, premodern, și captarea sa *formală,* de natură *spectrală, paramodernă*.

Ca urmare, vreme de cincisprezece ani, din spațiul discursiv local, dominat de discuții cu privire la „integrarea europeană" și „tranziția către capitalism și democrație", a lipsit orice dezbatere critică cu privire la colonizarea modernă ori la sistemul capitalist însuși! Procesul colonizării intime a condus treptat la abandonarea rațiunii autonome în favoarea adoptării ideologemelor puterii globale, și e izbitoare resurgența rasismului și a intoleranței în spațiul public, pe măsura impunerii ideologiei liberale. Modernitatea emancipatoare a fost, într-adevăr, eliminată sau ocultată de imperativul modernizării graduale, în timp ce pașii graduali efectivi sînt ignorați sub lumina supracodantă a simbolului sfîrșitului tranziției: astfel, faptul real al vînzării resurselor naturale și a mijloacelor de producție e supracodat de imaginea bogăției care e asociată cu capitalismul și privatizarea. Odată ce sînt parcurși pașii reformelor structurale, societatea estică locală se va integra în civilizația bărbaților albi și „totul va fi bine".

Sincronizarea spațiului românesc cu cel occidental (respectiv nord-american) a survenit astfel în plan cultural prin reîntoarcerea neoconservatorilor, a „tribalismului reacționar", definit de un tînăr intelectual creștin-ortodox ca „generația katehontică"[22], războinici ai luminii împotriva Anticristului pe plaiul românesc. Partea rafinată a acestui curent se bazează pe o ideologie leostraussiană, atacînd orice „filosofie modernă recentă", emancipatoare, în scopul reafirmării valorilor „marii tradiții" spirituale a gîndirii europene premoderne, respectiv a „dreptului natural" („right by nature") de a apăra o

found division within the East-European societies between the popular masses – "uncivilized", "Balkan", guilty of communism – and the elites, close *in spirit* to Western centers. For instance, manifestations of nepotism in Western political and financial institutions or in local elites was presented, using micro-fascist criteria, as the cultivation of superior aristocracy, while local nepotism was framed as proof of the "Balkan", primitive, "native" mentality. *Self-orientalization and the internalization of racist prejudices became the foundation of the edifice of postcommunist modernity.* Furthermore, any political projects resting on a universalistic basis that "puts the community before the individual", were regularly delegitimized through the use of *metonymic reason,* associated with the "family" of communism. The imperative of the "return to normality" that overcoded most debates on modernity in the 1990s coincided with the total negation of the modern heritage of autonomous reason via the positing of the argument that masses have to be ruled by enlightened elites, or else terror will follow. As to who the enlightened elites were, the matter was simple: those who internalized the absolute truth of the sacred symbols of contemporary power.

Simultaneously took place the *intimate colonization,* the internalization of the idea that (Western) liberal ideology is the unique alternative to totalitarianism. The basic principles of the postcommunist cultural colonization have been thus *anticommunism, eurocentrism* and *capitalocentrism,* which popularized two key prejudices. The first is that that the only available mode of development is the replication the Western model, as "civilization" is tantamount with *Western civilization*. The intellectuals who best internalized these illusions undertook the task of brazenly and unrealistically portraying the West as the promised land of material abundance where the poverty and discrimination were "fixed" a long time ago. The second internalized myth claimed that the only alternative to state property is capitalism, and that capitalism is the natural regime of free markets, of spontaneous individual creativity and thus of democracy itself. From an editorial point of view, it is telling that the import of Western liberal philosophy, of North-American pragmatism and of neoconservative Leo Straussian theories largely outweighed the dialogue with French poststructuralism or even with the Frankfurt School. As for Marxist, post-Marxist theories, or decolonial thought, they have been treated at best with silence. In the mass culture, "Occidental" became synonymous with "better" or "qualitatively superior" well until the end of the 1990s. At present, two social categories, apparently opposed, are still sustaining enthusiastically "Western"-style consumerism: the *nouveaux riches* and the intellectual anti-communist elite.[21]

According to the dominant discourse in Romania, given that the ideal world was already achieved "out there", "in the West", the ideal vision that unites the ensuing aspirations for modernization is that of a technocratic republic, run by an elite of experts steering the country with tough gradual reforms, untroubled by what the "backward masses" think, and ready to confine "freedom" to a sub-category of the consumerist freedom. Once again, the messianic finality of transition overcodes any attention paid to the real steps of the "structural adjustment", while *the participation of the masses to the political process is actively delegitimized by the mainstream cultural industry*.

The "end of history" and especially the "bankruptcy of communism" were established as *the words of order* that grid in political discourse the categorical difference between communism and capitalism, in the totality of their realities, in favor of the model provided by the current world superpower. Originating in the discourse of economics, the "bankruptcy of communism" provides a vision of communism from the viewpoint of the center of the capitalist world system. Thus, "communism" is located within the horizon of a total, absolute meaning: it belongs to an age of darkness and failure, a world ontologically severed from the good, civilized and efficient capitalist world. This bizarre ideological ethic-economical chasm hinders, shatters, and makes impossible the constitution of a horizon of common sense beyond the passive acceptance of the global logic of capitalism, legitimated by the paranoid suspicion of the resurgence of communist totalitarianism from the abyss of the present. There is a significant contradiction between the projection of the *substance* of communism as horizon of historical primitivism and pre-modernity, and its *formal* capture, of a *para-modern and spectral* nature.

As a consequence, for fifteen years, the local discursive field, dominated by debates concerning the "European integration" and the "transition towards capitalism and democracy", was nevertheless devoid of any critical debate concerning modern colonization or the capitalist system itself! The process of intimate colonization gradually led towards the abandonment of autonomous reason in favor of the ideologemes of global powers. What strikes one is especially the simultaneous emergence of liberalism and the resurgence of racism and intolerance in the public space. Emancipatory modernity was indeed eliminated or concealed by the imperative of gradual modernization, while actual gradual steps are ignored under the overcoding symbol of the end of transition. Thus, the privatization of natural resources and means of production was overcoded by the image of wealth that comes with capitalism and private property. The idea was that once Eastern societies follow the steps of the structural reforms, they will be integrated into the civilization of white men and... well, "everything will be just fine".

The synchronization of Romania with the Western world (namely, the North-American space) coincided with the return of neoconservatives in the cultural field. These prophets of "reactionary tribalism" were designated by a young Orthodox-Christian intellectual as the "katekhontic generation"[22], that is, the "light warriors" against the Anti-Christ on the Romanian realm. The more intellectually refined part of this movement appeals to Straussian ideological frames to attack any emancipatory "recent modern philosophy" with the goal of reclaiming the values of the "great spiritual tradition" of the premodern European thought, in order to institute the "right by nature" to defend an "objective moral order"[23] – that of the ruling tribe of white men. Faced with this assault of the abstract upon the real life by means of ideological weapons provided by a real power, even the capacity to imagine a relation of the political with truth, equality and justice can be said to have faded away. Dominant skepticism is a normal reaction in front of this alliance of intellectuals with the powers that be, and of intellectual fundamentalism with careerist opportunism.

As the primitive accumulation of capital was taking place at an unprecedented pace, the 1990s witnessed the delegitimation of the principles of self-determination and emancipation. This led to the alignment of the Eastern-European cultural spheres to the condition of the periphery of the world economic system. Far from shaking the liberal ideology, the fall of communism was the "proof" that made the new centers of cultural production to adopt the world-view of the new powers, *thus reproducing the joint Soviet-American heritage* and institutionalizing modern reason as power of domination, as reduction of the Other to forms of non-existence. Most of the anticommunist dissidents reacted to the dissolution of one world-power by hastily answering to the interpellation of the other one left. Cashing on the moral capital of the dissidents, a value already accounted in the Western world from the 1960s onwards, in the free world of capitalism, the East-European cultural scene seems to have lost the awareness of the intrinsic value of independent cultural scenes, so self-evident under communism. Therefore, in the current oscillating state of the world system, the necessary conditions for laying out a new consciousness of modernity in Eastern Europe, able to reconstitute the unity of reason and emancipation in order to grasp the possibility of change, are reclaiming the autonomous critical *and* utopian capacities to fathom a *sense*

„ordine morală obiectivă“[23] – cea a tribului conducător al bărbaților albi. Cum respectiva ordine morală „obiectivă“ se întîmplă să coincidă cu valorile împărtășite de superputerea globală, „dreptul natural“ *transformă astfel forța dreptului în dreptul forței*. În fața acestui asalt al abstractului asupra vieții reale prin arme ideologice aparținînd unei puteri reale, însăși capacitatea de a imagina o relație a politicului cu adevărul, egalitatea și justiția s-a șters. Scepticismul dominant e o reacție firească în fața alianței intelectualilor cu puterea și a fundamentalismului cu oportunismul, specifică neoconservatismului. Pe măsură ce avea loc acumularea primitivă a capitalului la un ritm fără precedent, anii 1990 au consemnat delegitimarea principiilor de autodeterminare și emancipare și alinierea spațiului cultural est-european la condiția de periferie a sistemului economic mondial. Departe de a fi zguduit ideologia liberală, căderea comunismului a fost „dovada“ care a determinat spațiul cultural est-european să adopte perspectiva noii puteri în noile sale centre de producție culturală, *continuînd astfel moștenirea comună sovieto-americană,* respectiv edificarea rațiunii moderne ca putere de dominație, ca reducere la neant a celuilalt, la forme de nonexistență. Cei mai influenți disidenți anticomuniști s-au grăbit să reacționeze la dizolvarea unei puteri mondiale răspunzînd la interpelarea celeilalte puteri rămase în picioare. Bucurîndu-se de profitul după capitalul moral al disidenților, scenele culturale est-europene par să fi pierdut în lumea „liberă“ a capitalismului conștiința valorii scenelor culturale independente, atît de evidentă sub comunism. Ca urmare, în actuala stare oscilantă a sistemului mondial, condițiile necesare prefigurării unei noi conștiințe a modernității în Estul european, reconstituirii legăturilor dintre rațiune și emancipare, surprinderii posibilităților schimbării sînt reclamarea capacităților autonome, critice *și* utopice, de a configura un *sens al lumii* reale și posibile și deconstrucția celor trei axiome ori principii a priori care au condiționat pînă în prezent cîmpul discursiv al istoriei culturii postcomuniste: anticomunismul, eurocentrismul și capitalocentrismul.

Moscova, 7 august 2006

Note:

1. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir,* Paris, Minuit, 1979 (*Condiția postmodernă,* traducere de Ciprian Mihali, Cluj, Idea Design & Print, 2003).
2. Cea mai sintetică versiune a pozițiilor sale o aflăm în Jürgen Habermas, „Modernity versus Postmodernity“, *New German Critique,* # 22/1981.
3. Una dintre tezele neoconservatoare era caracterul pur utopic al artei și culturii, considerate a fi în afara oricărei relevanțe ori funcții sociale imediate. Domeniul artei și culturii era astfel izolat într-o sferă abstractă, în afara realității istorice, într-un mediu a priori muzeificat, aflat sub controlul autorităților culturale.
4. Richard Rorty, „Habermas and Lyotard on Postmodernity“, *in* Richard J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity,* Cambridge, Mass., The MIT Press, 1985, („Habermas și Lyotard despre postmodernitate“, *in* Richard Rorty, *Eseuri filosofice,* vol. 2: *Pragmatism și filosofie postnietzscheeană,* traducere de Mihaela Căbulea, București, Univers, 2000, pp. 257–276). Publicat inițial în *Praxis International*, 4, 1, aprilie 1984.
5. Immanuel Wallerstein, „The End of What Modernity?“ *Theory and Society,* # 4/1995.
6. Vezi Enrique Dussel, „Eurocentrism and Modernity: Introduction to the Frankfurt Lectures (1992)“, *in* J. Beverley, J. Oviedo & M. Arrona (eds.), *The Postmodern Debate in Latin America,* Durham, Duke University Press, 1995.
7. Santos Boaventura de Sousa, „The WSF: Toward a counter-hegemonic globalization“, *in* J. Sen, A. Anand, A. Escobar & P. Waterman (eds.), *World Social Forum: Challenging Empires,* New Delhi, The Viveka Foundation, 2004.

of the real and of the possible world, and the deconstruction of the three a priori principles or axioms that so far have conditioned the discursive field in the cultural history of postcommunism: anticommunism, eurocentrism and capitalocentrism.

August 7, 2006, Moscow

Notes:

1. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir,* Paris, Minuit, 1979.
2. For the most synthetic version of the argument see Jürgen Habermas, "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique,* # 22, 1981.
3. One of the neoconservative tenets was the pure utopian character of art and culture, without social relevance or function, shortly, which was isolating art and culture in an abstract sphere, outside historical reality, in a medium that was a priori museified, under the control of cultural authorities.
4. Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", *in* Richard J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity,* Cambridge, Mass., The MIT Press, 1985. Published initially in *Praxis International,* 4, 1, April 1984.
5. Immanuel Wallerstein, "The End of What Modernity?" *Theory and Society,* # 4/1995.
6. Enrique Dussel, "Eurocentrism and Modernity: Introduction to the Frankfurt Lectures (1992)", *in* J. Beverley, J. Oviedo & M. Arrona (eds.), *The Postmodern Debate in Latin America,* Durham, Duke University Press, 1995.
7. Santos Boaventura de Sousa, "The WSF: Toward a counter-hegemonic globalization", *in* J. Sen, A. Anand, A. Escobar & P. Waterman (eds.), *World Social Forum: Challenging Empires,* New Delhi, The Viveka Foundation, 2004.
8. Anibal Quijano, "Modernity, Identity, and Utopia in Latin America", *boundary 2,* # 20, 1993.
9. Hamza Alavi, "India, the Transition to Colonial Capitalism", *in* Hamza Alavi, Doug. McEachern (eds.), *Capitalism and Colonial Production,* London, Croom Helm, 1982.
10. See Ovidiu Țichindeleanu, "Colonizarea intimă și stînga autonomă în România" [The Intimate colonization and autonomous left in Romania], *Le Monde diplomatique* (Romanian edition), # 7/2006.
11. John Lewis Gaddis, *The Long Peace,* Oxford, Oxford UP, 1987.
12. Noam Chomsky, *What Uncle Sam Really Wants,* Tucson, Odonian Press, 1992, p. 45.
13. Susan Buck-Morss also argues for the necessity of recuperating the utopian impulses of modernity, abused by the two world powers, pleading, against the current anti-utopianism of the dominant political discourse (as well as against theories such as Boris Groys's *The Total Art of Stalinism*), for the reconstruction of the visions about life in other regimes, real or possible. Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West,* Cambridge, Mass., The MIT Press, 2000. More recently, David L. Hoffmann has argued that the roots of Stalinist culture can be found in the (bourgeois) principles of European Enlightenment, being a culmination of their aspiration to rationalize the values of mass culture through interventionism and politics from above. Cf. David L. Hoffmann, *Stalinist Values: The Cultural Norms of Soviet Modernity 1917–1941,* Ithaca, Cornell University Press, 2003.
14. Vasile Ernu, *Născut în URSS,* Iași, Polirom, 2006.
15. Gáspár Miklós Tamás, "Un capitalisme pur et simple," *La Nouvelle Alternative,* # 60–61, Paris, March–June, 2004.
16. Chomsky, p. 52.
17. Immanuel Wallerstein, *After Liberalism,* New York, New Press, 1998.
    For a remarcably concise synthesis of the argument, see Immanuel Wallerstein, "The World-System after the Cold War", *Journal of Peace Research,* # 1/1993.
18. According to Schumpeter's principle, the success of a system is also what brings its demise: analogously, with the effective geographical coverage of the world, the capitalist system is faced with a tripple crisis in the three points that

8. Anibal Quijano, „Modernity, Identity, and Utopia in Latin America“, *boundary 2,* # 20, 1993.
9. Hamza Alavi, „India, the Transition to Colonial Capitalism“, *in* Hamza Alavi, Doug. McEachern (eds.), *Capitalism and Colonial Production,* London, Croom Helm, 1982.
10. Vezi Ovidiu Țichindeleanu, „Colonizarea intimă și stînga autonomă în România“, *Le Monde diplomatique* (ediția în limba română), # 7/2006.
11. John Lewis Gaddis, *The Long Peace,* Oxford, Oxford UP, 1987.
12. Noam Chomsky, *What Uncle Sam Really Wants,* Tucson, Odonian Press, 1992, p. 45.
13. Investigînd orizontul comun al modernității împărtășit și abuzat de marile puteri ale Războiului Rece, Susan Buck-Morss susține și ea necesitatea recuperării impulsurilor utopice ale modernității abuzate de cele două puteri mondiale, pledînd, împotriva antiutopismului discursului politic dominant (ca și a unor teorii precum cea a lui Boris Groys din *Opera de artă totală a stalinismului*), pentru reconstruirea viziunilor despre viața în alte regimuri, posibile sau reale. Vezi Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West,* Cambridge, Mass., The MIT Press, 2000. Mai recent, David L. Hoffmann argumentează că rădăcinile culturii staliniste se află în principiile (burgheze) ale iluminismului european, fiind chiar o culminație a aspirațiilor de raționalizare a valorilor în cultura de masă prin intervenționism și politici ordonate de sus în jos. Cf. David L. Hoffmann, *Stalinist Values: The Cultural Norms of Soviet Modernity 1917–1941,* Ithaca, Cornell University Press, 2003.
14. Vasile Ernu, *Născut în URSS,* Iași, Polirom, 2006.
15. Gáspár Miklós Tamás, „Un capitalisme pur et simple“, *La Nouvelle Alternative,* # 60–61, Paris, March–June, 2004 („Un capitalism pur și simplu“, traducere de Al. Polgár, *IDEA artă + societate*, # 19/2004).
16. Chomsky, p. 52.
17. Immanuel Wallerstein, *After Liberalism,* New York, New Press, 1998. Pentru o sinteză remarcabil de concisă a argumentului său, vezi Immanuel Wallerstein, „The World-System after the Cold War“, *Journal of Peace Research,* # 1/1993.
18. Conform legii lui Schumpeter, succesul unui sistem este ceea ce îi aduce și sfîrșitul: analog, odată cu acoperirea geografică efectivă a lumii, sistemul capitalismului se confruntă cu o triplă criză în cele trei puncte ce au asigurat acumularea capitalului vreme de 500 de ani. 1) *Costul muncii* a fost ținut sub control în istoria capitalismului prin mutarea centrelor de producție în zone ale lumii unde se poate exploata populația rurală: în prezent, asistăm însă la scăderea continuă a pieței rurale de muncă ieftină pe piața mondială; între 1950 și 2000, populația lumii care trăiește în orașe a crescut de la 30% la 60%. 2) *Costul de producție* a fost ținut sub control în istoria sistemului mondial prin *externalizarea* costurilor – în prezent însă, *costurile de detoxificare* au crescut odată cu preocuparea ecologică, tinzînd să fie *internalizate,* imputate producătorului de deșeuri; costurile legate de *infrastructură* tind de asemenea să fie repartizate producătorilor ce beneficiază de ele, iar oportunitățile mondiale pentru aflarea unor noi *resurse primare* au scăzut drastic. 3) În fine, *taxele* au crescut enorm în ultimii cincizeci de ani, datorită măririi costurilor securității odată cu progresul tehnologic, dar și datorită creșterii pretențiilor claselor inferioare. Argumentul lui Wallerstein reactualizează astfel principiul controversat al scăderii constante a ratei profitului schițat de Marx *(Grundrisse, Capitalul III)*. Coda: din moment ce sistemul a atins un punct în care costurile sînt mult mai mari pentru a permite ca producția să fie sursa acumulării de capital, speculația financiară a dobîndit rolul central în sistemul mondial. Vezi Immanuel Wallerstein, „After Developmentalism and Globalization, What?“, *Social Forces,* # 83(3)/2005.
19. Wallerstein avertizase, de altfel, despre inconstanța ideologică specifică membrilor partidelor comuniste din Estul Europei, azi aplaudaci ai lui Lenin, mîine înfierînd comunismul – datorată, probabil, epurării teoriei critice marxiste de travaliul cu ideile și conceptele și închistării marxismului în modelul științific, cantitativ, instrumental, impus de Comintern. Referitor la această temă, cititorii români beneficiază de un interviu cu Immanuel Wallerstein în *Magazin istoric,* # 1, ianuarie 1997.
20. Pentru o reacție independentă din spațiul nord-american la discursul lui Havel, vezi capitolele unu și zece din Noam Chomsky, *Deterring Democracy,* New York, Hill and Wang, 1992. De asemenea, vezi Noam Chomsky, „On Václav Havel Speech (March 1, 1990)“, *in* Alexander Cockburn, *The Golden Age Is in Us,* London, Verso, 1995.
21. Despre o situație analoagă în Rusia, vezi Caroline Humphrey, *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies after Socialism,* Ithaca, Cornell University Press, 2002.
22. Adrian Papahagi, „Generația katehontică“, *Adevărul literar și artistic,* 27 mai 2006.
23. Vezi Leo Strauss, *Natural Right and History,* Chicago, University of Chicago Press, 1953, iar în spațiul cultural românesc, Horia-Roman Patapievici, *Omul recent,* București, Humanitas, 2001.

ensured the accumulation of capital and the rate of profit for five hundred years. 1) *Labor cost* has been kept under control in the history of capitalism usually by moving the centers of production in areas of the world more suitable for the exploitation of the rural population: currently the world rural labor force decreases, between 1950 and 2000 the population of the world living in cities having had increased from 30% to 60%. 2) The *cost of production* has been kept under control by means of *externalization* – currently, the *detoxification costs* have increased together with the ecological concerns, tending to be *internalized,* deducted from the producers of residues; the costs of *infrastructure* also tend to be allocated to the producers, and the world opportunities to find new *primary resources* have also dropped dramatically. 3) Finally, *taxation* has constantly grown in the last fifty years, due to the increasing costs of security that come with the technological progress, but also because of the increased pretensions of the population. Wallerstein's argument reactualizes thus the controversial principle of the constant fall of the rate of profit enounced by Marx *(Grundrisse, Capital III)*. Coda: since the system has reached a point in which the costs are to big to allow production to be the sourse of accumulation of capital, financial speculation has gained the central role in the world system. See Immanuel Wallerstein, "After Developmentalism and Globalization, What?" *Social Forces,* # 83(3), 2005.

19. Besides, Wallerstein had pointed to the ideological inconsistence characteristic to members of communist parties in Eastern Europe – once praising Lenin, then damnating communism – which is probably due to the expurgation of critical Marxist theory developing ideas and concepts and due to the reification of Marxism into the scientific, quantitative, instrumental model imposed by the Comintern.
20. For a quick independent reaction to Havel's speech, see Chapters One and Ten in Noam Chomsky, *Deterring Democracy,* New York, Hill and Wang, 1992. Also see Noam Chomsky, "On Václav Havel Speech (March 1, 1990)", *in* Alexander Cockburn, *The Golden Age Is in Us,* London, Verso, 1995.
21. For a parallel situation in Russia, see Caroline Humphrey, *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies after Socialism,* Ithaca, Cornell University Press, 2002.
22. Adrian Papahagi, "Generația katehontică" [Katekhontic generation], *Adevărul literar și artistic,* Bucharest, 27 May 2006.
23. See Leo Strauss, *Natural Right and History,* Chicago, University of Chicago Press, 1953, and in the Romanian cultural space Horia-Roman Patapievici, *Omul recent* [The ricent man], Bucharest, Humanitas, 2001.

Revoluția pe pielea noastră, la rever
(kitul de modernitate)

Bogdan Ghiu

Ce rămîne și prin ce se exprimă

Modernitatea, ca proiect pe care îl putem considera realizat și chiar depășit (lateral însă, ori „pe dedesubt", și chiar involuntar), a cunoscut mai multe ramuri pe care le putem și chiar trebuie, *meritã* (pentru a da curs ironiei „obiective") să le descriem „intern", „structural", „aplicativ" conform propriului ei model metafizic secularizat teleologic și în funcție tocmai de propriul ei țel autoproclamat, dar atins însă într-un mod derivat și „neașteptat": scopuri realizate prin împlinirea mijloacelor.

Esența metafizică a proiectului modernității o constituie – *vedem acum,* la sfîrșitul ei, pe platoul prezentului pur aflat la capătul ascensiunii modernizatoare – *tehnologicul:* modernitatea (culturală, politică, economică, socială) s-a împlinit convergent în primul rînd ca „instrument", în „mijloacele de producție" care-i constituiseră, de fapt, scopul imanent, *ca tehnologie*.

Căci, în prezent, ne mai este dat să trăim încă alte cîteva parousii asociate. În primul rînd, pe aceea a faptului că *orice tehnologie este (din moment ce a devenit) tehnologie de comunicare.* Orice „unealtă", de la cele mai simple, mai fruste, mai vechi și mai banale, ne ajută mai presus de orice să comunicăm, să ieșim din sine și de „acasă", să sărim peste abisul imediat care înconjoară, protejînd-o, fiecare ființă (etern-neotenic: neotenic, deci „neotehnic") individuată. Această „esență comunicațională" a tehnicii a devenit foarte recent manifestă, invitîndu-ne la o lectură retrospectivă a întregii istorii a tehnicilor și tehnologiilor, adică a întregii istorii umane. Omul inventează „unelte" pentru a comunica, cu sine însuși, cu ceilalți, cu viul extrauman, cu inanimatul, cu viii, morții și nenăscuții etc., pentru a-și face o lume.

Apoi, pe aceea prin care complexul *tehnic* al omului, multă vreme preponderent „spiritual", „simbolic", „imaterial", s-a redus expresiv-esențializant la *tehnologicul* obiectivat, reificat, automatizat.

Modernitatea s-a esențializat, ca „unealtă", în propriile ei „instrumente".

Pe rînd deci, devenind succesiv strat arheologic superior, suprafață de afișare, din metafizică rămîne (adăugîndu-i-se) modernitatea, din modernitate, tehnologicul, iar din tehnicul tradițional (înțeles ca „tehnică existențială"), tot tehnologicul. Astăzi, cînd se vorbește tot mai mult de „dematerializare" (capitalul, munca, locuirea, resursele etc. se „de-" sau „i-materializează"), putem deci spune că procesul modernității parcurge următoarele faze: de-spiritualizare, obiectivare-obiectualizare, somatizare (reinteriorizare material-„exterioară") a modernității *rămase* ca tehnologie. Sîntem tot mai complet modern echipați, iar raportul de „echipare" cu modernitatea și, prin ea, cu tradiția metafizică succesiv (adică tensionat, temporalizat, istoric) „redusă" și „preluată" definește tocmai constituția noastră actuală *„ultramodernă"* sau *„ultraumanistă"* (Malabou).

Tensiunile finale ale modernității autoredus-împlinite, așa cum le exprimă finalurile acesteia, prin care ea, tocmai, poate fi preluată, utilizată, „trăită" în momentul de față, nu într-un mod transcendental-„spiritual" metafizic sau ideologic (adică deja tehnologic), ci în modul interiorizării-somatizării tehnologicului (modernitatea împlinită ca instrumentalitate imanentă și automatizată), sînt acelea dintre versiunile autocopulative dintre *a fi, a deveni* și *a rămîne*. Pentru *a fi,* modernitatea s-a angajat în *a deveni,* pentru ca pînă la urmă să se rezume și să se esențializeze, să se reducă la *a rămîne*. Finalismul postmetafizic al modernității, care își propusese să-l realizeze pe *a fi* prin *a deveni,* trebuie să se mulțumească azi, „ultraumanist", la o realizare de sine sub forma lui *a rămîne*. Civilizație a unor scopuri intensiv-volitive, modernitatea a fost obligată să dezvolte, *în acest scop,* o civilizație extensivă a mijloacelor, pentru ca pînă la urmă să se vadă sortită să se rezume, modest, ca unică realizare-reziduu, la acestea. Singura *moștenire* a modernității care cu adevărat *se transmite* o constituie *modernitatea mijloacelor,* modernitatea instrumentală nu întîmplător autonomizată și automatizată tehnologic, singura, astăzi, *preluată* și *folosită,* împlinind instantaneu și continuu proiectul metafizic al modernității, relația sa comunicațional-teleologică de ființă. Metafizica teleologistă s-a rezolvat și a rămas disponibilă, utilizabilă ca teorie instrumentală a comunicării, a devenirii-informație reificată tehnologic.

Iar ironia „obiectivă" a istoriei trebuie respectată: copulativitatea finalistă („copulativizarea" și relaționalizarea deja metafizică, deși secundă, a verbului substanțial de ființă) a modernității postmetafizice s-a conceput pe sine ca voință tehnologică de „salt", de împlinire prin ruptură („depășire-cu-preluare": dialectica este înainte de toate o *tehnică,* prezintă toate caracteristicile tehnologice ale „naturalizării" și „implantării" contemporane a artificialității în „natură", ale „protezării" și orientării acesteia dinăuntru), de realizare totalizatoare a ființei prin *a deveni* (proces) pe baza unui *a menține* aristotelic, a unei plastic-intelective „forme-fără materie". Încercînd sintetizarea lui *a deveni* cu *a rămîne,* deci o deplasare și un salt *tehnice* pe loc, modernitatea *a devenit* ceea ce a *rămas:* o tehnologie.

Astăzi, din modernitate a mai rămas doar tehnica (și ideologia: metafizică redusă) a „dezvoltării", ca „echipament mobil proiectabil" (asemenea arsenalului militar) căreia i se reatașează rezidual convingerea într-o *universalitate de aplicare:* supertehnologizată, modernitatea ca „dezvoltare" este o *armă*. Din modernitate, ca presupusă prezență atinsă, astăzi nu ne-a mai rămas disponibilă, re-„accesibilă", decît *modernizarea,* adică procesul, „mijlocul", „instrumentarul", altfel spus exclusiv o *tehnologie* și o *ideologie* (corelativul mentalist al tehnologicului reificat), de comunicare (ieri temporalizată, azi detemporalizată) cu exteriorul ființei finalizat ca scop și ca „vîrf" al acesteia. Astăzi însă, finalizarea iese din timp, din istorie, realizîndu-se instantaneu, automat, separat, obiectivat și obiectualizat.

Iar a judeca un megaproces istoric precum modernizarea în funcție de *ce a rămas* din el, altfel spus a-i re(a)plica retroactiv propriile rezultate, nu reprezintă, cum s-ar putea obiecta, un anacronism, ci un raționament combinat (cu atît mai ironic cu cît mai aparent imposibil), în același timp *utilitarist* și *deconstructiv:* în istorie intențiile nu contează, iar responsabilitatea pentru ce *a rămas* din ceea ce era proiectat să *devină* este una imanentă procesului însuși, trebuind să fie atribuită *scopurilor* care au căzut sub dependența *mijloacelor,* singura realizare consistentă la care *s-a ajuns*.

Comunism analogic și capitalism digital

Esențializînd metafora finală, parousiacă, a modernității (adică ce a *rămas,* ca expresie disponibilă și utilizabilă, din aceasta) și reaplicîndu-i ironic mo-

REVOLUTION ON OUR SKIN, ON THE LAPEL
(MODERNITY KIT)

Bogdan Ghiu

The Remains and Their Expression

Modernity, as an accomplished and overdue project (although laterally or underground and even involuntarily), has known several branches and waves moved by one motor and which we can and need to describe; they *deserve* so (to be "objectively" ironic), "intern", "structural", "applicative" terms according to its own metaphysical secularized model and according precisely to its self claimed purpose but attained in an unexpected and derivate way: purposes achieved through the accomplishment of means.

The metaphysical essence of the modern project is – *we can see now,* at its ending, on the pure present plateau at the end of the modernizing ascension – the *technology:* the (cultural, political, economical, social) modernity has been achieved firstly as an "instrument", in "the means of production" that had constituted, in fact, its immanent purpose *as technology*.

For in the present we are still living some other associated parousias. First, the one of the fact that *any technology is (as long as it became) a communication technology.* Any "tool", from the simplest, oldest and banal, they help us above all to communicate, to get out from ourselves and from "home", to leap over the immediate abyss surrounding, protecting each individuate being (eternal-neotenic: neo-tenic so "neo-technic"). This "communicational essence" of the technology has very recently become manifest, inviting us to a retrospective reading of the whole history of techniques and technologies, that is of the entire human history. Man invents "tools" in order to communicate with himself, with the others, with the extra-human beings, with the inanimate, with the dead, the alive and the unborn, etc., in order to build a world.

Next, the one that made the man's *technical* complex, for a long time "spiritual", "symbolic", "immaterial", to reduce expressively-essentially to the objectified, reified, automated *technology*.

The modernity has turned essential as "tool" in its own "instruments".

In turns, becoming successively a superior archeological stratum, poster surface, from metaphysics remains modernity (adding), from modernity remains technology and from the traditional technology (understood as "existential technique") remains also the technology. Today, when we speak more and more about "dematerialization" (capital, work, housing, resources, etc. "de-" or "im-materialize"), we can also say that the modernity process is going through the following phases: de-spiritualization, objectivation-objectualization, somatization of the modernity *remained* as technology. We are increasingly modernly equipped and the rapport between "equipment" and modernity and, through it, with the metaphysical tradition successively (i.e. under tension, historically) "reduced" and "taken over" defines precisely our present *"ultramodern"* or *"ultra-humanistic"* (Malabou) constitution.

The final self-reduced/accomplished modern tensions, as expressed in its endings, through which the modernity can be taken over, used, "lived" in the present moment not in a transcendental-"spiritual" metaphysical or ideological way (that is technological already) but in the technology interiorizing-somatizing way (the modernity accomplished as immanent and automated instrumentality), are the ones between the self-copulative versions between *to be, to become* and *to remain*. For *to be,* the modernity has committed to *"to become",* so that in the end it can resume and turn essential, reduce to *"to remain"*. The post-metaphysical obsession for ending that had aimed at accomplishing *"to be"* through *"to become",* must settle today for a self-accomplishment trough *to remain*. Civilization of intensely will driven purposes, the modernity had to develop, *for this purpose,* an extensive civilization of means so that in the end it was doomed to modestly settle for them as only residual accomplishment. The only legacy of the modernity that truly is *transmitted* is the *modernity of means,* the instrumental modernity that has become autonomous and technologically automated not by chance, the only one today, *taken over* and *used,* accomplishing instantaneously and continuously the metaphysical project of the modernity, its communicational-teleological relation as a being. The teleological metaphysics has been resolved and has remained available, usable as an instrumental theory of communication, of the technologically reified becoming-information.

But the "objective" irony of the history must be respected: the copulative obsession for ending (the already metaphysical, although secondary, "copulation" and relation making of the substantial verb of the being) of the post-metaphysical modernity has conceived itself as a technological will for "leap", for accomplishment through break ("overcoming-with-takeover": dialectics is first and foremost a *technique,* having all the technological features of the contemporary "naturalization" and artificiality "implant" in "nature", of its "prosthesis" and orientation from the inside), for totalizing accomplishment of the being through *"to become"* (process) on the grounds of an Aristotelian *"to keep",* of an intellective "form-without-matter". Attempting the synthesis of *to become* with *to remain,* that is a *technical* movement and leap on the spot, the modernity has *become* what it has *remained:* a technology.

Today, all it's left from modernity is the technology (and ideology: reduced metaphysics) of "development", as "mobile designable equipment" (like the military arsenal), to which adds residually the belief in a *universal application:* over-technological, the modernity as "development" is a *weapon*. As a presupposed attained presence, modernity today is available, re-"accessible", exclusively as *modernization,* that is the process, the "means", the "instruments", in other words only a *technology* and an *ideology* (the mentalist correlative of the reified technological) of communication (yesterday time-dependent, nowadays time-independent) with the exterior of the being achieved as a purpose and "top" of it. But today, the achievement goes out of time, out of history, and is made instantaneously, automatically, separately, objectived and objectualized.

And to judge a historical mega-process such as modernization according to what is left from it, in other words to re(a)pply retroactively its own results, doesn't represent as some might argue an anachronism but a combined reasoning (all the more ironic that apparently impossible), in the same time *utilitarian* and *deconstructive:* in history the intention don't matter and the responsibility for what has *remained* from what was designed to *become* per-

BOGDAN GHIU este scriitor, jurnalist și critic media, cunoscut traducător al lui Foucault, Derrida, Deleuze.

BOGDAN GHIU is writer, journalist and media-criticist, translator of Foucault, Derrida, Deleuze.

dernității propriu-i model ideologic rezidual al *aplicării,* distingem o fază *„analogică“* și una *„digitală“* a modernității.
Ca *replică* (antagonism mimetic: altermimetism girardian) la capitalism, comunismul a fost *hiperanalogic,* în toate sensurile acestui termen.
Cel puțin dublu, din start, analogic fiind, el era de la bun început condamnat, sortit să nu se poată *digitaliza* prin evoluție și sinteză internă, să nu-și poată depăși caracterul *analogic*. Comunismul s-a plasat voit *alături,* în replică la *procesul analogic* prin care modernitatea însăși s-a poziționat față de tradiția metafizică, preluînd-o *analogic* și reușind s-o sintetizeze, pînă la urmă, *digital*. Actuala tehnologie și actuala „filosofie“ a comunicării exclusiv tehnologice constituie *digitalizarea tradiției,* adică disponibilizarea acesteia nu la modul presiunii transcendental-„spiritualiste“ a tradiționalizării tradiției înseși (comunicarea interioară, „închisă“, a tradiției cu sine ca tradiție „proprie“), ci la modul unei utilizări de tip tehnologic, afișat opțională și exterior-democratică, prin *„suplimentare“* și *„încorporare“ somatică*. Tehnologicul digital reprezintă astăzi tradiția disponibilizată și neutralizată „la purtător“. Trăim în medii (case, orașe, societăți, teritorii etc.) tot mai „inteligente“ ca urmare tocmai a faptului că ele realizează, împlinesc, „derulează“, „aplică“ non-stop, mut, anonim și indiferent schema metafizic-revoluționară a modernității, domesticită însă ca obiectualitate tehnologică *separată* și conținută într-un „sine“ de un tip total nou, al obiectului-„subiect“ tehnic. Din utopiile Revoluției *a rămas* realitatea tehnologică digitală. Tehnologicul ultramodern a realizat *digitalizarea analogicului* modern-metafizic pe care comunismul, ca replică la replică, nu și-o putea „structural“ permite.
Comunismul este (a fost) modernitatea analogică, în vreme ce capitalismul este modernitatea analogică digitalizată.

Digitalizarea analogicului, sau lumea tehnologic la modă

Așa-numitul proces al „tranziției postcomuniste“ pune de fapt problema, total inedită istoric, a posibilității de (re)digitalizare (capitalistă) a analogicului (comunist). Sau, altfel spus, problema *hiper-„post“-modernizării modernității*.
Și aici însă va trebui să privim problema tot din perspectiva utilitarist-deconstructivă a judecății retrofinalizante: la ce se poate *ajunge,* ce poate *rămîne,* ce se obține și ce rămîne *deja* din acest *proiect,* conceput o dată în plus în regimul *voluntarist* al celei mai „tari“ tradiții a modernității: ca *program* de modernizare și de dezvoltare. Cum se poate *rupe,* prin (deci) ce *„tehnici“* și *„tehnologii“* se poate opera o „depășire-cu-păstrare“ capitalistă a comunismului. Sau, cum ar spune C. Malabou: o *plasticizare a dialecticii* care să includă, ca motor al noului imperativ imanent de metamorfozare a formelor, „amprentele“ distrugătoare de formă operate atît de destrucția heideggeriană, cît și de deconstrucția derrideană.
În vreme ce capitalismul *trecuse prin,* dar și *de* faza analogică, obținîndu-și în mod *istoric,* altfel spus prin „sinteză naturală“, digitalizarea actuală din analogicul intern precedent, capitalismul *post-comunist* este obligat să mențină și analogicul comunist, și digitalul propriu-zis capitalist, în *tensiunea* lor. Moștenirea capitalismului postcomunist „de tranziție“ o constituie comunismul. Pentru o dată, „originalul“ trebuie să se sprijine pe „replică“. În felul acesta, modernitatea digitală nu poate să-și continue pur și simplu, „natural“, „organic“, sinteza, ci trebuie să-și metabolizeze istoric alteritatea intimă, „fratele dușman“, să readucă disidența la Partidul-matcă. Dialectic (căci tocmai la o revenire în forță, „obiectivată“, a dialecticii asistăm, la o încercare de dialectizare atît a *destrucțiilor,* cît și a *deconstrucțiilor* istorice; cf. Malabou), hipermodernitatea digitală trebuie acum să *temporalizeze,* să *istorizeze* utopia și ucronia comuniste, încercarea analogică *împlinită* de ieșire din timp și istorie. Iar aceasta în condițiile *dezistoricizării* și *detemporalizării tehnologice* a proiectului revoluționar al modernității înseși și în condițiile în care comunismul nu reușise să-și depășească singur, nemimetic, „prin forțe proprii“, în mod *istoric,* condiția *analogică* de bază, altfel spus să se digitalizeze imanent, Revoluția, confiscată și deci cantonată *politic* și *ideologic* de el, nedevenind, în cazul lui, *tehnologie*.
Tranziția analogic-digital din afara procesului însuși de digitalizare, altfel spus de hipermodernizare a modernității, pune problema capacității de „tehnologizare“ a comunismului însuși, adică de neutralizare și de automatizare a însuși „procesului revoluționar“ digitalizat, de resorbire a „replicii“ în „original“ și de reintegrare a derivației (și derivei esențiale) comuniste în condițiile reducerii și esențializării tehnologice a acestuia și în acelea ale nedigitalizării interne a analogismului comunist.
Actuala relație de „echipare“ cu lumea (care tocmai de aceea are probleme în a deveni „lume“, sau se află în curs de metamorfozare a propriilor mecanisme de „mundanizare“) și tendința de de-„fenomenalizare“ a intenționalității (dacă nu cumva tocmai proiectul fenomenologic ar trebui judecat ca intenție de instrumentalizare „spirituală“ a lumii prin „fenomenalizare“ interesat-comunicațională) fac ca tradiționalului model metafizic al *introiecției* să-i ia locul *somatizarea* „democratică“ a „lumii“ (democratică dat fiind că exterioritatea instrumentală *ar putea* fi interpretată și ca un germene de *spațiu public* „pe piele“, imediat resorbit însă).
Față de „ultra“-modernitatea actuală, modernitatea „ramurii“ capitaliste se află acum pe același plan cu modernitatea comunist-analogică. Modernitatea comunistă este asimilată și integrează acum, ca „trecut“ și ca depozit-instrumentar unic, ultramodernitatea digitală actuală. Fuga înainte s-a încheiat în prezentul pur al tehnologiilor, iar comunismul se împacă cu capitalismul *în trecut,* recondiționîndu-l *ca trecut*. Ambele au rămas în istorie, în timp, fiind disponibilizate în prezent sub formă de „gadgeturi“ tehnologice în care Revoluția se află încorporată, operaționalizată și neutralizată ca proces de prudentă menținere a umanului în afara istoriei, realizîndu-se permanent și instantaneu.
Purtăm „Revoluția“ la rever, pe urechi și în curînd și în gene, ne folosim de ea ca vehicul domestic și ca „unealtă“ civilă. Din scop, Revoluția a rămas o mașină, asigurînd producția constantă de Revoluție social necesară.
Azi, în mod democratic egal (căci asta a însemnat înainte de toate postmodernismul: democratizarea trecutului ca patrimoniu, ca *„toolbox“* și ca *„toolkit“* egal disponibile și egal îndreptățite: egal, adică neutru), *„purtăm“* totul. Egal, adică *„estetic“* exterior totul – comunism, capitalism etc., tradiții detemporalizate, deci detensionate, deci neutralizate, pacificate – *„se poartă“* și poate fi folosit ca *podoabă* și ca *insignă,* ca în-semn de recunoaștere și de apartenență la „lume“. Lumea e la modă. Iar viața contemporană devine pe zi ce trece tot mai presant *„artistică“,* artele (neapărat la plural, și ele tot în calitate de *„kit“*) rămînînd singurele care mai dezbat realitatea orfană de devenire.

Salvarea – în comunismul mașinilor (Marx contra Marx)

Avem tot mai mult timp. Viața cotidiană s-a transformat într-un „sistem de ocazii“ și a condus la „pierderea de centralitate a muncii“ (Virno). Munca nu mai ocupă timpul. Timpul devine excedentar, munca – reziduală. Mun-

tains to the process itself and needs to be attributed to the *purposes* that have fallen under the rule of *means,* the only consistent achievement that has been *attained*.

Analogical Communism and Digital Capitalism

Taking the essential from the final metaphor, the parousia, of the modernity (that is what *remained,* as an available and usable expression) and reapplying ironically to the modernity its very own residual ideological model of the *application,* we can distinguish an *"analogical"* and a *"digital"* phase of the modernity.
In *reply* (mimetic antagonism: Girardian alter-mimetism) to capitalism, the communism has been *hyper-analogical,* in all the meanings of this word. From the very beginning, being analogical, at least double fold, it was doomed, meant to be unable to be *digitalized* through internal evolution and synthesis, to be unable to overcome its *analogical* character. Communism deliberately took the position *alongside,* as a reply to the *analogical process* through which the modernity itself has positioned vis-à-vis the metaphysical tradition, taking it over *analogically* and, in the end, managing to synthesize it *digitally*. The present technology and the present "philosophy" of communication exclusively technological constitutes the *digitalization of tradition,* that is its making available not in the way of transcendental-"spiritualist" pressure of the traditionalizing tradition (interior "closed" communication of the tradition with itself as tradition "proper"), but in the way of a technological usage, overtly optional and exterior-democratic, through *"supplementation"* and *somatic "incorporation"*. The digital technology represents today the tradition made available and neutral for the "bearer". We live in increasingly "intelligent" environments (houses, towns, societies, territories, etc.) as a consequence of the fact that they make, achieve, "unfold", "apply" non-stop, silently, anonymously and indifferently the metaphysic-revolutionary pattern of the modernity, tamed as *separate* technological objectuality and contained in a totally new kind of "self" of the technical object-"subject". From the utopias of the Revolution *remains* the digital technological reality. The ultramodern technology has accomplished the *digitalization of the* modern-metaphysical *analogical* that the communism, in reply to the reply, couldn't afford "structurally".
Communism is (has been) the analogical modernity, whereas capitalism is the digitalized analogical modernity.

The Digitalization of the Analogical or the Fashionable Technological World

The so-called process of "post-communist transition" actually raises the issue, new in history, of the (capitalist) possibility to (re)digitalize of the (communist) analogical. Or, in other words, the issue of the *hyper-"post"-modernization of the modernity*.
Here again we need to look at the problem from the utilitarian-deconstructive perspective of the retro-finalizing judgment: what can be *attained,* what *remains,* what can be obtained and what is *already* left of this *project,* conceived once more in the *voluntarism* of the "strongest" tradition of the modernity: as a modernization and development *program*. How can it be *broken,* through what *"techniques"* and *"technologies"* can a capitalist "overcoming-with-keeping" of the communism be operated. Or, as C. Malabou would put it: a *plasticization of the dialectics* that would include, as a motor of the new immanent imperative of metamorphosis of the forms, the form destroying "prints" operated by both Heidegger's destruction and Derrida's deconstruction.
Whilst the capitalism *had passed through,* but also *over* the analogical phase, obtaining *historically,* or in other words through "natural synthesis", the present digitalization from the preceding intern analogical, the *post-communist* capitalism has to maintain both the communist analogical and the capitalist digital proper in their *tension*. The heritage of the post-communist "transition" capitalism is the communism. For once, the "original" has to lean on the "replica". In this way, the digital modernity cannot continue just like that, "naturally", "organically", its synthesis but must historically metabolize its intimate otherness, "the enemy brother", to bring back the dissidence to the mother-Party. Dialectically (for we are witnessing precisely a strong, "objective", come back of dialectics, an attempt to turn dialectic both the *destructions* and the *deconstructions* in history; cf. Malabou), now the digital hyper-modernity must bring into *time* and make *history* the communist utopia and uchronia, the analogical *successful* attempt to exit both time and history. And all of these under the conditions of modernity's revolutionary project *technological de-historicization* and *de-temporalization,* and given that the communism was unable to overcome by itself, non-mimetically, "on its own", *historically,* its basic *analogical* condition, in other words to get digitalized immanently; the Revolution, confiscated and therefore *politically* and *ideologically* subdued, has never turned into *technology* in the case of communism.
The analogical-digital transition outside the very process of digitalization, in other words of hyper-modernization of the modernity, raises the issue of the communist capacity to "technologize", that is to neutralize and automate the digitalized "revolutionary process", to absorb the "replica" into the "original" and to reintegrate the communist derivation (and essential drift) in the conditions of the reduction and technological essence transformation and those of the internal non-digitalization of the communist analogism.
The present relation of "equipment" with the world (which has trouble becoming a "world" precisely for that, or the metamorphosis of its "world-becoming" mechanisms is underway) and the tendency toward de-"phenomenalization" of the intentionality (unless we ought to judge the phenomenological project as intention to "spiritually" instrumentalize the world through interested-communicational "phenomenalization") make the traditional metaphysical model of the *introjection* be replaced by the "democratic" *somatization* of the "world" (democratic because the instrumental exteriority *could be* interpreted also as a seed of *public space* "on the skin", immediately absorbed however).
In regard to the present "ultra"-modernity, the modernity of the capitalist "branch" is now on the same level as the communist-analogical modernity. The communist modernity is assimilated and integrates now, as "past" and as unique tool-repository, the present digital ultra-modernity. The running ahead has stopped in the pure present of the technologies and the communism shakes hands with the capitalism *in the past,* reconditioning it *as past.* They have both remained in history, in time and are made available today as technological "gadgets" wherein the Revolution is incorporated, operationalized and neutralized as a process of prudent keeping the human outside the history and is made permanently and instantaneously.
We wear the "Revolution" on our lapel, on the ears and soon on the eyebrows, we use it as a domestic vehicle and civil "tool". From purpose, the Revolution has remained a machine ensuring the constant production of Revolution socially necessary.
Today, in an equally democratic way (for this is postmodernism first and foremost: democratization of the past as heritage, as *"toolbox"* and *"toolkit"* equally available and justified: equally that is neutral) we *"wear"* everything.

cim „imaterial“, „dematerializat“, și numai în „timpul liber“ și ca „timp liber“, pentru industrii simbolice în care sîntem integrați „pe dinăuntru“, într-un mod corporal-insensibil (inclusiv sub formă de „proteze“ tehnologice). Ne-am autoexclus din procesul muncii, numai că „autonomia intelectului abstract“, așa cum o profețea Marx într-un celebru și enigmatic pasaj din *Contribuții la critica economiei politice,* s-a realizat prin disociere. Confirmînd-trădînd profeția și proiectul revoluționar marxist, dezalienarea subiectului și chiar realizarea ca atare a unui subiect istoric plin, a unui „agent“ al sensului istoriei s-au produs în afara omului și prin alienarea totală a acestuia, adică prin (auto)excluderea din procesul muncii, prin „dezocuparea“ și prin „șomajul“ istoric al omului, concomitente cu autonomizarea și reificarea *tehnologicului*.

Omul s-a eliberat ca rest, ca reziduu. „Subiectul“ a fost realizat, deopotrivă metafizic și marxist, „subiectul“, visul și utopia revoluționară a subiectului stăpîn peste el însuși, s-a realizat deci *ca mașină*. Iar „comunitatea“ se cheamă, poate, astăzi, *rețea,* oamenilor nemairămînîndu-le, poate, decît „comunitatea celor fără de nicio comunitate“ despre care vorbea Bataille, o comunitate post-eroică de supra-viețuire.

Trăim în comunismul înfăptuit al mașinilor și ca mașină. Capabile de autoreflexivitate – caracteristica visată pentru subiectul uman – sînt, astăzi, numai mașinile. Eliberat, dar fără societate, omul „derivă“ nu prin „pădurea de simboluri“ (Baudelaire), ci prin labirintul metropolitan al ocaziilor și șanselor, al „oportunităților“ de actualizare *punctuală*.

Ne-am eliberat de muncă. Mașinile au realizat, istorial, în mod *automat* și *separat,* comunismul pentru noi, fără noi și, cel puțin aparent, *la îndemîna* noastră. Dar comunismul realizat de mașini pentru oameni rămîne oare la fel de nociv, de contaminant ca și comunismul pe care oamenii l-au visat – și continuă, mai mult ca sigur, să-l viseze pentru ei înșiși și cu ei înșiși? Aceasta e întrebarea.

Avem ocazia unei eliberări pe dos și pe jos, minuscule, mărunte, insignifiante chiar, fără proiect și fără program: reziduale, ca produse-rest ale propriilor noastre utopii, efectiv realizate în sfîrșit în afara timpului, *în disponibilitate*. Am *scăpat* și trebuie să *scăpăm* și în continuare. Comunismul n-a eșuat, dimpotrivă, s-a realizat exemplar, dar separat și autonom, automatizat, „în sine“, în singurul mod în care acest lucru s-ar fi putut petrece. Și acesta este norocul și șansa noastră istorică. Am abandonat revoluția instanțelor cărora li se cuvenea și li se potrivea: comunismul ține de o mașinalitate, de o „aplicativitate“ pe care oamenii nu puteau decît s-o rateze exemplar. Proiectele de modernitate s-au *de-temporalizat*.

Devine acum evident, avem acum șansa de a vedea că realizarea posibilului ține de un model mecanic al omului: abia acum, odată înfăptuit, putem să eliberăm, să de-circumscriem virtualul uman de posibilul metafizic-mașinal: abia o dată acesta realizat. Rămași „fără program“ sau cu programele revoluționare transformate din *hard* în *softuri,* comunismul ne fascinează acum sub forma eficienței și a *automatismului* mașinilor. În aceste condiții, printr-o disociere a lui „Marx“ de „Marx“, realizați ca mașină, sîntem umani ca rest, sub forma a ceea ce *rămîne,* ca apendice: eliberare „pe jos“, pe dedesubt. Să ne lăsăm deci, dialectic, depășiți! Poate că numai *în urmă* putem rămîne, adică subzista, persevera. Scăpăm, acum, ca ariergardă (sau ca „post-gardă“), ne eliberăm ca elemente „parazitare“ ale lumii „mondializate“ mașinal, în care se realizează visul „revoluției permanente“, adică *autonomizarea automatizată, industrializarea și „miniaturizarea“ revoluției* și reunificarea frații „analogic“ dușmani: marxismul și capitalismul. În spatele mașinilor,

Equally, that is to say everything *"esthetically"* exterior – communism, capitalism, etc., traditions put out of time so out of tensions, neutralized, pacified – *"is worn"* and can be used as *ornament* and *pin,* as sign of recognition and belonging to the "world". The world is in vogue. And the contemporary life is becoming day by day persistently *"artistic"*, art (in the plural by all means, another *"kit"*) are the only ones left to debate upon the reality which is orphan of becoming.

Salvation – in the Communism of the Machines (Marx against Marx)

We have more and more time. Daily life has turned into a "system of opportunities" and lead to the "loss of the work as center" (Virno). Work doesn't take time anymore. Time is becoming surplus, the work – residue. We work "immaterially", "dematerialized" and only in our "spare time" and as "spare time", for symbolical industries wherein we are integrated "on the inside", in a corporal-insensitive way (including as technological "prosthesis"). We have been self-excluded from the work process only because the "autonomy of the abstract intellect", as Marx prophesized it in a famous and enigmatic fragment from *Contributions to the Criticism of the Political Economy*, has happened through dissociation. Confirming-betraying the prophecy and the Marxist revolutionary project, the subject desalienation and even the accomplishment of a historical subject as such, of an "agent" for the sense of history has been produced outside the man and through his total alienation that is to say through the (auto)exclusion from the work process, through man's "disoccupation" and historical "unemployment", simultaneous with the autonomization and reification of the *technological*.

Man has become free as rest, as residue. The "subject" has been accomplished both in the metaphysical and the Marxist way, so the "subject", the dream and revolutionary utopia of the subject master of himself, has been achieved as *machine*. And the "community" may be called today *network* as the people have no other community left than the "community of those with no community" as Bataille puts it, a post-heroic sur-vival community.

We live in the accomplished communism of the machines as machine. Today only the machines are capable of self-reflection – the dreamed feature of the human subject. Free but without society, the man "is drifting" not through the "woods of symbols" (Baudelaire) but through the metropolitan labyrinth of opportunities to be *punctually* realized.

We were made free of work. The machines have achieved, historically, *automatically* and *separately,* the communism for us, without us and, at least apparently, *handy* for us. But does the communism made by the machines for the people remain equally toxic, contaminating as the communism that the people have dreamt and surely keep dreaming for themselves and with themselves? That's the question.

We have the opportunity of a reverse and downward freedom, petty, insignificant, lacking both project and program: residual, as rest-products of our own utopias, effectively accomplished outside the time, *available*. We *escaped* and must keep on *escaping*. Communism hasn't failed, au contraire, it was accomplished exemplarily but separately and autonomously, automated, "in itself", in the only way in which this thing could have happened. And this is our luck and our historical chance. We have abandoned the revolution of those instances that deserved it and were fit for it: communism depends on automatism, "application" that people could only miss exemplarily. The modernity projects have *de-temporalized*.

It becomes now obvious, we have now a chance to see that to make things possible pertains to mechanic model of man: only now, once achieved, we can

„am rămas de căruță“. „Viitorul“ nu ne mai atrage tele-ghidat: ne stă *în față,* la îndemînă, cel puțin aparent opțional.

Să evităm deci a mai visa să fim neapărat „subiecți“. Momentul constitutiv al constituirii subiectivității – autoreflexivitatea – se realizează fără noi. „Lumea“ se vrea, acum, marele Subiect al istoriei.

Marx voia ca proletariatul să se subiectiveze istoric (fie și ca „agent“: masivă ambiguitate și chiar duplicitate: „subiectul-agent“ îl separă pe „Marx“ de „Marx“). Marx voia deci ca proletariatul să se hipersubiectiveze istoric profitînd de *ocazia* crizei de structură a capitalismului, de contradicțiile lui interne, de „autodeconstrucția“ lui, am spune noi astăzi.

Marx ne poate fi de ajutor contra lui Marx. Trebuie să plecăm de la concluzia că un anumit marxism a izbutit pe terenul altuia și să facem, pentru noi, distincțiile care se impun. Eliberarea omului s-a făcut tot „marxist“, dar pe „ușa din spate“ a istoriei, printr-un „marxism“ secund, de „notă de subsol“ a Marelui Text, prin simplă inerție dacă vreți: cînd accelerezi automat istoria, aceasta riscă să plece, vehicul golit, tot înainte. Am scăpat ca balast – și uneori chiar ca deșeuri – al(e) unui program excelent, perfect, replică *analoagă* și *„analogică“* a programului metafizic tradițional pe care, la rîndul său, îl realizase prin *separare* și care s-a împlinit undeva mult în fața noastră, cu adevărat spre „mai binele“ nostru. Să nu ne grăbim să-l ajungem din urmă. Să nu ne pripim să fim cu orice preț contemporanii propriilor realizări. Să le lăsăm să lucreze *vizavi,* într-un „viitor“ eliminat în sfîrșit, sub forma tehnologiei, în afara timpului, și tocmai de aceea accesibil prezentului „pur“. Ne-a reușit comunismul, bine că am scăpat de el. Ne-așteaptă atîtea mii de percepții – *prezentul* unei întregi existențe în sfîrșit *artistice!*

Marxismul a profitat de ocazia oferită de capitalism. Tot într-un mod „marxist“ profităm și noi de micile ocazii „perceptive“ care ni se oferă, evitînd însă masiva și afectat-„marxista“ globalizare subiectivantă (sau subiectivare globalizantă), „schimbînd“ marele ban (potențial, șansă) abstract pe mărunțișul ocaziilor zilnice. Scăpăm ca „detalii“, ca „amănunte“ din tabloul general. Un fel de *„marxism“ minimalist,* „situaționist“, empirico-imanent, în contra „marxismului“, comunismului realizat în mod transcendent, mașinal, ca mașină, „globalizant“. Să nu mai fim fascinați de comunismul mașinilor, de promptitudinea și de punctualitatea lor istorică, să ne bucurăm că programul comunismului s-a realizat *doar tehnologic* și să evităm ca el să se realizeze și altfel. Să jucăm un marxism contra celuilalt. Mașinile ne seduc cu pretenții „rizomatice“: ceea ce în „comunismul real“ a fost *tehnică umană, tehnicizare a umanului* – partide, Internaționale și alte „tovărășii“ sau „diviziuni ale muncii“, mai mult sau mai puțin internaționale – este azi *tehnoștiință,* mașinalitate împlinită, de-săvîrșită. Orwell contra Huxley. Comunismul a fost un proiect *uman* care nu se putea realiza, și nici nu s-a realizat decît ca *mașini*. Acum, noi facem societate cu acest comunism al mașinilor, singurul realizabil, care a fost experimentat mai întîi, „metaforic“, pe oameni.

Șansa existenței artistice (a prezentului pur ca „timp liber“): subiectivitatea eliberată de „subiect“

Într-o reclamă care „trecea“ în urmă cu cîțiva ani pe „sticla“ televizorului, o cameră digitală Sony surprindea un „instantaneu“ cu un robot-cățel – ca și cum acesta ar fi viu, imprevizibil, irepetabil. Să lăsăm mașinile să comunice între ele și să ne retragem discret în lumea noastră. Există chiar analiști ai situației tehnologice contemporane a omului care vorbesc de un „internet al obiectelor“.

set free the virtual human from the metaphysical-machinelike possible: only when it is achieved. Left "without a program", or with the revolutionary programs turned from *hard* into *soft,* communism fascinates now in the shape of efficiency and machine *automatism*. Under such conditions, through a dissociation of "Marx" from "Marx", accomplished as machines we are human as residue, in the shape of what is *remaining,* as appendix: underground freedom, "by the bottom". Let us then be, dialectically, overrun! Maybe we can only remain *behind,* that is subsist, persevere. We escape now as rearguard (or "post-guard"), we are set free as "parasite" elements of the "globalized" machine world, wherein the dream of the "permanent revolution" comes true, that is the *automated autonomization,* the *industrialization and "miniaturization" of the revolution* and the reunification of the "analogically" enemy brothers: Marxism and capitalism. The machines have left us behind, abandoned. The "future" is no longer attracting us by remote control: it stands *in front* of us, handy, optional at least apparently. Let us avoid then dreaming that we need to be "subjects" by all means.

The constitutive moment of the birth of subjectivity – self-reflexivity – happens without us. The "world" pretends to be now the great Subject of history.

Marx wanted that the proletariat be historically subjectivized (as "agent" if not else: massive ambiguity and even duplicity: the "subject-agent" separates "Marx" from "Marx"). Marx wanted that the proletariat be historically hyper-subjectivized taking advantage of the *opportunity* brought about by the structural crisis of capitalism, by its inner contradictions, by its "self-deconstruction", as we would put it today.

Marx can be of help against Marx. We must start from the conclusion that a certain Marxism has succeeded on the other's territory and to infer, for our use, the necessary distinctions. The man was set free also in "Marxist" manner, but on the "backdoor" of history, through a secondary "Marxism", a "footnote" to the Great Text, through inertia if you please: when history is automatically accelerated, there is a risk that it might go ahead, empty vehicle. We've got rid as ballast – and sometimes even as residues – of an excellent, perfect program, the *analog* and *"analogical"* replica of the traditional metaphysic program that it had made through *separation,* and that was achieved long before us and truly for our "greater good". Let's not hurry to catch it up. Let us not rush into being at any cost the contemporaries of our own achievements. We should let them work *vis-à-vis,* in a "future" at last eliminated as technology, outside the time and precisely for that accessible for the "pure" present. Our communism was a success, thank God we've got rid of it! Thousands of perceptions await us – the *present* of an entire existence, at last *artistic!*

Marxism has taken advantage of the opportunity offered by capitalism.

Also in a "Marxist" way, we take advantage of the small "perceptive" opportunities, avoiding however the massive and affected-"Marxist" subjectivizing (or globalizing subjectivization) globalization "exchanging" the abstract big money (potential, chance) for the small change of the daily opportunities.

We are "details" in the general picture. A kind of *minimalist "Marxism",* "situationist", empiric-immanent, against "Marxism", communism achieved as transcendent, machine like, "globalizing". Let us not be fascinated by the communism of the machines, by their historical promptness and punctuality, let us be glad that the communist program has been achieved *only in technology* and let us avoid its achievement otherwise. Let's play one Marxism against the other. The machines seduce us with "rhizomatic" pretensions:

Termenii-cheie îmi par a fi, acum, în ordine, următorii: *dez-autoreferențializare, re-referențializare* și, eventual, *inter-referențializare* a lumii. „Peștera globală", a globalizării. Globalizarea e a mașinilor. Facil și repede spus: comunism continuat cu alte mijloace – adică, tocmai, cu „mijloace" (există ceea ce se cheamă „mijloace", „instrumente"?).

Privirii *înainte,* globalizate, centralizate, totalizate („tot înainte": spre comunism, la televizor), începem să învățăm că a venit timpul să-i preferăm privirea *între,* laterală, literală, „metropolitană", de jur împrejur, „joasă", „periferică", a-tematică, sustrasă, „auditivă", „rumorală": de-masificare „artistică".

Autoreferențialitatea (banii la Marx) este speculație (specularitate). Autoreferențialitatea e automată, expansivă și expansionistă: angrenează, se extinde, contaminează, concatenează. De fapt, „creștere și înmulțire" prin contaminare: vezi noțiunea de „program" (ieri revoluționar, azi informatic – temă de meditație).

Am vorbit despre „globalizare". Cum rezistăm? Nu oricum, pur și simplu. „Globalizarea" e prezentată ca *inevitabilă,* la fel cum ne fusese prezentat și comunismul (Sartre). Inevitabil însă, adică funcțional și productiv, este doar mașinalul. „Globalul" re-scoate mașinalul, re-convoacă „tehnicul" din om, „tehnica umană", „tehnomașinalitatea" omului care mai fusese solicitată și prin comunism, fără a putea fi însă epuizată, căci nu este materie, adică stoc, ci structură, mod de funcționare. Omul funcționează! Azi (Sfez) el *com-puteză*. *Puto, putare:* a curăța, a face un calcul, a gîndi, a socoti, a crede, a presupune: „programul" uman! De la *com-unism* la *com-putație,* care ar trebui deci să însemne *a gîndi împreună cu semenii,* dar și *împreună cu mașinile*.

Noul capitalism nu poate decît să se „globalizeze", căci se bazează pe comunismul – realizat – al mașinilor. În față *computației,* nu ne rămîne, pur și simplu, decît să *„putăm"*.

„Mondialatinizarea" (Derrida) extinde, *depășește*, adică înghite-păstrînd „naționalul": „teritorializează" planeta, astfel încît exodul devine cu adevărat inevitabil. Asistăm la apariția *lumii-„națiune"*. Nu mai avem unde să ne refugiem. Anunțata moarte sau discreditare a „onto-teologicului" prin comunism mi se pare mai mult decît îndoielnică. Dar s-a dovedit că nu este nevoie de „subiectul" uman pentru ca ea să se înfăptuiască – mașinal. Să devenim conștienți de faptul că sîntem liberi, evacuați de istorie „pe ușa din dos", „pierduți pe drum" de o Istorie triumfătoare, dintotdeauna mașinală, acum însă de-a dreptul *industrializată* și chiar „digitalizată". Nu mai e nevoie de noi. Să profităm *artistic* de micile ocazii ale nesperatului nostru „șomaj" istoric. E tot ce avem.

Comunismul vine, fascismul crește (în paranteză)

Cu toții am fost învățați să ne dorim a ajunge „de-a dreapta Domnului": doar dreapta există, doar la dreapta e cald, drept și bine, doar ea apare ca natural-divină. O diferență capitală, asupra cărora însă prea puțini se apleacă și insistă, între *totalitarismul negru, fascist,* și cel *roșu, comunist,* este aceea că, dacă cel de-al doilea a fost, este întotdeauna de import, provenind din afară și emițîndu-și cu succes cîntecele de sirenă de la distanță, învăluindu-se în faldurile seducătoare ale departelui, cel dintîi, fascismul proteiform, crește întotdeauna *dinăuntru,* însoțind parazitar sănătatea creșterii organismelor sociale cu umbra lui fatală, canceroasă. Comunismul este frontal, brutal, exogen și de ocupație, suprapunîndu-se realității (stat *peste* societate), în vreme ce fascismul e endogen, discret, simulează capilar, firesc, creșterea și crește odată cu creșterea, este verde și brun, culorile pămîntului și ale vegetației, ale naturii, ale vieții înseși. Comunismul distruge societatea, îi intentează proces și îi declară război, în vreme ce pulsiunile fasciste pîndesc și însoțesc ca o umbră democrația, dejucînd „trucul" tehnic electoral al aritmeticii alegerilor (acolo unde se practică adunarea se practică, automat, și scăderea), dormitează în fiecare dintre noi, exprimîndu-se benign-cotidian și legîndu-ne subteran, vegetal. Fascismul imanent, „natural", nu poate fi eradicat, dar poate fi, ca să spun astfel, „infantilizat", menținut în stare de copilărie (el chiar asta însemnînd: copilărie). Fascismul unifică societatea, comunismul o totalizează transcendent, „superpus". Fascismul este familialism extins și familiaritate identitară „evidentă" în căutare fantasmatică, proliferantă, de sine, este comunicare fără dialog, căci fără *mediu* înțeles ca alteritate. Tocmai împotriva *comunicării fără dialog,* în sînul identicului, producătoare de *paranoia,* se ridică „schizoidia" cetățenească propusă de Kant, care ține să separe, să delimiteze, în afara dubletului casă-muncă, *sfera terță a spațiului public,* în care comunicarea nu este niciînd dată, ci, dat fiind că trebuie distinsă și disociată de falsa comunicare identitară cu sine fără diferență, se cuvine să fie întreținută și „negociată" tot timpul sub formă de dialog, prin alteritate. Al treilea, întotdeauna, este *martorul* și *garantul,* regula. Prinsă ca într-un clește în sandvișul hrănitor (*burger* din carne tocată, din corpul societății făcut pastă indistinctă, de vacă) comunitate-stat, societatea s-a revelat ca fiind un spațiu fragil, instabil, în permanență amenințat a fi resorbit, înghițit.

Comunismul istoric trebuie privit „post-istoric" ca principalul cadru de încurajare a fascismului „natural", „organic".

„Protezele" tehnologice aflate în curs de galopantă *somatizare* vor feri, poate, prin artificialitatea lor integrată viului, excrescențele delirante ale naturalității fasciste a corpului. Comunism împlinit, tehnologicul este și comunism *separat* de om, artificializat: grefă, dar nu mutație.

Noul om nou: omul echipat, „echipatia" și societatea plecării

Omul, individul actual (să-i spunem modern? să-i spunem postmodern? să-i spunem hipermodern sau ultramodern? să-i mai spunem cumva, pretinzînd că-i mai putem da un nume?) este un om echipat, tot mai echipat. Nu mai trebuie să se închidă, sedentar, în casă, în fața televizorului sau a computerului personal, cu boxele, ziduri peste urechi, și cu imaginile produse, ziduri de evadare pe ochi. A evadat, circulă, se află în mișcare tot timpul: *locuiește în flux,* face parte din el, este una cu fluxul, e fluxul însuși. Între fluxurile exterioare (financiare, mediatice, publicitare, de mărfuri, de indivizi și mulțimi) și fluxul interior al fiecăruia dintre noi, individul ca atare, entitatea „individ" nu mai este decît o interfață, o suprafață de contact și de înregistrare și de decizie comutațională, de *activare,* asemeni intelectului metafizic de la Aristotel, din tratatul *De anima* (*Despre suflet,* de fapt „Despre viață", „Despre viu", „Despre ce înseamnă sau cum este a fi viu", „Despre viețuitor").

Omul contemporan poartă tehnologie, se îmbracă în tehnologie (costumul tehnologic), aceasta face tot mai mult parte din echipamentul său corporal obligatoriu – și se află în curs de *somatizare:* individul actual corporalizează tehnologia, duce televizorul cu sine, transformîndu-se pe sine însuși în ecran și în releu al mesajelor sociale de piață.

Este un om *ocupat* de tehnologie, un om *echipat:* telefon mobil, computer mobil, MP3 pe urechi, automobil, tren, avion, semenii etc.

what in the "real communism" has been *human technology, technicization of the human* – parties, Internationals and other "brotherhoods" or "work divisions", more or less international –, is today *techno-science,* accomplished machine world. Orwell against Huxley. Communism has been a *human* project that couldn't be achieved and wasn't achieved otherwise than as *machines.* Now, we make a society out of this machine communism, the only one possible, that has been first experimented, "metaphorically", on people.

The Chance of the Artistic Existence (of the Pure Present As "Spare Time"): Subjectivity Freed of the "Subject"

In a TV add a few years back, a Sony digital handy cam caught a shot of a dog-robot as if it were alive, unpredictable, unrepeatable. We should let the machines communicate among them and retire discretely in our world. There are even analysts of man's contemporary technological status who talk about an "internet of the objects".

The key-words seem to be, now, the following: *dis-self-referentialisation, re-referentialisation* and, maybe, *inter-referentialization* of the world. The "global cave", of the globalization. The globalization belongs to the machines.

Easily and rapidly said: communism continued with other means – that is, precisely, with "means" (is there something called "means", "tools"?)

Instead of looking *ahead,* globalized, centralized, totalized look ("straight ahead": toward communism, on the TV), we start to learn that time has come for us to prefer looking in *between,* laterally, literally, "metropolitan", surrounding, "low", "peripheral", a-thematic, subtracted, "aural", "rumor like" look: "artistic" de-massification.

Self-referentiality (money with Marx) is speculation (specularity). Self-referentiality is automatic, expansive and expansionist: triggers, expands, contaminates. In fact, "growth and reproduction" through contamination: see the notion of "program" (yesterday revolutionary, today informatic – meditation topic).

We spoke about "globalization". How can we resist? Not just anyhow. "Globalization" is presented as *inevitable,* just like the communism had been (Sartre). However, only the machine is inevitable, that is functional and productive. The "global" re-brings out the machine in man, re-summons the "technical" in man, the "human technology", the "techno-machine" of man that had been summoned through communism as well without being exhausted for it s not matter, that is stock, but structure, functioning mode. Man functions! Today (Sfez) he *com-putes*. In latin, *puto, putare:* to clean, to make a calculus, to think, to count, to believe, to suppose: human "software"! From *com-munism* to *com-putation,* which should mean *to think together with the fellows* but also *together with the machines*. The new capitalism can only "globalize" because it is based on the achieved communism of the machines. In front of the *computation,* the only thing left for us is to *"pute".*

"Mondialatinization" (Derrida) extends, *surpasses,* swallows-keeping the "national": "territorializes" the planet so that the exodus becomes truly inevitable. We are witnessing the birth of the *world-"nation".* There is no place left for refuge. The announced death or discredit of the "onto-theological" through communism seems to me more than doubtful. But it's fact that the human "subject" is not necessary for it to be accomplished – machine like.

Let us be aware of the fact that we are free, evacuated by history "on the back door", "lost on the way" by a triumphant History, since always machine like, but now plain *industrialized* and even "digitalized". We are not needed anymore. Let's take advantage *artistically* of the little opportunities of our unhoped for, historical "unemployment". That's all we've got.

Communism Comes, Fascism Grows (between Brackets)



We have all been taught to wish to go "to the right of the Lord": only the eight exists, only the rights keeps warm, is fare and good, only the right appears natural-divine. One capital difference, upon which few ponder, between the *black fascist totalitarianism* and the *red communist* one is that while the second has always been imported coming from outside and launching successfully its siren songs at long distance, wrapping in the charms of the far and away, the first one, the proteiform fascism, always grows *inside,* accompanying as a parasite the health of the growing social bodies with its deadly shadow. Communism is frontal, brutal, exogenous and occupational, it overlaps reality (state *over* society), while fascism is endogenous, discrete, simulates capillarily, naturally, the growth and is growing alongside growth, it is green and dark, colors of the earth and vegetation, of nature and life itself. Communism destroys society, takes it to trial in court and declares war on it, while the fascist impulses stalk and accompany democracy as a shadow, dismantling the technical "trick" of election arithmetic (where there is addition there is also, automatically, subtraction), is hiding in everyone of us, expressing itself benign-daily and tying us underground, vegetal. Immanent, "natural" fascism cannot be eradicated but can be, if I may say so, "made infantile", kept in childhood state (as it actually means precisely that: childhood). Fascism unites the society, communism sums it transcendently, "overlapping". Fascism is extended family and "obvious" identity familiarity in phantasmatic, proliferating search for the self, it is communication without dialog because without *environment* understood as otherness. The citizen "schizoidy" proposed by Kant raises precisely against the *communication without dialog,* within the identical, producing *paranoia,* and it intends to separate beside the cacophonous couple work-home, the *third sphere of the public space,* wherein communication is never given but, because it has to be distinguished and dissociated from the false identity communication with the self indistinctly, ought to be kept and "negotiated" all the time as dialog, through the otherness. The third is always the *witness* and the *guarantor,* the rule. Caught in the middle of the succulent sandwich (*burger* from the society's body made an indistinct mass, beef) community-state, the society has shown to be a fragile, unstable space permanently menaced of being absorbed, swallowed.

The historical communism must be looked at "post-historically" as the main framework to encourage the "natural", "organic" fascism.

The technological "prostheses" on their galloping way of *somatization* will protect perhaps, through their artificiality embodied in the living, the delirious fascist natural excrescences of the body. Communism accomplished, the technology is also communism *separated* from man, artificialized: transplant, but not mutation.

The New New Man: The Equipped Man, the "Equip-pathy" and the Society of Departure

Man, the today individual (can we call him modern? or postmodern? hypermodern or ultramodern? Can we still call him anything pretending to give him a name?) is an equipped man, increasingly equipped. He doesn't need to stay in, sedentarily, home in front of the TV or the PC, having the headphones and images for walls over his ears and eyes. He has escaped, circulates, moves all the time: he *lives in the flux,* is part of it and it is the flux itself. Between the

S-a închis în deschisul heideggerian după care atît de mult a tînjit. Își amenajează însă teritorial, „gospodărește", fluxul. Teritorializează mult flatata deteritorializare, care devine astfel o falsă eliberare. A fugit, evadează necontenit ca să se închidă, ca să se izoleze imediat, cît mai rapid (la asta-i slujește *viteza*) în mișcare.

În ce sens, în ce sensuri se poate însă spune despre individul actual că este un om *echipat?*

1) Ca, așa cum spuneam, *echipament* pretins „comunicațional".

2) Prin faptul că funcționează *în echipă,* că duce o existență „echipată": ceilalți, societatea au devenit, din comunitate, familie, mediu uman etc., echipamentul fiecăruia în parte. Omul, așadar, ca echipament colectiv al omului. (Dragoste, cuplu, muncă, trăire.)

3) Jucîndu-ne (dar nu foarte) cu cuvintele, omul actual mai poate fi, de asemenea, considerat ca fiind *echi-pat,* ca fiind bolnav (structural) de *„echi-patie"* și ca manifestînd, prin urmare, *„echi-patologii":* patologia „individualismului de masă" (despre care a vorbit mai întîi economistul Werner Sombart, în lucrarea *Der Proletarische Sozialismus,* din 1924, și, mai de curînd, eseistul francez Gilles Lipovetsky, în *L'Ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain,* din 1983), patologia echivalenței și a echipotenței.

Format de la un vechi cuvînt anglo-saxon *(scipian)* și de la un altul, la fel de vechi, norvegian *(skipa),* termenul marinăresc *équipe* (atestat pentru prima dată în anul 1160) însemna, în franceza veche, „a te îmbarca", „a naviga", dar și, sub forma, mai tîrzie, *eschiper,* ceva apropiat de ceea ce înțelegem astăzi prin „escapadă" și prin „escapism" (*eschipre* însemnînd „marinar"). Tot în franceza veche, *équipée* mai însemna și „îmbarcare", „plecare într-o aventură". Ne echipăm, așadar, pentru a pleca. Ne echipăm, inclusiv cu ceilalți, cu semenii noștri pe post de „echipament", de „tehnologie umană", de „costum social", ca să plecăm. Plecăm echipați, ne *echipăm* în toate sensurile cuvîntului. Tehnologia însăși, ca atare, este *plecare: metaforă* literal realizată (*metaphora* însemnînd, de la, din nou, vechii greci pînă azi, „transpunere"). Plecăm în flux, sîntem fluxul: existență în/ca *aventură*. Trăim, de fapt, *în plecare,* plecăm permanent, neîncetat, fără să ajungem, fără a ne preocupa de *sosire,* de *ajungere: „send", „start",* plecarea în sine contează; tehnologic, plecăm pe loc, nomadism imobil. În societatea actuală, *plecarea* a fost decuplată de *ajungere,* traiectoria, traseul existențial au fost dez-inițiaticizate, de-teleologizate. Trăim în societatea plecării, în orașe și societăți-*echipă*, *echipament,* tot mai omogen *echipate:* umanitate-echipament.

Noul corp, cu artificialitatea lui crescîndă, chiar dacă inclusă, poartă „tradiția" cu sine și „duce" tradiția „mai departe" în mod formal-fără materie, sub formă de „kit" integrat-separat. „Comunismul mașinilor" ne poate feri astfel de fascismul corpurilor, obligîndu-l, sub presiunea mediului prezentului pur, la senzorialitate ca șansă a „artei". Protezelor delirurilor „fasciste" ale corpului „propriu" resimțit ca etern neîmplinit le-au luat locul protezele materiale, reificate, ale „comunismului tehnologic", care realizează Revoluția *pe* și *în* corpul nostru, permanent, automat, instantaneu, pentru noi-fără noi, disponibil-în locul nostru (hipersubiectivitate revoluționară alienată, preluată, mandatată nonuman, domesticită).

Situația „artistică" actuală: „ultraumanismul plastic"

Fostele „arte plastice" nu-și mai spun azi „arte plastice", ci „arte vizuale". Ne aflăm deja într-o fază *plastică* omogenă, cînd nu mai avansăm epocal prin salturi, fracturi, revoluții, ci „curgem" și ne *metamorfozăm* dintr-o formă în alta. Plasticitatea generalizată și omogenizatoare pune în curgere, nu în conflict, „dialectizează" forma și deformarea, realizînd caracterul de *flux vîscos* al curgerii și prefacerii actualității.

De la Aristotel deja începînd (vezi *De anima*), cunoașterea și trecerea ființei de la potență la act, activarea, activizarea și actualizarea ei continuu-punctuală se operează conform unei *scheme plastice* deja deconstructive (metafizica umanistă este de la bun început în deconstrucție, avansează prin deconstruirea prezenței, a imediatului: nu există imediat, nonmediere, contact!). Senzațiile preiau forma, dar fără materie; așa se naște imaginea, așa se nasc forma și informația: ca preluare *„fără materie",* simptomatic fiind aici motivul plastic al *cerii,* în care se imprimă, *în negativ* (aparența nihilistă a artei), forma, dar separat, sevrant, fără preluarea materiei, „materia" fiind aici inclusiv *tradiția,* „kitul" formal-fără materie al „tradițiilor".

Artele contemporane, chiar dacă nu-și mai spun *plastice,* redau, problematizează tocmai *plasticitatea generalizată,* consensul fluent, fluidificarea și emulsionarea evoluției de-traumatizate a actualității.

Omul a devenit plastic, se distruge pentru a se metamorfoza. E tot mai „moale", pînă la esența lui „tare", *codul genetic*. Artele plasticității (ale plasticizării și „plastifierii" politic-economic-tehnologic) umanului (să le spunem așa: nu *arte plastice,* ci *artele plasticității*) evidențiază *plasticitatea umanului,* modelabilitatea și disponibilitatea lui la modelare, dorința și voința de depășire și de menținere prin modelare.

Această plasticizare a evoluției este exprimată tot mai insistent de înlocuirea prefixului moale, neutru, diacritic-gol, *post,* cu cel de *hiper* (Sloterdijk, Lipovetsky), dar mai ales (Agamben, Catherine Malabou) cu cel de *ultra: ultramodernitate, ultraistorie, ultrametafizică*. *Ultra* înseamnă continuare dincolo de limită. Limitele au fost fluidificate, adică interiorizate în evoluție, dialectizate ca motor, „instrumentalizate", „operaționalizate". Decisiv în ultraumanismul plastic actual generalizat, în plasticizarea contemporană a existenței este faptul că *dualitatea* „mînă modelatoare (formă) *vs.* materie, receptacul" a fost ea însăși dizolvată „plastic", astfel încît, bergsonian-deleuzian, impulsul, presiunea curgerii plastice, a metamorfozării (înaintare prin distrugeri de forme) nu mai manifestă nicio transcendență, ci a devenit *imanentă*.

După *postumanism,* acuzat ca *antiumanism,* apare „dialectic"-„plastic" acum, ca al treilea termen (sinteză, „material plastic"), *ultraumanismul*. Războiul, conflictualitatea dintre umanismele clasice naive, utopice, ideologice, proiective (umanism antic, umanism creștin, umanism renascentist, umanism marxist, „umanism revoluționar" etc.) sînt lichidate. Ieșim din opoziția umanism/antiumanism (nihilism) nu ca părți în acest conflict, așa cum mulți încă mai concep lucrurile, ci după schema formă-deformare. Destrucția metafizicii (Heidegger) și deconstrucția metafizicii (Derrida) *„au avut loc"* (Malabou), sînt niște evenimente ale metafizicii înseși, și au contribuit la plasticizarea umanismului prin antiumanism. Negația (distrugerea formelor) s-a imprimat în forme, și acum rezultă *ultraumanismul*.

Ready: media man made

Situația omului contemporan, plasticitatea „de substanță" a existenței lui, este exprimată și dezbătută, relevată (simptomatic) de către arte. Artele spațiază, constituie și întrețin spațiul de joc al alegerii, al *deciziei,* al alternativelor care stau în fața omului. Inconștient, dar plastic, artele expun *simptomele* contemporane. Ne aflăm în fața următoarei decizii imposibile, a unui *double bind:*

outer fluxes (financial, media, advertising, merchandise, people and crowds) and the inner flux of each and everyone of us, the individual as such, "individual" entity is nothing but an interface, a contact and recording surface, of commutational decision making, *activation,* just like Aristotle's metaphysical intellect in his treaty *De anima* (*On soul,* in fact "On life", "On the living", "On the meaning of being alive").

The contemporary man carries technology, wears technology (the technological outfit); technology is more and more part of his bodily compulsory equipment – and it is being *somatized:* the today individual makes technology body like, carries his TV around turning himself into a screen and relay of the social market messages.

He is a man *busy* with technology, an *equipped* man: mobile phone, laptop, MP3 player on the ears, car, train, plane, the like, etc.

He has closed in Heidegger's openness that he had longed for. But he is making urban planning of his flux. He territorializes the long flattered deterritorialization, which thus becomes a false freedom. He has run away, he escapes regularly in order to hide, to retire in isolation as soon as possible (that's the use of *speed*).

But what are the meanings of the expression *equipped* man applied to the today individual?

1) As I said before, pretended "communicational" *equipment*.

2) The fact that he works in a team ("equip"), that he leads an "equipped" existence: the others, the society have become, form community, family, human environment, etc., everyone's equipment. So, man as collective equipment of man. (Love, couple, work, feeling.)

3) Playing (moderately) with the words, the today man can also be considered as being *equip-ped,* ill (structurally) with *"equip-pathy"* and, consequently, showing signs of *"equi-pathology":* the pathology of "mass individualism" (that was first mentioned by the economist Werner Sombart, in the work *Der Proletarische Sozialismus,* 1924, and, closer to us, by the French writer Gilles Lipovetsky, in *L'Ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain,* 1983), the pathology of equivalence and equipotency.

Coined from an ancient Anglo-Saxon word *(scipian)* and from a Norwegian one, equally ancient, *(skipa),* the sailor term *équipe* (first recorded use in 1160) used to mean in old French "to get aboard", "to sail" but also, in a later form, *eschiper,* something close to what we understand today by "escapade" and "escapism" (*eschipre* meaning "sailor"). Also in old French, *équipée* meant "getting aboard", "to leave for an adventure".

So we get equipped in order to leave. We get equipped even with the others, with our fellow human as "equipment", "human technology", "social outfit", in order to leave. We leave equipped in all the meanings of the word.

Technology itself, as such, is *departure: metaphor* literally realized (*metaphora* meaning, from the ancient to the contemporary Greeks, "transposition").

We leave in flux, we are the flux: existence in/as *adventure*. We live, in fact, *in departure,* we keep leaving, incessantly, without arriving, without being preoccupied with the *arrival: "send", "start",* only the departure counts; technologically, we leave without moving, immobile nomads. In today society, the *departure* has been cut off the *arrival,* the trajectory, the existential course have been stripped from their initiator and teleological character.

We live in the society of departure, in cities and societies as team (equip), *equipment,* increasingly homogenously *equipped:* humanity-equipment.

The new body, with its increasing artificiality even if included, carries "tradition" with itself and takes it further formally as integrated-separated "kit". The "machine communism" can protect us from the fascism of the bodies, forcing it, under the pressure of the pure present, to sense-ibility as chance for the "art". The prostheses of the "fascist" deliriums of the body "proper" felt as eternally unaccomplished have been replaced by the material, reified prostheses of the "technologic communism", which makes the Revolution on and in our body permanent, automatic, instantaneous, for-us-without-us, available-replacing-us (alienated revolutionary hyper-subjectivity, taken over, non-human mandate, tamed).



Today's "Artistic" Situation: "Fine Art Ultra-humanism"

The former "fine arts" are no longer called "fine" but "visual arts". We are in a homogenous *fine* (plastic) phase wherein we no longer progress epically through leaps, fractures or revolutions but we "flow" and we keep going through *metamorphoses*. Generalized and homogeneous plasticity sets to flow and not to conflict, "makes dialectic" the form and deformation, achieving the *viscous flux* character of the flow and change of the topicality.

From Aristotle (see *De anima*), knowledge and the passage of the being form potential to act, its continuous-punctual activation, activization and actualization is operated according to an already deconstructive *plastic scheme* (the humanist metaphysics is from the very beginning in deconstruction, progresses through the deconstruction of the presence, of the immediate: there is no immediate, non-mediation, contact!). The sensations take on the shape but without substance; that's how the image is born, that's how form and information appear: as takeover *"without substance",* and the motive of the wax is symptomatic here because shape is cast in the wax *in negative* (the nihilist appearance of art), but distinctly, without substance, and "substance" means here even *tradition,* the formal-no-substance "kit" of the "traditions".

The contemporary arts, even if they don't call themselves *fine (plastic)* anymore, render, and make an issue out of the *generalized plasticity,* the fluent consensus, the fluidization and emulsionation of the present de-traumatized progress.

Man has become plastic, he destroys himself in order to metamorphose. He is increasingly "soft", down to his "strong" essence, the *genetic code*. The arts of the human plasticity (of the political-economical-technological plasticization and "plastification") (let us call them like that instead of *plastic arts plasticity arts*) underline the *plasticity of the human,* the malleability and availability for molding, the will and wish of evolution and durability through molding. This plasticization of the evolution is expressed with increasing insistence by the replacement of the soft, neutral, diacritically-empty prefix *post-* with *hyper-* (Sloterdijk, Lipovetsky) and especially (Agamben, Catherine Malabou) with *ultra-: ultra-modernity, ultra-history, ultra-metaphysics. Ultra* means continuation beyond limits. Limits have been turned fluid, that is interior in evolution, dialectic as engine, "instrumentalized", "operationalized". A decisive fact in the present generalized plastic ultra-humanism, in the contemporary plasticization of the existence is that the *duality* "molding hand (form) *vs.* substance, receptacle" has been dissolved itself "plastically", so that the impulse, Bergsonian-Deleuzian, the pressure of the plastic flow, of the metamorphosis (progress through form destruction) is no longer transcendent but has become *immanent*.

After *post-humanism,* accused as *anti-humanism,* "dialectic"-"plastic" appears now a third term (synthesis, "plastic material"), the *ultra-humanism*. The war,

– *trebuie să depășim* umanismele clasice – inclusiv pe cel mai imediat nouă, cel care ne-a dat, „fără materie", formă, „umanismul socialist" –, care s-au folosit de om pentru cele mai diverse manipulări, s-au certat pe om prevalîndu-se de el, de binele lui; umanismele clasice au revelat-construit *disponibilitatea* și deci *manipulabilitatea* umanului, umanul conceput ca simplu „material" căruia i se pot imprima „forme" (politice, sociale etc.); umanismele sînt factice și contingente, interesate;
– aici se deschide alternativa reliefată plastic de către arte: *trebuie să depășim umanismele,* evitînd însă deriva *postumană,* căderea în monstruos, în manipulabilitatea absolută a umanului disponibilizat tocmai de către umanisme; depășire deci *ultraumanistă,* metamorfozare non-post-umană a umanului; plasticitatea împotriva „plasticului" și a „plastifierii", prin sinteză biotehnologică, a umanului.

Deci: *trebuie să depășim umanismele, dar nu spre postumanitate, fără a cădea din umanitate.* Asta relevă în mod *„animal"* (deci an-uman) arta actuală: spațiul de joc al manipulabilității și deci al deciziei.
Artele relevă acum *tehnica* împotriva *tehnologiei*. Artele revin în premodernitate, fals naiv, la tehnici de reprezentare din preistoria mimetismului, pentru a le „umple" însă cu imagini contemporane. Este un calcul strategic, o dublă atitudine, diferită însă, de *„ready-made":* artele „citează" tehnici artistice arhaice, citează *„ready-made"*-uri nu sociale, utilitare (ca la Duchamp), integrîndu-le în artă, ci tot din cîmpul artei, dar căzute în desuetudine: re-artisticizează arta însăși, își reapropriază propriul conținut de care s-a înstrăinat pe sine devenind ea însăși, în modernitate, artă de utilitate socială și politică: arta se reapropriază tehnic pe sine, pentru că, în succesul ei social accelerat de avangarde, arta s-a depropriat, a fost expropriată, totul e azi „artistic", „estetic", arta este pretutindeni și nicăieri, *victoire à la Pyrrhus:* s-a generalizat social dispărînd, ajungînd să „estetizeze" consensual, narcisiac societatea, după ce va fi visat, nihilist, conflictual, s-o salveze, s-o „revoluționeze". Arta se citează pe sine ca alienată de sine, *„ready-made"*-uri autonome, nu heteronome.
Arta adastă, întîrzie în *faza analitică:* descompune și recompune *aberant, insolitant,* tocmai pentru a amîna, și a evidenția pericolele „sintezelor" facile, grăbite, pe fondul disponibilității „umaniste" a umanului. Arta ne dă, plastic, de ales între *necesitatea depășirii umanismelor* și *depășirea tehno-economică de fapt* a umanului, „sintetizarea" lui biotehnologică. Arta *spațiază public,* dă spațiu acestei ambiguități și acestei duplicități periculoase. Artele contemporane, în sens re-„ultra"-aristotelic, trebuie înțelese ca producătoare „oarbe" ale imaginilor actuale despre situația omului, pe baza cărora trebuie să judecăm, să alegem, să decidem, pe marginea cărora trebuie să medităm și să dezbatem. *Nu media, ci artele produc adevăratele imagini filosofice actuale despre uman.* Tocmai de aceea, artele preiau imaginile deja prefabricate de media (al doilea *„ready-made"*), corpul normat-normalizat. Centralitatea actuală a corpului uman înseamnă, de fapt, *standardizarea* și *domesticirea* lui, luarea lui în stăpînire: e o capcană, pentru că ne flatează. Media codifică umanul, continuînd astfel umanismele metafizice clasice, inclusiv pe cel comunist.

Împotriva acestora, *ultraumanismul plastic* al artelor: depășirea umanismului *împreună cu, laolaltă cu* negarea lui (destrucție-Heidegger, deconstrucție-Derrida: aici, cf. C. Malabou). Artele preiau și redau umanul *împreună cu* negarea și distrugerea lui, figura *împreună cu* desfigurarea, reliefînd *plasticitatea pozitivă* a umanului, deci deschiderea lui spre continuă reformare, reponsabilă însă. Arta trezește orbește, orb, inclusiv prin propria ei metamorfozare. Arta actuală este *mimetică,* dar nu în sensul reprezentării, ci în sensul tropismelor animale: se metamorfozează odată cu „obiectul", cu „referentul" ei. Se pliază pe el, e una cu el, devine realul. Dizolvă astfel dualismul metafizic esență-reprezentare (simulacru), pe care îl denunță tocmai în artefactele media. Media continuă metafizica nesupusă destrucției/deconstrucției. Acesta este cursul tehnologic, biotehnologic al lucrurilor spre depășirea umanului cu tot cu umanism spre monstruos.
De aici, alăturările, structurările monstruoase din artă: umanul disponibilizat radical, nihilist tocmai de către umanisme este, azi, disponibil atît spre bine, cît și spre rău. Depășirea umanismelor cu păstrarea umanului; preluarea în pozitiv, ca șansă, a distrugerilor nihiliste operate de umanismele clasice. Paradigma *„concrețiunilor"* exprimă tocmai deriva *imanentă* a umanului, disponibilitatea lui *plastică* atît spre bine, cît și spre rău. În modernitate, arta s-a *autonomizat teritorial*. Acum, autonomia ei devine *etică* și *mobilă*. Arta actuală, înțeleasă ca situație existențială comună a omului, își deteritorializează autonomia și *smulge* conținuturile umane, reprezentările omului din captările lor tehnologice, politice, economice, recompunîndu-le și oferind, în autonomia ei mobilizată, o alternativă la sinteza „obiectivă". Heteronomizare strategică de conținut a artei: aceasta se tratează pe ea însăși, inversînd și generalizînd gestul duchampian, ca un conținut captat, instrumentalizat social. Arta devine, astfel, *diacritică:* marchează semne diacritice. Este ultimul recurs *civic* tocmai datorită faptului că *spațiază,* că *relevă* spațiul de joc al opțiunilor posibile, al plasticității umane ce trebuie supusă conștient dezbaterii. În modernitate, arta s-a salvat pe sine de la servitudini. Acum, salvează umanul, *desfigurîndu-l* altfel.

Tee-shirt Revolution

Oprită și sintetizată derivat-tehnologic, istoria modernității devine un motor disponibil și un set de „conținuturi", deschizîndu-ne unei trăiri „postistorice" a prezentului și unei utilizări tot mai afișat „artistice", pe care artele contemporane nu ezită să-și facă datoria a le lua în serios, asumîndu-și-le ca pe o datorie.
„Sfîrșitul istoriei nu înseamnă stagnare, ci mișcare pe loc; el l-a îndemnat pe om să devină un *bricoleur* și să se bazeze pe ceea ce are, să reamestece ceea ce cunoaște deja și să rearanjeze ceea ce e disponibil. [...] Mi se pare că, astfel, provocarea lui Nietzsche, potrivit căreia existența lumii e justificabilă exclusiv ca fapt estetic, a devenit un dat al experienței noastre. [...] Estetizarea universală este urmarea de-moralizării universale" (Wolf Lepenies). De acord, cu singura corecție că sintetizarea, disponibilizarea și „închiderea" tehnologică a istoriei *ne deschide* mai degrabă unei experiențe artistice a lumii, sub semnul prezentului, pe care nu *merităm* s-o calificăm drept „demoralizantă" și „de-moralizatoare". Eliberarea de superscopuri ne eliberează de munca în industria de armament a modernității. Ținînd hegelian „locul răului", artele se opun în prezent tocmai „estetismului" tehnologic consensual contemporan.

Lupta dintre comunismul derivat și capitalism se soluționează azi sub forma binarismului „1/0" al digitalizării contemporane, în care întreaga istorie se află acum *conținută*.

the conflict between the classical, naive, utopian, ideological, projective humanisms (ancient humanism, Christian humanism, Renaissance humanism, Marxist humanism, "revolutionary humanism", etc.) is terminated. We leave the opposition humanism/anti-humanism (nihilism) not as parties in this conflict as many still think but according to the form-deformation pattern.
The destruction of metaphysics (Heidegger) and the deconstruction of metaphysics (Derrida) *"have happened"* (Malabou), are events of the metaphysics itself and have contributed to the plasticization of the humanism through anti-humanism. The negation (destruction of forms) has merged with the forms and the result is now the *ultra-humanism*.

Ready: Man Made Media

The contemporary man's situation, the "substantial" plasticity of his existence, is expressed and debated, revealed (symptomatically) by the arts. The arts constitute and maintain the free space for choice, for *decision* and alternatives that man faces. Unconsciously but plastically, arts expose the contemporary *symptoms*. We are facing the following impossible decision, a *double bind:*
– *we must overcome* the classical humanisms – including the closest to us, the one that has given us, "substance free", shape, the "socialist humanism" –, which have used man for the most diverse manipulations, have quarreled over man pretending his welfare; the classical humanisms have revealed-built the *availability* and, so, the *manipulability* of the human, the human conceived as mere "material" that can be molded into "shapes" (political, social, etc.); humanisms are factice and contingent, interested;
– here opens the alternative plastically emphasized by arts: *we must overcome the humanisms,* avoiding however the *post-human* drift, the fall into the monstrous, in the absolute manipulability of the human made available precisely by the humanisms; so *ultra-humanist* overcoming, non-post-human metamorphosis of the human; plasticity against "plastic" and "plastification" through bio-technological synthesis of the human.

So: *we must overcome the humanisms, but not toward post-humanity and without falling out of humanity.* This is what today art reveals *"animally"* (so an-humanly): the free space of manipulability and, consequently, of decision.
Arts emphasize now the *technique* against the *technology*. Arts come back to pre-modernity, falsely naïve, to representation techniques from the prehistory of mimetism in order to "fill them" with contemporary images. It is a strategic calculus, a double attitude, different however, a *"ready-made":* arts "quote" archaic artistic techniques, quote non social or utilitarian *"ready-mades"* (as Duchamp) to be integrated into art, but from the very field of art and that have become obsolete: they turn art itself re-artistic again, re-appropriates its own content that it had estranged from as it had become in modern times a social and political utilitarian art: art is technically re-appropriating itself because, in its social success accelerated by the vanguards, art had been expropriated, everything is "artistic", "esthetic" today, art is everywhere and nowhere, victory *à la Pyrrhus:* it became socially general disappearing, ending in "esthetic" consensus, narcissist society, after it had dreamt to save it, nihilist, conflicting, to put it through "revolution". Art is quoting itself as alienated from itself, autonomous not heteronomous *"ready-mades"*.
Art lingers in the *analytical phase:* decomposes and recomposes *aberrantly,* precisely in order to postpone and highlight the dangers of the easy "syntheses", on the rush, on the background of the "humanist" availability of the human. Art gives us the choice between the *need to overcome the humanisms* and the *techno-economical de facto overcoming* of the human, his biotechnological "synthesis". Art gives *public space* to this dangerous ambiguity and duplicity. Contemporary arts, in re-"ultra"-Aristotelian meaning, must be understood as "blind" producers of the present images on man's situation, based on which we have to judge, decide, meditate and debate. *Not the media, but the arts produce the true present philosophical images about the human.* Precisely for that, arts take over the images already prefabricated by the media (the second *"ready-made"*), the normed-normalized body.



The present central position of the human body means, in fact, its *standardization* and *domestication:* its is a trap because we are flattered. Media encodes the human, continuing the classical metaphysical humanisms, including the communist one.
Against them the *plastic ultra-humanism* of the arts: overcoming of the humanism *together with, alongside* its denial (destruction–Heidegger, deconstruction–Derrida: here, cf. C. Malabou). Arts take over and render the human *together with* its denial and destruction, the figure *together with* disfiguring, emphasizing the *positive plasticity* of the human, so its opening to continuous reformation but responsible. Art awakes blindly through its very own metamorphosis. Today art is *mimetic,* but not in the sense of representation but in the sense of animal tropism: it goes through metamorphosis with the "object", with its "referent". It dissolves the metaphysical dualism essence-representation (simulacrum) that it denounces precisely in the media artifacts. Media continues the metaphysics that escaped the destruction/deconstruction.
This is the technological, biotechnological way of things toward the overcoming of the human alongside the humanism toward the monstrous.
Hence the monstrous structures in art: the human made radically available, nihilist, is today available both for the god and the evil. The overcoming of the humanisms with keeping the human; the positive take over of the nihilist destructions operated by the classical humanisms, as opportunity. The paradigm of *"concretions"* expresses precisely the *immanent* drift of the human, its *plastic* availability both for good and evil. In modernity, art has acquired *territorial autonomy*. Now, its autonomy becomes *ethical* and *mobile*. Present art, understood as man's common existential situation is de-territorializing its autonomy and *grabs* the human contents, the representations of man, from their technological, political, economical captures, recomposing them and offering, in its mobilized autonomy, an alternative to the "objective" synthesis. Strategic content heteronomy of art: it deals with itself reversing and generalizing Duchamp's gesture, as a captured content, socially instrumentalized. Art, thus, becomes *diacritic*: it puts diacritic marks. It is the last *civic* appeal precisely because it gives *space,* it emphasizes the free space of possible options, of human plasticity that need to be submitted to debate. In modernity, art has saved itself from servitudes. Now, it saves the human, *disfiguring it* differently.

Tee-shirt Revolution

Stopped and synthesized derivately-technologically, the history of modernity becomes an available motor and a set of "contents", opening us to the "post-historical" living of the present and the increasingly "artistic" usage that the contemporary arts do not hesitate to take seriously endorsing them as duty.
"The end of history doesn't mean stagnation but movement on the spot; it pushed man to become a *bricoleur* and to rely on what he owns, to remix what he already knows and to rearrange what is available. . . . It seems to me

DOCUMENTA MAGAZINES

Spre deosebire de idei, tricourile cu Che Guevara pot fi date la spălat. Deși *pe corp,* revoluția sintetizată tehnologic este, pentru moment, exterioară. O purtăm cînd *ieșim,* ca să ne recunoaștem, pentru a fi siguri de modernitate, dar nimeni nu o mai vede.

După ce-am îndurat și experimentat *pe pielea noastră,* ca tentativă de *ieșire din* tradiție *pe temeiul* acestei tradiții, modernitatea instrumentalizată și „industrializată" deja ideologic, astăzi continuăm să facem de fapt, împingînd această logică pînă la capătul ei ultim, același lucru, dar într-un mod (conștient sau inconștient) masificat și globalizat, abia acum cu adevărat colectivizat, *ironic:* purtînd-o decorativ și comod tot *pe piele,* la exterior, sub formă de mici (dar tot mai multe) complexe tehnologic-comunicaționale, fiecare valorînd în intensiune cît un baraj, o uzină de tractoare sau chiar un întreg plan cincinal de pe vremea modernizării comuniste extensional desfășurate. Revoluția, în sfîrșit, a învins. Ideologiile sînt azi cercei și brățări tehnologice. Care însă, în foarte scurt timp, se vor interioriza nu mental, ci biologic, unificîndu-ne într-un comunism al mașinilor „vii" indistincte și indiscernabile de uman, sub semnul uniformizării și al supra(de)codificării depline a informației, și a umanității sub insigna acesteia, *ca* informație. Și abia atunci va începe cu adevărat Revoluția!

Tot mai „artistic" și mai digital, mai „imaterial" capitalist-democratic, purtăm azi revoluțiile direct pe piele și la rever, mîndrindu-ne și dîndu-ne unii altora „semne de viață" cu chintesența suprem semiotică, tehnologic sintetizată a strămoșilor. Și tocmai cu această situație insidios „decorativă", „estetic"-utilitară („design existențial"), încep să se lupte, azi, artele, încercînd să redeschidă *tehnologicul,* „înapoi", către etic și paideic, spre *techné*.

Referințe:

Wolf Lepenies, *Ascesa e declino degli intelletuali in Europa,* Roma-Bari, Gius. Laterza & Figli, 1992 (*Ascensiunea și declinul intelectualilor în Europa,* traducere de Ioana Bot și Andrei Neamțu, Cluj, Casa Cărții de Știință, 2005).

Catherine Malabou, *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction,* Paris, Léo Scheer, 2005.

Lucien Sfez, *Critique de la communication,* Paris, Éditions du Seuil, 1990 (*O critică a comunicării,* traducere de Radu Gârmacea, Raluca Popescu și Sorin Gherguț, București, comunicare.ro, 2002).

Paolo Virno, *Opportunisme, cynisme et peur,* traduit de l'italien par Michel Valensi, Paris, Éditions de l'Éclat, 1991.

that Nietzsche's challenge, according to which the existence of the world is justifiable exclusively as an esthetic reality, has become a fact of our experience. . . . The universal aesthetization turn is the consequence of the universal de-moralization" (Wolf Lepenies).

I agree with the one correction that the technological synthesizing, availability and "closing" of history rather *opens* us to an artistic experience of the world, in the present, which we don't *deserve* to qualify as "demoralizing". Liberation from the super-purposes sets us free from the work in the modernity ammunition industry. Taking the "evil's place" in Hegel's meaning, arts oppose today precisely the contemporary consensual technological "estheticism".

The fight between the derived communism and capitalism finds today its solution in the shape of the binary "1/0" of the contemporary digitalization, wherein all the history is now *contained.*

Unlike the ideas, the Che Guevara t-shirts can be washed. Although *on the body,* the technologically synthesized revolution is, for the moment, exterior. We wear it when we *go out,* in order to recognize each other, in order to be sure of modernity, but nobody sees it anymore.

After having born and experimented *on our skin,* as an attempt to *exit* the tradition *on the grounds* of this tradition, the already ideologically instrumentalized and "industrialized" modernity, today we keep doing the same thing pushing this logic to the very end but in a (aware or unaware) massified and globalized way, just now truly, *ironically,* collectivized: wearing it decoratively and comfortably *on the skin,* outside, as small (but increasingly numerous) technological-communicational complexes, in terms of tension each of the value of a dam, a tractor factory or the whole five-year plan from the times of communist extensional modernization.

Revolution, at last, won. Ideologies are today technological earrings and bracelets. But which, in a very short time, will be interiorized not mentally but biologically, unifying us in a communism of the "living" machines, indistinct and indiscernible from the human, under the sign of uniformity and supra-(de)codification of information and of humanity under its sign, *as* information. And only then, the revolution shall truly begin!

Increasingly "artistic" and digital, capitalist-democratic "immaterial" we are wearing today the revolutions on our skin and on the lapel boasting and waving to one another with the supreme semiotic quintessence of our forefathers, technologically synthesized. And precisely with this insidiously "decorative", "esthetic"-utilitarian situation ("existential design"), start to fight today the arts trying to reopen the *technological,* "back", to the ethic and paideia, to *techné*.

Translated by Izabella Badiu

References:

Wolf Lepenies, *Ascesa e declino degli intelletuali in Europa,* Rome-Bari, Gius. Laterza & Figli, 1992.

Catherine Malabou, *La plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction,* Paris, Léo Scheer, 2005.

Lucien Sfez, *Critique de la communication,* Paris, Éditions du Seuil, 1990.

Paolo Virno, *Opportunisme, cynisme et peur,* translated from Italian by Michel Valensi, Paris, Éditions de l'Éclat, 1991.

Cum să scapi de modernitate. Odisee vestică și scurtături estice

Lore Ridha

1. Modernitatea: disparitate și ambiguitate

Cînd Vestul[1] privește astăzi în sine, chestionînd dacă *„modernitatea este Antichitatea noastră",* nu există, vai!, nicio șansă de-a scăpa de întrebarea despre *care* modernitate vorbim. Cuvîntul a devenit la fel de stimulativ ca un test Rorschach, conducînd la asociații în mare parte previzibile: orice articol oarecare de ziar, orice conversație banală va face aluzie la iluminism, la ferparul condiției moderne al lui Lyotard, la globalizare și la comprimări spațio-temporale. Mulți vor împărtăși ideea că am pășit într-o nouă eră – în privința schimbărilor structurale sau culturale –, așa-numita „postmodernitate". În orice caz, „periodizarea" lumii în etape ale modernității a devenit ceva la modă. Sau ceva obligatoriu, după cum afirmă Fredric Jameson: „Nicio «teorie» a modernității nu are sens astăzi decît dacă e compatibilă cu ipoteza unei rupturi postmoderne cu modernul".[2] Așadar, această postmodernitate trebuie luată în seamă fie descriindu-i în detaliu apariția, fie, dimpotrivă, afirmînd malițios că nu a înfrînt modernitatea împotriva căreia a ieșit la atac. Odată „pusă în mișcare" această problemă, școlile de gîndire au și lansat diferite post-postmodernități (puteți adăuga oricîte „post" doriți!) și modernități adjectivale: multiple, amestecate, reflexive și secunde, alternante, lichide sau „tipuri de" și așa mai departe. Dar însuși faptul că discutarea modernității necesită o prefață este un fel de șibolet vestic: vom concede noi înșine, drept ceva subînțeles, legitimitatea acestei *diversități* care a depășit limitele și marginile discursurilor și a trecut cu bine în *mainstream*.

Printr-un contrast frapant, atunci cînd privim spre Est (sau oriunde altundeva în *restul* lumii), complexa dezbatere despre *„care modernitate"* e vorba își pierde, brusc, din importanță. Izbutim să vorbim despre țările postcomuniste și despre schimbările subiacente anului 1989 fără a avea în vedere multiplicitatea sau pluralitatea modernității. Și, uimitor, nu vedem pe nimeni, în aceste societăți, rîvnindu-le: în România secolului al XXI-lea, putem descoperi dezbateri despre existența sau lipsa unei rupturi postmoderne doar la periferia discursurilor importante. În schimb, *singura* modernitate decretată ca dezirabilă pentru țările est-europene este una similară modernității (deja parcursă sau antică?) vestice – iar aceasta trebuie „prinsă din urmă". Terry Eagleton semnala ironic inerenta *nesincronizare:* „Cum faci față paradoxului că propria ta «modernitate» înseamnă alăturarea la un club aflat acum pe punctul de a lăsa, plin de dispreț, modernitatea în urmă?"[3] Adesea, țările postcomuniste sînt sfătuite să respecte o evoluție *„graduală",* altfel spus întîi să se modernizeze și doar pe urmă să se postmodernizeze. În general, poate că Estului însuși i-ar plăcea să sară peste cel de-al doilea stadiu. (Oricum, periodizarea pare să producă aici altfel de necazuri.)

Dincolo de nesincronizare, în (și pentru) Est, modernitatea înseamnă *pozitivitate:* ea e descrisă drept ceva pentru care trebuie luptat fără încetare și care merită sacrificiile de a o realiza. Aș dori să subliniez că acest lucru este

LORE RIDHA studiază științele politice la Freie Universität Berlin și este consilier editorial la revista *Le Monde diplomatique* (ediția română).

HOW TO DISCARD MODERNITY.
WESTERN ODYSSEYS AND EASTERN SHORTCUTS
Lore Ridha

1. Modernity: Disparity and Ambiguity

When the West[1] looks inwards nowadays, brainstorming on whether *"modernity is our antiquity",* there is, alas, no escape from asking *which* modernity we are talking about. The word has become as stimulating as a Rorschach test, leading to mostly predictable associations: any trivial newspaper article, any banal conversation will allude to the Enlightenment, Lyotard's obituary notice for the modern condition, globalization and time-space-compressions.

Many will share the idea that we entered a new era – in terms of structural or cultural changes – the so-called "postmodernity".

In any event, the "periodization" of the world into phases of modernity has become fashionable. Or imperative, as Fredric Jameson states: "No «theory» of modernity makes sense today unless it comes to terms with the hypothesis of a postmodern break with the modern."[2] Hence, one has to deal with this postmodernity, either to circumstantiate its arrival, or, on the contrary, to gleefully assert that it has not emptied out the modernity it had set itself against. Once they "locked in" on this question, schools of thought have also launched different post-post-modernities (Feel free to add further "posts"!) and modernities-with-adjectives: multiple, entangled, reflexive and second, alternating, liquid, or "varieties of" and so on. But the very fact that talking about modernity requires a preface is a Western shibboleth: As a matter of course, we concede ourselves the legitimacy of this *diversity,* which stepped out from the rims and fringes of discourses and reached well into the mainstream.

In striking contrast, when looking East (or anywhere else at *the rest* of the world), the complex *"which modernity"*-debate suddenly dwindles. We manage to talk about postcommunist countries and the changes under way after 1989 without the plural or the plurality of modernity. And, as remarkably, we don't hear anybody crying for them from inside of these societies: in 21st century Romania you will find debates on whether there was a postmodern break only at the periphery of the relevant discourses. Instead, the *sole* modernity decreed as desirable for Eastern European countries is on a par with the (already transited or antique?) modernity of the West – and that has to be "caught up" with.

Terry Eagleton ironically pointed to the inherent *asynchrony: "*How do you deal with the paradox that your own «modernity» means joining a club which is now at the point of leaving modernity scornfully behind it?"[3] Oftentimes, postcommunist countries are given advice to respect a *"stage-ist"* evolution, that is to say, to first get their hands on modernity, and to post-modernize only subsequently. The East itself may like to skip the second part altogether. (Anyway, periodizing seems to cause different troubles here.)

LORE RIDHA is studying political sciences at Freie Universität Berlin. She is also editorial adviser at *Le Monde diplomatique* (Romanian edition).

neobișnuit, întrucît natura însăși a modernității este, în general, cunoscută în Vest ca fiind „neambiguu de ambiguă", cu trăsături pozitive și negative, emancipatoare și expoatatoare împletite inseparabil. Se spune că trăsăturile pozitive au consolidat progresul și îmbunătățirea condițiilor de viață. Exemplele includ alfabetizarea pe scară largă, urbanizarea, industrializarea, emanciparea. Prin contrast, trăsăturile negative au fost cauza fenomenelor opuse: alienare, exploatare și supradefinire prin tehnologie. În mod aproape natural, această dualitate este percepută ca avîndu-și originile în chiar conceptul de raționalism difuzat de proiectul iluminist (care, la rîndul său, după cum știe toată lumea, se presupune a fi fîntîna modernității). În schimb, societățile postcomuniste par să nu țină cont de această natură contradictorie și insistă să-și cultive propria modernitate neambiguu „dezirabilă".

Cu toate acestea, interpretările vestice și cele estice au în comun un lucru decisiv: asumpția implicită că modernitatea și capitalismul sînt *indisociabile* (și, de fapt, cînd ne uităm la enumerarea de mai sus, putem distinge cu greu efectele uneia de cele ale celuilalt). Simplificînd la maximum, modernitatea estică este văzută ca fiind identică cu capitalismul contemporan. Mai puțin uniform, acest caracter indisociabil este conceptualizat în interpretările vestice în moduri din ce în ce mai sofisticate: teoriile neoclasice și modernizatoare privesc modernitatea ca pe expresia originală și capitalismul ca extensia sa naturală, în timp ce, în tradiția marxismului clasic, capitalismul este cel care domină o formațiune societală; mai departe, alte teorii înțeleg configurarea prezentului nostru social ca un vlăstar al ambelor. Oricum ar fi conceptualizat, caracterul indisociabil menționat anterior este premisa care permite periodizarea (să spunem: împărțirea) evoluției capitalismului într-o perioadă modernă și una postmodernă.

Posibila combinare a variantelor este atotcuprinzătoare. Și ar putea fi cauza diversității aparente și a nesincronizării „modernității" atît în Est, cît și în Vest.

2. Raportînd adecvat capitalismul la modernitate

Clarificarea relației dintre capitalism și modernitate este crucială. De exemplu, așa a procedat Ellen Meiksins Wood, atunci cînd s-a angajat în încercarea critică de a urmări sursele amîndurora, a capitalismului și a modernității (ultima văzută ca întruchipare a proiectului iluminist și a Revoluției Franceze).[4] Locurile lor de origine diferite, Anglia pentru capitalism și Franța pentru iluminism, sînt bine cunoscute. Dar eroarea comună, de a interpreta istoria iluminismului francez ca luptă a unei clase capitaliste firave pentru degajarea capitalismului incipient *„din lanțurile feudalismului"*, trebuie clarificată.

Analiza istorică detaliată a lui Wood relevă că locul natal al modernității, Franța secolului al XVIII-lea, era la acea vreme o societate rurală, care opera încă cu principii noncapitaliste. Încă și mai uimitor, burghezia locului nu îndeplinea criteriul de a fi una capitalistă și, așa cum demonstrează Wood, nici măcar pe acela de a trece drept o clasă negustorească. În condițiile în care capitalismul nu juca niciun rol major, trăsăturile cele mai proeminente ale iluminismului țînteau spre altceva. Egalitate, cetățenie și națiune erau componentele unui universalism atotcuprinzător care se opunea privilegiilor, particularității și exclusivismului celorlalte identități, determinate de condiția socială sau de clasă. În miezul acestui proiect iluminist și în universalismul său emancipator rezidă idealul *perfecționării umanității* ca întreg, nu doar a clasei burgheze. Tocmai *datorită* lipsei de ambiguitate idealul a putut fi atît de ușor extins de către multe curente ulterioare care l-au preluat și l-au revoluționat în timp.

Beyond asynchrony, modernity in (and for) the East features *positiveness:* it is pictured as something to tirelessly strive for and worth taking the pains to achieve. I would like to stress that this is unusual, since the very nature of modernity is generally known in the West as "unambiguously ambiguous", as inseparably intertwining positive and negative, emancipatory and exploitative features. The positive features are said to have consolidated progress and improvement of living conditions. Examples include mass literacy, urbanization, industrialization, emancipation. By contrast, negative features are believed to have caused the opposite: alienation, exploitation, and over-determination by technology. Almost naturally, this duality is perceived as having its seeds in the very concept of rationalism propagated by the Enlightenment project (which in turn, as everybody knows, is supposed to be the fountain of modernity). By contrast, postcommunist societies seem to do without this assigned contradictory nature and insist on cherishing their own, unambiguously "desirable" modernity.

Nevertheless, readings in West and East have a decisive thing in common: the implicit assumption that modernity and capitalism are *entangled* (and actually, when looking at the list above, one could hardly tell the effects of the one from those of the other). Oversimplified, the Eastern modernity is seen as being identical to contemporary capitalism. Less uniformly, this entanglement is conceptualised in Western readings increasingly sophisticated ways: neoclassical and modernization theories see modernity as the original aspect and capitalism and as its natural extension, while in the tradition of classical Marxism it is capitalism dominating a societal formation; yet others understand our present social configuration as an offspring of both. However conceptualized, the aforementioned entanglement is the premise which allows for the periodization, or, say, division, of capitalist evolution into a modern and postmodern period.

The conflation is all-encompassing. And it may be the cause of the apparent diversity and asynchrony of "modernity" in both East and West.

2. Properly Relating Capitalism to Modernity

The clarification of the relationship between capitalism and modernity is crucial. So thought, for instance, Ellen Meiksins Wood, when she engaged in the critical endeavour of tracing back the springs of both capitalism and modernity (the latter seen as embodied in the Enlightenment project and the French Revolution).[4] Their different sites of origin, England for capitalism and France for Enlightenment, are well-known. But the popular fallacy to interpret the history of French Enlightenment as the struggle of an emerging capitalist class to liberate the emerging capitalism *"from the fetters of feudalism"* needs to be cleared.

Wood's detailed historical analysis reveals that modernity's home, 18th century France, was at that time a rural society still operating on non-capitalist principles. Even more intriguing, its bourgeoisie did not meet the criteria of being a capitalist, and as Wood demonstrates, not even of passing for a commercial class. Instead, with capitalism playing no major role, the most salient features of Enlightenment aimed at something else. Equality, citizenship and nation were the components of an all-encompassing universalism which opposes the privileges, particularity and exclusiveness of other identities, as determined by estate or class. At the core of this Enlightenment project and its emancipatory universalism lays the vision of the *improvement of humanity* as a whole, not of the bourgeois class alone. *Because* of the lack of ambiguity, the vision was so appropriate to be developed by many subsequent currents which assumed and revolutionized it through the ages.

În Anglia a fost totuși o cu totul altă situație. Vom găsi și aici o economie preponderent agrară, dar una care se hrănește cu principii capitaliste (adică, însușindu-și plusvaloarea din forța de muncă transformată în marfă și creînd valoare în producție). Trebuie, de asemenea, să avem în vedere intrarea în etapa industrializării și a piețelor de consum pe scară largă, creșterea proletariatului și a populației urbane, toți acești factori cuplați cu deposedări pe scară largă. Aceasta a fost patria unei ideologii diferite, legate de *sporirea proprietății, productivității și profitului,* unde *„mîna invizibilă"* a pieței e prețuită din toată inima, însă cu siguranță nu și raționalismul cartezian – uitați de emancipare! Așadar, spune Wood, pentru a afla așa-numita „modernitate" *distructivă,* care a căzut astăzi în dizgrație, nu trebuie scotocit iluminismul, *„ci doar proiectul «sporirii», subordonarea tuturor valorilor umane productivității și profitului"*.

Prin urmare, multe din trăsăturile condamnabile ale condiției noastre *prezente,* cum ar fi alienarea, expoatarea, determinarea tehnologică și comercială, se originează în acesta din urmă. Combinarea lor debilitează iluminismul și întărește capitalismul în două moduri: prin atribuirea aspectelor pozitive ale modernității capitalismului și, invers, prin atribuirea consecințelor negative ale capitalismului modernității.

Maniera populară de identificare a unuia cu celălalt poate fi citită ca apropriere sau uzurpare a proiectului iluminist complet. Așa cum argumentează cu convingere Wood, moda de a vorbi exclusiv despre modernitate, chiar și critic, echivalează cu „naturalizarea" capitalismului, prin faptul că-l face să apară ca inevitabil. Ea obscurizează natura diferită și emancipatoare a veritabilei modernități. Ea obscurizează și implicația evidentă conform căreia – în termenii lui Marx – capitalismul ar putea antrena emanciparea politică, dar e cadrul cel mai inadecvat pentru realizarea emancipării umane.

Astfel, în ciuda întregii diversități aparente, modernitatea imaculată s-a pierdut. Și ar putea fi un proiect fructuos cel de a examina acele concepte care, în ultimii ani, și-au adus contribuția, în Vest și în Est, la simultana renunțare la modernitate și la consolidarea capitalismului. Vom merge acum să-i întîlnim pe suspecții de serviciu.

3. Groparii iluminismului, aplaudacii capitalismului

În Vest, postmodernismul[5] și-a adus și el o esențială contribuție. El pretinde renunțarea la ambele, la teoriile și proiectele politice care au fost fundamentate pe universalism, precum și la credința în adevăruri absolute și în progres. Metapovestirile, pe care le-a proclamat moarte, constituiau miezul însuși al modernității emancipatoare. Cu toate acestea, postmodernismul merită să fie apreciat pentru că a identificat noi forme de opresiune, dincolo de cele ale condițiilor de clasă și economice. Să recunoaștem, aceste descoperiri au instaurat o mai mare sensibilitate în privința problemelor legate de gen, etnie și așa mai departe, dar ele au produs și consecințe ambigue: în chestiuni de identitate, *culturalismul* face posibilă reorientarea atenției de la redistribuire la recunoaștere, ignorînd astfel nedreptatea socială fundamentată economic. Prin concentrarea asupra *eurocentrismului,* postmodernismul a mai cauzat și confuzie: poate fi înțeleasă în mod serios ca *îmbunătățire* includerea „celorlalți", alții decît europeni și americani, în structurile exploatatoare existente și aflate în expansiune? Mai mult, postmodernismul refuză să conceptualizeze orice opoziție față de aceste opresiuni. Într-un fel oarecum nedrept, dar cu siguranță edificator, un eseu recent dezvăluie logica acestui eșec fundamental: „În timp ce ultima teză despre Feuerbach a lui Marx

England was, however, a very different beast. We find a preponderently agrarian economy, too, but one that fed on capitalist principles (i.e. appropriating surplus value from commodified labour power and creating value in production). We also have to notice the phasing-in of industrialism and mass consumer markets, increasing proletariat and urban population, all of these factors connected with extensive dispossession.

This was the homeland of a different ideology, related to the *improvement of property, productivity and profit,* where the *"invisible hand"* of the market is wholeheartedly dignified, but surely not Cartesian rationalism: let alone emancipation! Hence, Wood says, the so-called *destructive* "modernity" which has fallen into disgrace nowadays, is not to be rummaged for in the Enlightenment, *"but in the project of «improvement», the subordination of all human values to productivity and profit"*.

By the same token, most of the convictable features of our *present* condition, say alienation, exploitation, technological and commercial determination, originate from the latter. Conflating them weakens Enlightenment and strengthens capitalism in two ways: by ascribing the positive aspects of modernity to capitalism, and, reversely, by ascribing the negative consequences of capitalism to modernity.

The popular identification of both could be read as the appropriation, or usurpation, of the full-fledged Enlightenment project. As Wood convincingly argues, the fashion of talk solely about modernity, even critically, is tantamount to the "naturalization" of capitalism by making it appear inevitable. It obscures the different and emancipatory nature of genuine modernity. It obscures, too, the obvious implication that capitalism, just as Marx put it, might entail political emancipation, but is the most inappropriate frame for realizing human emancipation.

Thus, in spite of all apparent diversity, pristine modernity got lost. And it might be a fruitful enterprise to search, in West and East, for those concepts which in recent years have had their contribution at the simultaneous discarding of modernity and strengthening of capitalism. We shall now come to meet the usual suspects.

3. Grave Diggers of Enlightenment, Cheerleaders of Capitalism

For the West, postmodernism[5] had its share. It demanded the discarding of both theories and political projects which were founded upon universalism, as well as the belief in absolute truths and in progress. The metanarraives it has pronounced dead constituted the very core of the emancipatory modernity. Nonetheless, postmodernism deserves appreciation for having identified new forms of oppression, beyond those of classes and economic conditions. Granted, these findings have established a higher sensitivity for issues of gender, ethnicity and so on, but they also have produced ambiguous consequences: in matters of identity, *culturalism* made possible the redirection of attention from redistribution to recognition, thus ignoring economically-based social injustice. By focusing on *eurocentrism,* postmodernism caused distraction, too: can the postulated inclusion of "others" than Europeans and Americans into existing and expanding exploitative structures seriously be understood as improvement? Furthermore, postmodernism refused to conceptualize any opposition to those oppressions. Somewhat unfair, but certainly striking, a recent review article reveals the logic of this basic failure: "Whereas Marx's final thesis on Feuerbach read «[t]he philosophers have only

afirma că «filozofii nu au făcut decît să *interpreteze* lumea în diferite moduri; important este însă de *a o schimba*»[6], postmoderniștii ar spune că există multe lumi și că a le schimba este lipsit de importanță".[7]

În cele din urmă, proclamatul *„război împotriva totalității"* al postmoderniștilor este o iluzie, fiindcă, așa cum a arătat Eagleton, totalitatea este în întregime recunoscută atunci cînd se referă la închisori, corp, patriarhat, dar pare a fi eludată sau chiar tabuizată atunci cînd se referă la relațiile de putere dintre clase. La temelia pretinsei respingeri a totalității se află refuzul unei atitudini de confruntare a capitalismului. Ironic, în acest fel, postmodernismul ajunge să contribuie la totalizarea capitalismului.

Poate neintenționat, postmodernismul a netezit calea neoconservatorismului. Pe lîngă schimbările structurale determinate de thatcherism și reaganism, neoconservatorismul a pornit o represiune ideologică prin contracararea scepticismului postmodern: el a reafirmat mitul „mîinii invizibile" și importanța sporirii proprietăților prin desfășurarea virtuților disciplinei și industrializării. În același timp, neoconservatorismul a proclamat *cotitura* (în Germania, sub forma *cotiturii spiritual-morale [die geistig-moralische Wende]*) spre vechile și bunele valori – desigur, premoderne. Am fost martorii abandonării universalismului modernității și ai unei glorioase reveniri la categoriile tradiționale, cum sînt comunitățile religioase, națiunea și familia. (Apropo, acestea servesc ca model de organizare și orientare bazat pe respingerea deschisă a protejaților postmoderniștilor, *„ceilalți"* și *„străinii"*.) Diferit de conservatorismul de modă veche, cel recent se bazează pe progresul tehnologic și pe raționalizarea producției. În cuvintele lui Bourdieu, se împodobește cu toate simbolurile „modernității" și „progresului", într-o lectură capitalistă. Desigur, el împărtășește anticomunismul vechiului conservatorism.

Prăbușirea, după 1989, a „socialismului real" a deschis larg ușa imnurilor de slavă ale sfîrșitului istoriei. (Ca să vorbim serios, a existat un triumfalism la o asemenea scară, încît pînă și postmoderniștii au protestat.[8]) Aplaudacii săi au proslăvit capitalismul ca pe o finalitate naturală la care istoria nu mai poate propune nicio alternativă și au menționat ca o evidență ultimă decesul Uniunii Sovietice. Așa-numita „piață a ideilor" a fost decretată epuizată. S-a scris pe larg despre mult mai elaborata resuscitare a curentului sfîrșitului ideologiilor, din anii 1960. Așa că ar fi suficient să citez o frază scrisă de Marcuse în 1965, la fel de valabilă și în anii 1990: „În această societate, pentru care ideologii au proclamat «sfîrșitul ideologiilor», falsa conștiință a devenit conștiința generală: de la guvern pînă la ultimile-i obiecte".[9]

Retrospectiv, neoconservatorismul pare să fi fost doar o ideologie a tranziției. De acum înainte, *„la pensée unique" [„gîndirea unică"]* a neoliberalismului domnește necontestată. Atractivitatea veritabilei modernități a fost deja dislocată.

Estul a manifestat o evoluție întrucîtva diferită. (Din lipsă de spațiu, lectura modernității „socialismului real" de pînă în 1989 nu va fi abordată aici.[10] Ce tristă soartă: cadrele istorice influente care celebrează modernitatea emancipatoare par a fi rare.)

În cazul postcomunismului, alte concepte de-a gata au fost scoase la bătaie în lupta antimodernistă. Reapariția așa-numitelor „teorii" despre totalitarism poate fi privită ca un element important. În cursul procesului de comparare a „socialismului real" cu național-socialismul (în lucrările publicate în Est, socialismul are șanse mai mari să iasă „cîștigător" al acestei competiții limitate), amîndouă sînt denunțate adesea ca fiind fie esențialmente antimoderne, fie cele mai nocive versiuni de modernitate exeperimentate vreodată.

interpreted the world, in various ways; the point is to change it», the postmodernists would say that there are many worlds and changing them is pointless."[6] Finally, postmodernism's proclaimed *"war on totality"* is an illusion, because, as Eagleton shows, totality is absolutely acknowledged when it is about prisons, the body, the patriarchy, but it seems eluded or even tabooed when it is about power relations between classes. At the bottom of the pretended rejection of totality is actually the rejection of a confrontational posture toward face capitalism. Ironically, then, postmodernism came to contribute to the totalization of capitalism.

Perhaps unintendedly, postmodernism smoothened the way to neoconservatism. In addition to the structural changes brought about by Thatcherism and Reaganism, neoconservatism started an ideological reprisal by countering postmodernist scepticism: it reaffirmed the myth of the "invisible hand" and the importance of propriety improvement by deploying the virtues of discipline and industriousness. At the same time, neoconservatism proclaimed the *turn* (in Germany in the form of *die geistig-moralische Wende*) to good old – indeed pre-modern – values. We witnessed the abandonment of modernity's universalism and a glorious revival of traditional categories such as religious communities, nation, and family. (By the by, these served as a model of organisation and orientation based upon a straightforward rejection of postmodernism's protégées, the *"others"* and the *"strangers"*.) Different than old-fashioned conservatism, the more recent one positively relied on technological progress and the rationalization of production. In Bourdieu's words, it adorned itself with all the tokens of "modernity" and "progress", in the capitalist reading. Of course neoconservatism shared old conservatism's anti-communism.

The fall, after 1989, of "real existing socialism" fully opened the door to End-of-History paeans. (In earnest, this was triumphalism on such a scale that even postmodernists protested.[7]) Its cheerleaders praised capitalism as a natural finality to which history no longer posed an alternative, and cited the demise of the Soviet Union as ultimate evidence. The so-called "marketplace of ideas" was declared exhausted. Much has been written about the more elaborated revival of the end-of-ideology current from the 1960s. So it may suffice to cite a sentence Marcuse wrote in 1965, just as valid in the 1990s: "In this society, for which the ideologists have proclaimed the «end of ideology», the false consciousness has become the general consciousness: from the government down to its last objects".[8]

In retrospect, neoconservatism appears to have been just an ideology of transition. From now on, *"la pensée unique"* of neoliberalism reigns uncontested. The appeal of genuine modernity had already been displaced.

The East shows a slightly different evolution. (For lack of space, the "real existing socialist" reading of modernity until 1989 is not a subject here.[9] How sad a fate: influential historical frameworks celebrating emancipatory modernity seem to be scarce.)

For postcommunism, other customised concepts were spearheaded in the anti-modernist battle. The revival of so-called totalitarism "theories" could be regarded as one relevant component. Along the way of comparing "real-existing socialism" and National Socialism with each other (in Eastern writings socialism is more likely to come off as the "winner" of this limited competition), both are oftentimes denunciated as either ultimately anti-modern – or as the most noxious versions of modernity ever experienced. Normatively biased, these approaches premised Western modernity as unquestionably superior, fortifying the myth of "no viable alternative".

Widespread anti-communism generates similar results. Not further bothering to distinguish between the failed project of societal transformation and the

Avînd o tendință normativă, aceste abordări presupun că modernitatea vestică e indiscutabil superioară, consolidînd astfel mitul inexistenței unei „alternative viabile".

Anticomunismul răspîndit pe scară largă generează rezultate similare. Fără a se mai obosi să distingă între proiectul ratat de transformare a societății și critica adusă capitalismului, anticomunismul a avut un aport esențial în marginalizarea și discriminarea oricărei afirmații critice împotriva modernității neoliberale.

Societățile postcomuniste au sărit peste spectaculoasele atacuri ale postmodernismului asupra proiectului iluminist. În același timp, ele au ratat și șansa de a se confrunta cu acele noi probleme pe care postmodernismul le-a supus, în Vest, atenției critice: privilegiile etniei, ale genului și ale cunoașterii. Privind mai atent, de pildă, România contemporană, vom găsi prea puțină înțelegere pentru conceptele de alteritate și identitate și chiar mai puține contestări la adresa celor legate de privilegii: situația celor două milioane de rromi este condiționată încă de zilnica depreciere și discriminare, la toate nivelele discursurilor și acțiunilor publice. Ne vom ciocni de atitudini antifeministe larg răspîndite. Aici, tranziția *„de la socialismul «băieților răi» la capitalismul «fetelor bune»"*, cum spunea Altvater, nu a avansat prea departe, cînd e vorba de „fete". Dar dacă ar trebui să alegem o singură imagine reprezentativă pentru stadiul de „recunoaștere" atins, aceea ar putea fi imaginea unor femei mai în vîrstă purtînd în brațe icoane ortodoxe, care, în timpul ediției din acest an a Gay-Fest (un echivalent local al Christopher's Street Day), aruncau cu pietre în participanți și ale căror acțiuni au fost instigate și, ulterior, aprobate masiv de către numeroase articole din mass-media. O aruncare cu pietre printre drepturile egale: o parte a acestei societăți o va mai lua, încă, în sens literal. Pe lîngă aceasta, intelectualii formatori de opinie cultivă elitismul, în cea mai mare parte cu totul necontestați, și afișează o nedisimulată desconsiderare față de „mase" și, în special, față de muncitori. Unul din cei mai proeminenți intelectuali români, reprezentativ pentru casta sa, a reușit cu succes să respingă simultan gîndirea emancipatoare modernă și postmodernă și să proslăvească modernitatea neoliberală[11], un credo apărat cu dîrzenie împotriva adversarilor.

Dar există un alt concept mai influent de modernitate neoliberală care merită menționat. Schimbările sociale de după 1989 sînt surprinse în cea mai mare măsură în termenii tranzitologiei, acest produs secundar al teoriei modernizării. Introdusă de actori de nivel internațional, această *doxa* a fost îmbrățișată din tot sufletul de către elitele din societățile postcomuniste de mai bine de un deceniu și jumătate, deși n-o susține nimic altceva decît imaginea binară a socialismului care nu merge și a capitalismului care funcționează excelent. Această paradigmă prescrie țărilor est-europene o anumită evoluție, răspîndește ideea de control prin planurile sociale și economice și sugerează o liniaritate imperturbabilă. Aceasta din urmă transpare cu claritate în etapele teoretice, simpliste, cum sînt *„liberalizarea urmată de democratizare, urmată de consolidare"*; și devine de asemenea evidentă atunci cînd țările deviante sînt diagnosticate neputincios ca *„blocate undeva între etape"*. Tranzitologia presupune un punct de sosire bine definit – economia de piață vestică și democrația sa aferentă – și furnizează, de asemenea, clasamente pentru a măsura progresul acestei convergențe. (De exemplu, *acquis communautaire*-ul european și criteriile de la Copenhaga servesc itemi pe care aceste țări trebuie să îi șteargă de pe listă.)

critique of capitalism, anticommunism had a great share in the marginalization and discrimination of any critical stance against neoliberal modernity.

Postcommunist societies skipped postmodernism's momentous attacks on the Enlightenment project. At the same time, they also missed out the opportunity to face those new issues which postmodernism had brought into critical attention in the West: the privileges of ethnicity, gender and knowledge. Looking closer at contemporary Romania, for instance, you find little understanding of the concepts of alterity and identity, and even less challengers of those privileges: the situation of the two million Roma is still determined by every-day depreciation and discrimination, at every level of public discourses and actions. You encounter widely shared anti-feminist attitudes. Here, the transition *"from «bad boys' socialism» to «good girls' capitalism»"*, as Altvater put it, hasn't come far, when it comes to the "girls". But if it was necessary to pick one single image representative of the stage "recognition" has reached, it would be the picture of elderly, Orthodox icons-carrying women, throwing stones at the participants of this year's Gay-Fest (a local equivalent to Christopher's Street Day), whose actions were instigated, and afterwards largely approved, by numerous leading articles in the media. A stone's throw away from equal rights: parts of this society still take it literally. Over and above, opinion leading intellectuals propagate elitism, mostly untroubled, and show an unconcealed contempt for "the masses", and especially for workers. One of the most prominent Romanian intellectuals, representative for his peers, succeeds in simultaneously rejecting emancipatory modern *and* postmodern thought, and in praising neoliberal modernity[10], a credo staunchly defended against dissenters.

But there is another more influential concept of neoliberal modernity that is worth mentioning. Social changes after 1989 are overwhelmingly captured in terms of modernization theory's late fall-out with transitology. Introduced by international-level actors, this *doxa* has been full-heartedly embraced by elites within the postcommunist societies for more than one and a half decades, though there is not much more behind it than the binary image of non-working socialism and well-running capitalism. The paradigm prescribes East European countries a specific evolution, propagates control by design of social and economic orders, and suggests an imperturbable linearity. The latter becomes manifest in simplistic, notional stages such as: *"liberalization followed by democratization followed by consolidation"*; and it also becomes obvious when deviant countries are helplessly diagnosed as *"stuck somewhere between the stages"*. Transitology presumes a well-defined terminal – the Western market economy and its afferent democracy – and also provides with the bench-marks to measure the progress of this convergence. (For instance the European *acquis communautaire* and the Copenhagen criteria serve as items these countries have to strike off a list.)

Throughout, the transition is referred to as modernization, again as improvement of productivity and profit.[11] *Finis coronat opus*: transitology is the implementation of end-of-history rhetorics into Eastern reality.

4. The Critique of Economics and of Ideology

This might be an incomplete listing, but the general tendency shows a fortification of capitalism and a steady downtrend of modernity, with no turn-around in sight. As long as it reproduces the noxious conflation, Western

Pretutindeni, a se referi la tranziție echivalează cu a se referi încă o dată la modernitate ca la o sporire a productivității și a profitului.[12] *Finis coronat opus:* tranzitologia este implementarea retoricilor sfîrșitului istoriei în realitatea estică.

4. Critica economiei și a ideologiei

Aceasta ar putea fi o înșiruire incompletă, însă tendința generală arată o întărire a capitalismului și o constantă tendință descrescătoare a modernității, și nu se întrevede nicio posibilitate de schimbare. Atîta timp cît reproduce acest amestec nociv, diversitatea vestică este un amuzament intelectual ce nu-și merită prețul și care riscă să se apropie tardiv de singularitatea estică.

Pe lîngă toate acestea, nesincronizarea dintre Est și Vest pe care am remarcat-o la începutul textului necesită o reinterpretare. Desigur, țările postcomuniste rămîn în urmă, în privința vitezei maximizării profitului, a acumulării și a nivelului organizațional al producției. Unii îi disprețuiesc pe acești sărmani expuși arbitrarietății capitalismului, dar care jinduiesc cu disperare la paradisul exotic OECD promis. Însă cînd e vorba de ideologie, Estul face exces de zel: el a internalizat excesiv logica exclusivistă a sporirii, fără îndoielile și amintirile tăinuite pe care Vestul le mai nutrește încă. În imitarea și asimilarea acestei contingente lecturi istorice a modernității, el e cu un pas înainte.

În sfîrșit, există vreo nevoie de a periodiza? Să luăm în calcul ideea nespectaculoasă că nu există o nouă perioadă a modernității, a istoriei sau a capitalismului. Inflația de „post"-uri este amăgitoare, de vreme ce, structural vorbind, nimic nu mișcă în front: încă avem de-a face cu același regim al acumulării, deși aflat într-o perpetuă extindere și consolidare. Însă atacurile continue asupra proiectelor de emancipare, însoțite de consecințele prăbușirii Uniunii Sovietice, permit susținătorilor săi să o proclame ireversibilă și inevitabilă.

Este imperios necesar să ne opunem anunțatei invulnerabilități a ordinii existente. Există o nevoie de a reinvoca veritabila modernitate și promisiunile sale – și de o adevărată critică a condiției noastre prezente. Cine poate să-și asume această sarcină, dacă cele mai multe din dogmele importante afirmă în mod axiomatic capitalismul: toate liberalismele, conservatorismul posttradițional, social-democrația, postmarxismul... și dacă, în schimb, postmodernismul respinge modernitatea?

În Vest, unei resuscitări a gîndirii critice radicale îi cam vine timpul. Cît despre Est, ea mai trebuie încă adusă pe lume.

Traducere de Andrei State și Veronica Lazăr

Note:

1. Sînt conștientă de caracterul problematic al termenilor care rămîn să fie definiți, precum cei de Est și Vest. Sînt apropiată de Jürgen Osterhammel, care, în *Sklaverei und die Zivilisation des Westerns* (Carl Friedrich von Siemens Stiftung Themen, Heft 70), München, 2000, p. 22, spunea: „«Vestul» este de fapt o invenție postbelică, suplimentul simbolic al NATO și al OECD".
2. Fredric Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present,* London, Verso, 2002.
3. Terry Eagleton, „The Contradictions of Postmodernism", in *New Literary History,* vol. 28, nr. 1, 1997, pp. 1–6 și *The Illusions of Postmodernism,* Oxford, Blackwell, 1996.
4. Ellen Meiksins Wood, *The Origin of Capitalism,* New York, Monthly Review Press, 1999 și „Modernity, postmodernity or capitalism?", in *Review of International Political Economy,* vol. 4, nr. 3, 1997, pp. 539–560. Pe o cale diferită, și Castoriadis stabilește o nonidentitate între cele două concepte, în „Quelle démocratie?", *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe IV,* Paris, Seuil, 1997.
5. A se citi termenul postmodernism ca o configurație intelectuală. Despre *postmodernitate,* Wood afirma ironic: „În general, sînt înclinată să resping «condiția postmodernității» nu atît ca o condiție *istorică* ce corespunde unei perioade a capitalismului, cît ca o condiție psihologică ce corespunde unei perioade în biografia inteligheției occidentale de stînga" (Wood, „Modernity, postmodernity or capitalism?", p. 551).
6. Karl Marx, „Teze despre Feuerbach", in *Opere,* vol. 3, București, Editura Politică, 1958, p. 7. *(N. tr.)*
7. Steve Matthewman și Douglas Hoey, „What Happened to Postmodernism?", in *Sociology,* vol. 40, nr. 3, 2006, p. 532.
8. De exemplu, Derrida: „În loc să cîntăm împlinirea idealului democrației liberale și al pieței capitaliste în euforia sfîrșitului istoriei, în loc să celebrăm «sfîrșitul ideologiilor» și sfîrșitul marilor discursuri eliberatoare, să nu neglijăm nici o clipă această evidență macroscopică [...]: nici un progres nu ne dă voie să ignorăm faptul că niciodată, în cifre absolute, niciodată, așadar, nu au fost aserviți, înfometați sau exterminați atîția bărbați, atîtea femei și atîția copii." (Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, and the New International,* traducere de Peggy Kamuf, New York, Routledge, 1994, p. 85 [*Spectrele lui Marx: Starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională,* traducere de Bogdan Ghiu și Mihaela Cosma, Iași, Polirom, 1999, pp. 136–137]).
9. *In* R. P. Wolff, Barington Moore și Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance,* Boston, Beacon Press, 1969, p. 101.
10. Doar o simplă notă: în acest număr [al revistei *IDEA artă + societate*], Ovidiu Țichindeleanu descrie în mod convingător logicile funcționării proiectelor moderne sovietice și americane, ce se raportează unul la celălalt – amîndouă renunțînd la modernitatea emancipatoare, în detrimentul privilegierii modernității „tehnologice"; am putea rescrie: a productivității. Apoi, asumîndune riscul reînvierii lui Tony Cliff, ar putea fi interesant să reluăm dezbaterile despre sistemul capitalist vs. sistemul capitalismului de stat.
11. A se citi pătrunzătoarea analiză de discurs a argumentelor lui H.-R. Patapievici făcută de Isabela Preoteasa în „Intellectuals and the public sphere in post-communist Romania: a discourse analytical perspective", in *Discourse & Society,* vol. 13, nr. 2, 2002, pp. 269–292.
12. Chiar și în această privință există o gîndire monolitică excesivă: pentru societățile Europei de Est, capitalismul este unul singur, în timp ce teoria și practica vestică iau în considerare diversitatea istorică și normativă (a se vedea dezbaterile despre „varietățile de capitalism" european).

diversity is an intellectual pastime, not worth its price, something which risks to tardily converge with the Eastern singularity.

Besides, the asynchrony between East and West I detected at the beginning of my argument requires reinterpretation. Indeed, postcommunist countries lag behind in terms of the pace of profit maximization, accumulation, and the organizational level of production. Some look down on these underdogs, exposed to arbitrage capitalism, but desperately longing for the promised OECD Shangri-la. But in terms of ideology, the East is an outrider: it has overly internalized the exclusivist logic of capitalist improvement without the lurking doubts and reminiscences the West still nurtures. In emulating and assimilating this historical contingent reading of modernity, it is a step ahead.

Finally, is there any need to periodize? Let's consider the unspectacular idea that there is no new period of modernity, history or capitalism. The inflation of "posts" is delusive, since structurally speaking, all is quiet on the front: we still deal with the same, although perpetually expanding and consolidating accumulation regime. But continuous attacks on emancipatory projects, accompanied by the consequences of the breakdown of the Soviet Union enabled its apologists to proclaim it irreversible and inevitable.

It is imperative to oppose the heralded unassailable-ness of the existing order. There is a need for an aided recall of genuine modernity and its promises – and for a proper critique of our present condition. Who can undertake this, if most of the major dogmas axiomatically affirm capitalism: all liberalisms, the post-traditional conservatism, social-democracy, post-Marxism... and if, in turn, postmodernism rejects modernity?

A revival of radically critical thought is overdue in the West. As for the East, it still needs to be brought into being.

Notes:

1. I am aware of the problematique of to-be-defined terms like East and West. I am close to Jürgen Osterhammel: "The «West» is basically a postwar invention, the symbolic supplement to Nato and the OECD", in *Sklaverei und die Zivilisation des Westerns* (Carl Friedrich von Siemens Stiftung Themen, Heft 70), Munich, 2000, p. 22.
2. Fredric Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present,* London, Verso, 2002.
3. Terry Eagleton, "The Contradictions of Postmodernism", in *New Literary History,* vol. 28, no. 1, 1997, pp. 1–6 and *The Illusions of Postmodernism,* Oxford, Blackwell, 1996.
4. Ellen Meiksins Wood, *The Origin of Capitalism,* New York, Monthly Review Press, 1999 and "Modernity, postmodernity or capitalism?", in *Review of International Political Economy,* vol. 4, no. 3, 1997, pp. 539–560. Taking a different path, also Castoriadis concludes a non-identity between the two concepts in "Quelle démocratie?", *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe IV,* Paris, Seuil, 1997.
5. Read postmodernism as an intellectual configuration. On *postmodernity,* Wood has ironically stated: "On the whole, I am inclined to dismiss the «condition of postmodernity» as not so much a *historical* condition corresponding to a period of capitalism but as a psychological condition corresponding to a period in the biography of the western Left intelligentsia" (Wood, "Modernity, postmodernity or capitalism?", p. 551).
6. Steve Matthewman and Douglas Hoey, "What Happened to Postmodernism?", in *Sociology,* vol. 40, no. 3, 2006, p. 532.
7. E.g. Derrida: "Instead of singing the advent of the ideal of liberal democracy and of the capitalist market in the euphoria of the end of history, instead of celebrating the «end of ideologies» and the end of great emancipatory discourses, let us never neglect this obvious macroscopic fact . . .: no degree of progress allows one to ignore that never before, in absolute figures, never have so many men, women, and children been subjugated, starved, or exterminated on earth." (Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, and the New International,* translated by Peggy Kamuf, New York, Routledge, 1994, p. 85.)
8. In R. P. Wolff, Barington Moore, and Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance,* Boston, Beacon Press, 1969, p. 101.



9. Just a side note: in this issue, Ovidiu Țichindeleanu convincingly revisualises function logics of the Soviet and the American project of modernity as related – with both discarding emancipatory modernity while advantaging the "technological" modernity, we could respell: of productivity. Then, and assuming the risk of resurrecting Tony Cliff, it might be of interest to revive the debates of capitalist vs. state-capitalist systems.
10. Read an insightful discourse analysis of H.-R. Patapievici's arguments by Isabela Preoteasa, "Intellectuals and the public sphere in postcommunist Romania: a discourse analytical perspective", in *Discourse & Society,* vol. 13, no. 2, 2002, pp. 269–292.
11. Even in this matter an exceedingly monolithic thought: for East European societies, capitalism is a single one, whereas Western theory and practice allowed for historical and normative diversity (see debates on European "varieties of capitalism").

$S_1 = a$

Modernități suprapuse

Alex. Cistelecan

Zenon va fi avut, așadar, dreptate: sprinterul Ahile nu va reuși să-ntreacă vreodată țestoasa semifondistă. Sau, mai exact spus, problema nu e că n-ar putea să o *întrecă,* ci e că n-ar putea să o *ajungă*. Nu avem oare aici imaginea perfectă a modernității? Dacă modernitatea înseamnă (auto)mobilizarea infinită, oare nu tocmai paradoxurile eleate sînt cele care îi figurează cel mai adecvat contradicțiile interne? Cursa dintre Ahile și țestoasă va fi, astfel, imaginea însăși a modernității, atît a contradicției sale interne, cît și a condiției sale de posibilitate: a contradicției în calitate de condiție de posibilitate. Modernitatea continuă atîta vreme cît paradoxul eleat se interpune implacabil între cei doi concurenți, atîta vreme cît modernitatea nu s-a ajuns pe sine. Paradoxal, modernitatea există doar atîta vreme cît e neîmplinită, inegală, nesaturată, doar atîta vreme cît tensiunile sale interne nu se aplanează, doar atîta vreme cît țestoasa își păstrează avansul irecuperabil. Sfîrșitul – la fel de paradoxal – al modernității ar fi, atunci, chiar *foto finish*-ul ei, întîlnirea modernității cu ea însăși, a scopurilor cu mijloacele, a ideologiilor cu idealul și a lui Ahile cu broasca odioasă. Pe scurt, nu există modernitate decît nesaturată, în criză, tensionată; iar „postmodernitatea" nu e decît finalul fericit, imposibil în logică eleată, cu doi cîștigători și niciun învins: societatea fără clase. $S_1 = a$.

Rămînînd în sfera anticului paradox, să mai extragem un aspect: ar trebui oare să afirmăm că logica eleată însăși e incapabilă să dea seama de mișcare sau, păstrînd analogia noastră, că, formalizînd astfel modernitatea, nu vom putea reda adevărata ei mobilitate? Sau, mai bine, printr-un gest hegelian, să spunem că această contradicție dintre rigiditatea logicii eleate și fluiditatea mișcării, dintre metoda de abordare și obiectul său ar trebui mutată în interiorul celui din urmă? În acest ultim sens, inadecvarea logicii eleate la obiectul său de studiu va fi chiar cea care poate da optim seama de esența acestuia: abia în acest cadru intelectual, mișcarea este ceea ce este, adică o imposibilă înspațiere-amînare perpetuă ce excedează logica fixă a parcelelor conceptuale. Modernitatea va fi fost atunci diferanța ei înseși, identitatea dintre condiția sa de imposibilitate și condiția sa de posibilitate, în timp ce prezența ei imediată la sine, monologul netulburat al conștiinței sale, ideologia sa naturalizată constituie chiar postmodernitatea. Or, printr-o bizară istorie culturală recentă, tocmai deconstrucția și poststructuralismul în genere au fost folosite ca principali stîlpi teoretici în edificarea postmodernismului. Nu atingem oare, aici, o a doua variantă de ieșire din modernitate? De data asta însă, deplasările sînt interne teoriei: postmodernitatea va fi atunci momentul în care contradicția dintre teorie și practică, dintre ideologie și realitate este inclusă în teoria însăși: în locul unei logici eleate care să dea seama în mod optim de mișcarea modernă tocmai neputînd să dea seama de ea, consacrîndu-i astfel alteritatea radicală, avem acum o logică laxă, fluctuantă, aplicată însă unei mișcări ce-a devenit statică, pe loc, și ale cărei tensiuni interne sînt puse între paranteze, suspendate. $S_2 = \$$.

ALEX. CISTELECAN este doctorand în filosofie la Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj și redactor al revistei *IDEA artă + societate*.

$S_1 = a$

OVERLAPPING MODERNITIES

Alex. Cistelecan

It seems to have turned out after all: Zenon was right. Achilles, the sprinter will never cut before the demi-fond-committed turtle. Actually, the problem is not that he could not *outrun,* but that he couldn't *reach* the turtle. Isn't this the perfect image of modernity here? If modernity means infinite (self)mobilization, then Zenon's paradoxes are presumably the best representation of its internal contradictions? Thus the race between Achilles and the turtle becomes the very image of modernity, of its inherent contradiction and of its conditional possibilities: the image of contradiction as a condition for a possibility. Modernity continues as long as the paradox is unquestionably there between the two racers, as long as it doesn't catch up with itself. Paradoxically enough, modernity will exist as long as it is unfulfilled, unequal, insufficient, as long as its internal tensions survive, as long as the turtle preserves its irretrievable advance. The equally paradoxical end to modernity seems to be that particular *finish photo*, modernity meeting itself, ends meeting means, various ideologies meeting ideals and Achilles meeting the hideous turtle. In brief, modernity only exists in a state of insufficiency, crisis, and tension; while "postmodernity" is nothing but the happy ending, impossible according to Zenon's logic, with two winners and no losers: society with no social classes. $S_1 = a$.

Clinging to the ancient paradox, let us extract another aspect: should we consider Zenon's logic to be incapable of conceiving of movement, or, faithful to our analogy, that once we have formalized modernity, we will never be able to render its true mobility? Or are we to say in a Hegelian manner that this contradiction between the rigidity of Zenon's logic and the fluidity of movement, between the method of approach and its object should actually be transferred inside the latter? In this sense the contradiction between the logic and its object will serve best to reveal the essence of this object: movement is what it actually is – namely an impossible perennial enspacement-delay that exceeds the fix logic of conceptual units – only within this intellectual framework. Modernity will have been its own differance, the identity of its condition of impossibility and its condition of possibility, while her immediate presence with herself, the undisturbed monologue of her conscience, her naturalized ideology constitute postmodernity. However, within a bizarre recent cultural history, deconstruction and poststructuralism as such have been used as basic pillars in the construction of postmodernism. Is this not a second variety of exiting modernity? Nevertheless this time the movements happen within the theory: postmodernity then will be the moment when the contradiction between theory and practice, between ideology and reality is incorporated into the theory: instead of a logic meant to reveal the movement of modernity through its very incapability of reflection and consecrating thus its radical alterity, we deal with a lax, fluctuating logic applied however to a movement that has become static, with internal tensions placed in between brackets and suspended. $S_2 = \$$.

ALEX. CISTELECAN is pursuing his doctoral studies in philosophy at Babeș-Bolyai University, Cluj. He is also editor at *IDEA arts + society*.

„Dacă există o posibilitate de a sesiza ceea ce noi numim realul, ea nu se găsește altundeva decît pe tablă".[1] Aceasta este justificarea pe care Jacques Lacan o dă formulelor celor patru discursuri propuse în seminarul XVII, *L'envers de la psychanalyse:* cele patru mateme discursive constituie pentru noi tocmai șansa de a surprinde deplasările de structură din real. Practic, aceasta este răspunsul pe care psihanalistul fracez îl dă, în 1969, sloganului șaișoptist „structurile nu ies în stradă": de data asta, structurile nu numai că ies în stradă, ci sînt chiar cele care configurează din interior acest spațiu real. Importanța pe care cele patru formule o au pentru noi este, astfel, triplă: nu e doar faptul că fiecare dintre aceste mateme reprezintă schema unei mișcări, a unui proces esențialmente modern; nu e nici doar faptul că, prin intermediul lor, putem – așa cum face și Lacan – analiza deplasările de la un discurs la altul, contaminările și învecinările lor abuzive; ci, mai mult decît atît, cele patru mateme ne dau posibilitatea de a duce mai departe interogația lacaniană, încercînd să vedem care sînt deplasările, „sferturile de cerc" parcurse de cei patru semnificanți după stabilizarea lor temporară operată de Lacan, așadar în perioada noastră zisă contemporană. Este, credem, cît se poate de evident că, folosind matemele lacaniene ca metodă de observare a cursei dintre Ahile și broasca țestoasă, dintre modernitate și ea însăși, noi nu facem decît să ne conformăm ultimelor tehnologii în materie: în fond, și contemporanele curse de formula unu sînt „privite" nu în imagini, ci direct în formule. Psihanaliza este, așa cum repeta Jacques Lacan, un simptom al epocii noastre. Ceea ce înseamnă că ea poate constitui mijlocul perfect de sesizare a crizei modernității. Căci, dacă „din psihanaliză nu sînt adevărate decît exagerările ei", așa cum nota Adorno în *Minima moralia,* și dacă gîndim, în același timp, psihanaliza ca pe un simptom al epocii noastre – care relevă, așa cum vom vedea mai jos, isterizarea generală a discursului –, înseamnă că putem înțelege această afirmație adorniană și în acest sens: psihanaliza este în ea însăși o hiperbolă a modernității, o exagerare, o repliere a acesteia asupra ei înseși: psihanaliza (aici lacaniană) va fi, prin urmare, în același timp simptomul modern și propria sa interpretare sau, hegelian vorbind, modernitatea simultan ca substanță și ca subiect.

Mai întîi însă, să vedem care era distribuția rolurilor în acest moment de criză, adică de vîrf, al modernității, pe care îl reprezintă sfîrșitul anilor șaizeci. Puțină pedanterie, pentru început. Cele patru poziții în structura discursului, așa cum este tematizat de Lacan, sînt alocate astfel:

$$\frac{\text{l'agent}}{\text{la vérité}} \quad \xrightarrow{\text{impossibilité}} \quad \frac{\text{impuissance}}{\text{l'autre}} \quad \frac{}{\text{la production}}$$

iar cei patru actori care își schimbă rolurile sînt următorii:

S_1 = le signifiant maître

S_2 = le savoir

$\$$ = le sujet (du signifiant)

a = le plus-de-jouir

Discursul, așa cum este tematizat aici, depășește, desigur, accepția sa curentă: nu este doar o relație intersubiectivă care se manifestă prin vorbire, prin cuvinte, ci este ceea ce determină o formă de legătură socială. Ca atare, el nu este foarte îndepărtat, prin funcția sa, de aparatele ideologice de stat ale lui Althusser. E o structură necesară ce depășește vorbirea sau cuvîntul, deși se instituie prin limbaj. Mai exact, discursul, așa cum este analizat aici, este *„un discours sans paroles"*[2]: nu atît ceea ce se exprimă și cel

"If any possibility exists to note that which we call reality, it is nowhere else but on the blackboard".[1]



This is how Jacques Lacan justifies the formulae of the four discourses in seminar XVII, *L'envers de la psychanalyse:* the four discursive formulae are our chance to discover the structural displacements of reality. Actually this is the answer the French psychoanalyst gave in 1969 to the slogan of 1968 "structures do not descend in the street": structures invade the streets this time, moreover, they are the ones to configure the entire real space from the inside. The four formulae bear triple importance: each of these formulae represent the scheme of a movement, of an essentially modern process; they are the means through which we can – as Lacan himself does – analyze the movements from one discourse to another, their contaminations and abusive interrelations; but, the most important aspect is that the four formulae offer the possibility to carry the Lacanian interrogation further, to try to discover exactly what kind of deplacements take place, what are the "quarters" scanned by the four signifiers after the temporary stabilization operated by Lacan, in our "contemporary" time. It is, we believe, clear enough, that employing the Lacanian formulae as a method for examining the race between Achilles and the turtle, between modernity and itself, we do nothing but adapt to the latest technology in the field: actually even the Formula 1 races of the day are "viewed" directly in formulae instead of images. Psychoanalysis is, as Jacques Lacan used to say, a symptom of our Age. Consequently it is the perfect means of discovering the crisis of modernity. Because if "nothing but exaggerations are true in psychoanalysis", as Adorno noted in *Minima moralia* and if we simultaneously conceive of psychoanalysis as of a symptom of our Age – a symptom that reveals, as we will see further on, the general hysterization of discourses – then we might understand this Adornian statement thus: psychoanalysis is actually a hyperbole of modernity, an exaggeration, its return over itself: psychoanalysis (Lacanian, here) consequently becomes the modern symptom and its very interpretation, or, in the Hegelian sense, modernity as substance and subject at the same time.

First of all nevertheless let us examine the distribution of roles in this moment of crisis of modernity – the moment in time of the end of the sixties. Let us exercise a bit of pedantry for a start. The four positions within the structure of the discourse, as Lacan presents them, are the following:

$$\frac{\text{l'agent}}{\text{la vérité}} \quad \xrightarrow{\text{impossibilité}} \quad \frac{\text{impuissance}}{\text{l'autre}} \quad \frac{}{\text{la production}}$$

while the four actors changing their roles are:

S_1 = le signifiant maître

S_2 = le savoir

$\$$ = le sujet (du signifiant)

a = le plus-de-jouir

The discourse, presented thus, obviously exceeds its present concept: it is not a mere intersubjective relationship manifested through speech, through words: it actually determines a form of social bond. As such, considering its function, it is not very far removed from Althusser's ideological state apparatuses. It is a necessary structure beyond the limits of speech and words, even if it is based on language. More precisely, discourse, as it is analysed here, is *"un discours sans paroles"*[2]: the important thing is neither the expressed con-

care se exprimă în el sînt importanți, ci pozițiile sociale pe care discursul le stabilește, precum și efectele sale reale, care excedează, în tăcere, simpla enunțare.
Acestea fiind spuse, e cît se poate de firesc ca, pregătind terenul structurilor modernității, prima matemă să aparțină unui discurs vechi de cînd lumea, și totuși veșnic tînăr, adevărat grad zero al discursului: cel al stăpînului.

$$\frac{S_1\ S_2}{\$\ \ a}$$

Discursul stăpînului nu este, așa cum spuneam, o formațiune istorică de moment, nu este doar o variantă de discurs, ci este discursul în genere. E chiar discursul cel mai comun. Principiul discursului stăpînului este univocitatea, adică ipoteza că semnificantul e identic cu sine. Tocmai de aceea, mizînd pe omofonia pe care franceza o permite, Lacan scrie adesea *maître* în grafia *m'être*. Dar dacă univocitatea semnificantului este principala caracteristică a discursului stăpînului, înseamnă că lupta hegeliană de pur prestigiu și riscul morții, pe care stăpînul, chipurile, nu-l ocolește și care îl instituie ca atare sînt toate reziduuri mitice în *Fenomenologia spiritului*. Stăpînul face semn. Gestul prin care el se instituie ca atare este, tocmai, producerea semnificantului *m'être,* așadar prin declararea identității sale cu sine. Ceea ce e un alt fel de a spune că dominanta discursului stăpînului este legea: legea, pe care ar trebui să o înțelegem aici tot într-o apropiere de interpelarea ideologică althusseriană. Astfel, stăpînul nu este doar cel care își declară prezența sa nefracturată, ci și cel care somează la identitate cu sine: aidoma polițistului althusserian, el este cel care strigă „hei, tu de-acolo, identifică-te“ și, în același timp, furnizează documentele pe care este marcată identitatea celui somat. Însă, la fel ca în interpelarea ideologică la Althusser, această somare și, mai ales, *repetarea* sa creează un rest refractar la identificarea ideologică, un rest de juisare extralegală, numit aici obiect *a*. Paradoxul discursului stăpînului, „neputința sa“, este faptul că dă naștere nu cunoașterii, nici stăpînirii de sine *(la maîtrise de soi),* ci, dimpotrivă, acestui exces de juisare, pe care Lacan îl numește, urmînd plusvaloarea marxistă, *le plus-de-jouir*. Structuralmente, explicația acestui rest, obiectul *a,* este că el reprezintă efectul diviziunii subiectului ($) sub incidența lanțului semnificant ($S_1 \rightarrow S_2$). De unde contribuția lacaniană de aprofundare sau actualizare a acestui concept marxist de plusvaloare constă în aceea că el nu mai este doar un fapt al relațiilor de producție, ci este efectul oricărei relații de reprezentare, așadar efectul fatal al intrării în limbaj, al căderii sub incidența semnificantului. Limbajul stăpînului este o cerere, o solicitare, o somare a cărei repetare dă naștere, așadar, acestei dimensiuni extralingvistice numite obiect *a*. Dar între adevărul discursului stăpînului ($, *l'assujettissement du sujet*) și efectul său (obiectul *a*) nu există nicio cale deschisă: cu alte cuvinte, fantasma (adică tocmai posibila legătură dintre $ și *a*) este exclusă din discursul stăpînului. Însă odată cu cenzurarea fantasmei, stăpînul își barează accesul la orice satisfacție: asta în măsura în care fantasma este, în general, scenariul prin care dorința se poate împlini. Ca și în relația clasică, hegeliană, stăpîn-sclav, și în matema lacaniană a discursului stăpînului, cel care juisează este sclavul. Stăpînul, dimpotrivă, fiind privat de acest scenariu al dorinței, de fantasmă, prin definiție nu știe ce vrea: cunoașterea dorințelor sale este, în întregime, în mîinile supusului. Însă, la o privire mai atentă, acest „accident“, această „neputință“ a discursului stăpînului e chiar cea care îi asigură succesul. Mai concret, perenitatea discursului stăpînului este garantată nu de ideologia sa publică, nici de satisfacția pe care i-ar da-o stăpînului poziția sa de putere, ci de această juisare privată pe care o produce în supus și care aparent îi scapă. Ca atare, discursul stăpînului este adevăratul discurs al dorinței.
Abia odată cu deplasările acestui discurs inițial părăsim cadrul anistoric pentru a regăsi niște structuri eminamente moderne. E vorba despre discursul universității și discursul istericului, cunoscute și ca discurs al capitalismului, respectiv discurs al revoluționarului.

$$\frac{S_2\ \ a}{S_1\ \ \$}$$

Principala inovație pe care discursul universității o aduce cu sine este o modificare în poziția cunoașterii. În discursul clasic al stăpînului, cunoașterea era de partea sclavului. Ei bine, sclavul devine proletar atunci cînd cunoașterea trece în posesia noului stăpîn, capitalistul. Nu e vorba că ar deveni ignorant, ci este vorba de o modificare în interiorul cunoașterii: în locul vechiului *savoir-faire,* este învestită cu o importanță capitală *episteme*. Ca atare, cunoașterea aflată în posesia supusului devine, practic, inutilă. În locul acesteia, îi este livrată, impusă din exterior, cunoașterea expertă a noului stăpîn. Rolul principal în această deplasare și modificare a cunoașterii îi revine filosofiei. Exemplară rămîne, astfel, scena din *Menon,* în care filosoful reușește să-l facă pe sclav să-și amintească teorema lui Pitagora aplicînd o știință precisă și ingenioasă a întrebării: astfel ia naștere *episteme,* printr-o interogare și o epurare a cunoașterii înțeleasă ca *savoir-faire*. Sclavul nu mai știe decît în măsura în care îi punem întrebările bune. Exploatarea proletarului începe cu deposedarea lui de cunoaștere. Dacă asta e adevărat, înseamnă că ruptura dintre elite și mase nu este o reapariție pe scena istoriei a unui fenomen antic, specific unei societăți puternic stratificate, ci este un fenomen pur modern: din acest punct de vedere, modernitatea ar putea fi definită prin acest paradox care face ca ignoranța implacabilă a maselor să fie, pe de o parte, acuzată de către elite și invocată drept explicație a rupturii sociale, în timp ce, pe de altă parte, se face tot posibilul ca, prin mass-media și cultura de consum, masele să fie continuu infantilizate și menținute astfel într-o postură de minorat intelectual.
În mod simultan cu deplasarea cunoașterii din poziția celuilalt în poziția agentului, are loc o altă deplasare capitală: plusvaloarea sau obiectul *a* nu mai reprezintă efecte colaterale ale discursului, ci sînt interogate, incluse ca atare în discurs. De la un anumit punct istoric încoace, restul de juisare – inițial exterior ideologiei – începe să fie numărat, contabilizat, totalizat. Juisarea se adaugă fără probleme capitalului, odată ce ambele au fost transformate în „valori“. În fond, includerea acestui exces în discurs poate fi explicația misterioasei probleme marxiste a acumulării primitive a capitalului: cum a apărut primul capitalist? Prin *Aufhebung*. Primul capitalist e întotdeauna urmașul lui însuși, cel care integrează în structurile de producție – și de semnificare – excesul pe care acestea îl generează. În această sintagmă – „urmașul lui însuși“ – stă întreaga complexitate a modernității ca tradiție a ruperii de tradiție. Căci, așa cum observa Giorgio Agamben[3], emanciparea de tradiție nu înseamnă ștergerea trecutului, ci, dimpotrivă, acumularea acestuia ca valoare. În acest sens, puternica solidaritate dintre discursul capitalismului și discursul universității, postulată de matema lui Lacan, poate fi înțeleasă astfel: suprimarea tradiției vii și conservarea trecutului ca trecut, sublimarea și opacizarea trecutului în valoare și acumularea sa culturală operate de discursul universității răspund fidel suprimării și conservării muncii vii ca muncă moartă, așadar integrării și acumulării plusvalorii operate de discursul capitalist. Ducînd mai departe această similitudine, remarcăm o nebănuită soli-

tent nor the one that expresses it, but the social positions established by the discourse, also its real effects that silently exceed mere enunciation.
All these being said, it is only natural that the first fomulae, preparing the grounds for the structures of modernity, belongs to an eternally young, yet ancient discourse, a true ground zero of all discourses: that of the master.

$$\frac{S_1\ S_2}{\$\ \ a}$$

As we were saying, the master discourse is not a momentary historical formation, it is not just another variant of discourse, but discourse, generally. It actually is the most common type of discourse. The principle of the master discourse is univocality, the hypothesis that the signifier is self-identical. This is why, employing a certain homophonical ortography in French, Lacan often spells *maître* as *m'être.* Neverthlesss if the univocality of the signifier is the main characteristic of the master discourse, then the Hegelian battle of pure prestige and all the lethal risks which the master never avoids and which institute the master as such, are mere mithological remnants in *The Phenomenology of Spirit*. The master signals. The gesture through which it is instituted as itself is the very production of the signifier *m'être,* the declaration of its self-identity. Which is another way to say that the master discourse is dominated by law: law, to be understood here not far from the Althusserian ideological interpelation. Thus, the master is not only that which declares its unfractured presence, but also the one that calls attention upon self-identity: like the Althusserian policemen, he is the one shouting "hey, you, identify yourself" and simultaneously produces the documents that signal the identity of the person shouted at. Nevertheless, just as it happens in Althusser's ideological interpretation, this call upon identification, and especially its *repetition,* creates a refractory remnant to the ideological identification, a remnant of extra-legal play, here termed object *a*. The paradox of the master discourse, "its helplessness", is the fact that it gives birth to something else than cognition, something else than self-cognition *(la maîtrise de soi);* it gives, on the contrary, birth to this excess of play which Lacan terms, following the Marxist plus-value, *le plus-de-jouir*. Structurally, the explanation for the existence of this remnant, object *a,* is that it represents the effect of splitting the subject ($) under the incidence of the signifyier chain ($S_1 \rightarrow S_2$). Where the Lacanian contribution to the consolidation of this Marxists concept of plus-value rests is in the fact that it ceases to be a mere fact concerning production relations: it is actually the effect of any reprezentational relation, thus it is the fatal effect of hardening within language, of falling under the incidence of the signifier. The language of the master is a request, a call, the repetition of which gives birth to this extra-linguistic object named object *a*. Nevertheless there is no open way between the truth of the master discourse ($, *l'assujettissement du sujet*) and its effect (object *a*): in other words, the phantasm (the possible relation between $ and *a*) is excluded from the master discourse. Since the phantasm is censored, the master obstructs his own way to any kind of satisfaction: this is due to the fact that the phantasm is, generally speaking, the scenario through which the wish comes true. Just as in the classical, Hegelian master-slave relation, within the Lacanian formula of the master discourse, the one who enjoys is the slave. The master, being obstructed from this wish scenario, from the phantasm, has no way of knowing what he wants: the knowledge of his wishes is entirely in the hands of the slave. Nevertheless upon a closer look this "accident", this "helplessness" of the master discourse is the safeguard of its success. More precisely the perenity of the master discourse rests neither in its public ideology, nor in the possible satisfaction of the master in a position of power, but in this private *jouissance* of the subject, *jouissance* that apparently escapes the discourse. As such, the master discourse is the true discourse of desire.
Only with the displacements of this initial discourse can we leave the ahistorical frame in order to come across certain essentially modern structures. These are the university discourse and the hysteria discourse, also known as the discourse of capitalism and the revolutionary's discourse.

$$\frac{S_2\ \ a}{S_1\ \ \$}$$

The main innovation the university discourse brings is a modification in the position of cognition. In the classical master discourse cognition is situated on the slave's side. Well, the slave becomes a labourer when cognition passes into the possession of the new master, the capitalist one. What happens is not a sudden ignorance of the oppressed, but a modification within cognition: instead of the old *savoir-faire, episteme* acquires capital importance. As such, cognition possessed by the subject becomes, practicly, useless. Instead, the expert cognition of the new master is imposed from the exterior. Philosophy plays the key role in this deplacement and modification of cognition. There is a scene in *Menon,* that acquires special significance thus: using a precise and very clever method of asking, the philosopher can make the slave remember Pythagoras' theorem: this is how *episteme* comes into being, through interrogation and purification of cognition understood as *savoir-faire*. The slave knows things only if we ask the right questions of him. The exploitation of labourers begins with taking cognition away from them. If this is true, then the gap between elites and masses is not the reapparition of an ancient phenomenon on the stage of history, a phenomenon characteristic of a highly stratified society; it is, on the contrary, a purely modern phenomenon: from this point of view one could define modernity using this paradox through which, on one hand, the elites accuse the inexorable ignorance of masses and point it out as a reason for social disruption, while on the other hand they do everything in their power to infantilize the masses and keep them in a continuous state of intellectual minority, by token of mass-media and consumer culture. Simultaneously with the deplacement of cognition from the position of the other towards the position of the agent, we witness another major deplacement: plus-value or object *a* are no longer collateral effects of discourse, they are rather interrogated and included as such in the discourse. From a certain point in history on, the remnant of *jouissance* – initially outside ideology – is numbered, accounted for, totalized. *Jouissance* is simply added to capital, as soon as both have been transformed into "values". Basically, the inclusion of this excess of discourse might provide an explanation for the mysterious Marxist problem of the primitive accumulation of capital: how did the first capitalist appear? Through *Aufhebung*. The first capitalist is always his own succesor, the one who integrates the generated excess into the structures of production and signification. This syntagm – "his own successor" – contains the entire complexity of modernity as a tradition of a disruption with tradition. Because, as Giorgio Agamben[3] noticed, emancipation from tradition means not an eradication of the past but, on the contrary, it is the accumulation of the past as value. Thus, the strong solidarity between the discourse of capitalism and the university discourse, postulated in Lacan's formula, can be understood like this: the surpression of living tradition and the conservation of the past as past, the sublimation and obscuring of the past as value and its cultural accumulation, operated by the university discourse, faithfully answer

daritate între două curente aparent opuse, specifice epocii noastre: postmodernism, qua *„cultural logic of late capitalism“*, și conservatorism, înțeles ca logică economică – de conservare – a universității tîrzii. Identitatea de esență dintre postmodernism și conservatorism va fi, astfel, aspectul contemporan al identității dintre capitalism și discursul universității: revenirea la marile valori, cerută de către conservatorism, va fi, așadar, doar reversul grav al optimismului jucăuș postmodern. Sau, folosindu-ne de o altă dezvoltare a lui Giorgio Agamben[4] și ca să colorăm expunerea noastră cu niște termeni mai plastici, am putea spune că ceea ce conservatorismul și postmodernismul împărtășesc în fond este o melancolie a tradiției: înțelegînd aici melancolia într-un sens activ, de proces de apropriere ca pierdut a unui obiect altfel inapropriabil. Efectul direct al acestei melancolizări a tradiției este, așa cum spuneam, centrarea discursului pe tema valorii: valoarea fiind chiar trecutul mort și resuscitat artificial, opacizat și ca atare apropriabil, acumulabil.

Revenind la matema discursului universității, cîștigul pe care îl comportă în comparație cu discursul stăpînului este imens: fantasma, scenariul dorinței, excluse din discursul stăpînului, devin aici posibile. Calea dintre $ și *a* nu mai este barată. Ceea ce devine însă de nesusținut este legătura dintre efectul acestui discurs (subiectul divizat, $) și adevărul său ($S_1$): prin urmare, faptul că atotcunoașterea trece în poziția dominantă, departe de a clarifica, opacizează și mai mult adevărul acestui discurs: anume poziția stăpînului. Sub acoperirea cunoașterii „obiective“, dezideologizate (S_2), dominația devine inatacabilă, pentru că insesizabilă. Stăpînul devine de nereperat, de nenumit. Mai mult decît atît, în ceea ce privește efectul discursului universității (sau al capitalismului), expertocrația, noua tiranie a cunoașterii, nu produce, în mod paradoxal, cunoaștere. Ca și discursul stăpînului, ba chiar mai mult decît acesta, discursul universității îndeamnă la autocunoaștere, la adevărata *maîtrise intérieure*. Din acest punct de vedere, acest discurs nu este atît unul intelectual, cît moral: autocunoașterea înseamnă autocalmare. Însă, cum agentul acestui discurs, universitarul, nu dispune de o cunoaștere veritabilă, ci, sub aparența obiectivității și neutralității, vehiculează adevărul stăpînului, el nu produce cunoaștere în interlocutorul său. Cunoașterea nu se transmite aici, căci e dobîndită altundeva, își are resortul în altă parte, iar ceea ce celălalt resimte, efectul produs în el este doar diviziunea sa internă, absența sa la sine: „viața e în altă parte“.

$$\frac{\$ \quad S_1}{a \quad S_2}$$

Tocmai în numele acestei diviziuni se pronunță discursul istericului (revoluționarului). Poziția din care pornește acest discurs este cea a simptomului. Iar de pe această poziție, istericul chestionează legea, în discursul stăpînului, ca simptom – aceasta este, în fond, practica marxistă curentă. Cu alte cuvinte, impulsul isteric este dat de rezistența la interpelarea (ideologică) propusă de stăpîn. Istericul e cel care, în numele diviziunii sale și al simptomului său, întreabă: „De ce spui că sînt ceea ce spui că sînt?“. Adevărul său este, așadar, excesul, restul interpelării: obiectul *a*. În măsura în care se adresează stăpînului pornind de la adevărul acestui exces de juisare extraideologică, solicitarea sa este profund contradictorie: pe de o parte, el rezistă, prin simptomul său, discursului stăpînului; pe de altă parte, el se adresează stăpînului *ca* stăpîn, așadar cu intenția de a fi scutit, eliberat de acest rest. Pe scurt, ceea ce revoluționarul îi cere stăpînului este să se manifeste cu adevărat ca un stăpîn, să dezvelească politicul din ambalajul administrativ. Nu e, atunci, deloc întîmplător că discursul istericului apare simultan cu cel al universității,

the surpression and conservation of live labour as dead labour, consequently the integration and accumulation of plus-value operated by the capitalist discourse. Carrying this comparison further, we notice an unsuspected solidarity between two apparently opposed trends characteristic of our Age: postmodernism, qua *"cultural logic of late capitalism"* and conservatism, understood as the *economical logic* – of conservation – *of late university*. The essential identity between postmodernism and conservatism will thus appear to be the contemporary aspect of identity between capitalism and the university discourse: the revival of great values requested by conservatism will thus be nothing else but the reverse of playful postmodern optimism. Or, using another argument developed by Giorgio Agamben[4] in order to enliven our train of thought with a few plastical terms, we could say that conservatism and postmodernism basically share a melancholy for tradition: an actively conceived melancholy, a process of approaching as lost an object otherwise impossible to approach. The direct effect of this melancholy approach to tradition is, as I have said, the focus of discourse upon the topic of value: value here actually being a dead and artificially resurrected past, obscured, consequently approachable and open to accumulation.

Turning back to the formula of the university discourse, its gains over the master discourse are huge: phantasm as the scenario of desire, excluded from the master discourse, become possible here. There is no obstruction between $ and *a*. Nevertheless the relationship between the effect of this discourse (the divided subject, $) and its truth ($S_1$) becomes unsustainable: consequently, the fact that total cognition passes into dominant position, far from clarifying it, it obscures the truth of this discourse: namely the position of the master. Under the cover of "objective" de-ideologised cognition (S_2), domination becomes intangible because it cannot be sensed. The master is nowhere to be found, to de denominated. Moreover, in what pertains to the effect of the university discourse (or of capitalism), expertocracy, the new tyranny of cognition, paradoxically does not produce cognition. To an even greater degree than in the case of the master discourse, the university discourse requires self-cognition, the true *maîtrise intérieure*. From this point of view, this discourse is not so much an intellectual, rather a moral one: self-cognition means self-temper. Nevertheless, as the universitarian, the agent of this discourse possesses no genuine cognition since, under the appearance of objectivity and neutrality, he vehiculates the master's truth, this agent will not produce cognition in its interlocutor. Cognition is not transmitted here because it is acquired in a different place, it dwells in a different sphere and whatever the other feels, the effect he experiences is nothing but his internal division, his self-absence: *"la vie est ailleurs"*.

$$\frac{\$ \quad S_1}{a \quad S_2}$$

In the name of this splitting of the subject, the (revolutionary's) hysterical discourse is pronounced. The starting position for this discourse is that of the symptom. Taking this position, the hysterical agent questions the law as a symptom in the master discourse – basically this is the present Marxist practical behaviour. In other words, the hysteric impulse originates in the resistance to the (ideological) interpelation imposed by the master. The hysteric person is the one who, in the name of his own splitting and of his symptom, asks: "Why are you saying I am what you say I am?" His truth is consequently the excess, the rest of the interpelation: object *a*. To the extent it addresses the master setting out from the true excess of extra-ideological *jouissance,* his request is a deeply contradictory one: on one hand he resists, by means of his symptom, the master discourse; on the other hand he addresses the master *as*

adică în momentul în care stăpînul abandonează poziția sa de putere tradițională, fățișă, pentru a se ascunde în spatele unei postideologii și al unei exploatări tolerabile, pentru că realizată prin intermediul cunoașterii obiective. „Aspirația revoluționară“, afirma Lacan în cadrul faimosului dialog purtat cu studenții contestatari, la Vincennes, în decembrie 1969, „nu are decît o direcție posibilă, cea prin care sfîrșește, mereu, în discursul stăpînului. Acel ceva la care aspirați, ca revoluționari, este un stăpîn. Îl veți avea.“[5] Și, imediat mai sus, această profeție este verificată prin referirea la situația existentă, la vremea aceea, în URSS: uniunea muncitorilor cu țăranii a sfîrșit tocmai într-o formă de organizare structurată de discursul Universității[6] – ceea ce e un alt fel de a formula teza (vehiculată ulterior) conform căreia comunismul n-ar fi fost decît un capitalism de stat. Dar dacă discursul isteric-revoluționar nu produce o răsturnare efectivă a organizării politice, ceea ce produce, în schimb, este cunoaștere. Agentul, adresîndu-se – plin de ceea ce Lacan avea să numească, ceva mai tîrziu, *hainamoration* – celuilalt ca ideal, cere să afle adevărul despre simptomul său. Dorința de cunoaștere este, astfel, o formațiune strict isterică. Cunoașterea e cea care ocupă aici poziția pe care juisarea o avea în discursul stăpînului: cea de efect al discursului. Intrarea subiectului în poziția agentului, apariția discursului isterico-revoluționar este, în fond, identică istoric cu nașterea științei. Tocmai prin asta discursul istericului pune în lumina cunoașterii relația ascunsă pe care discursul stăpînului o avea cu excesul de juisare. Din acest motiv, discursul istericului și discursul universității constituie fenomene complementare, trecînd mereu unul în celălalt, specifice organizării capitaliste.

Dar dacă natura acestei organizări constă în aceea că orice încercare de a ieși din cadrele ei o întărește mai mult și, în sens invers, că orice accentuare a dominației coincide cu o aparentă ușurare a ei, neputîndu-se menține decît sub aparența diluată, *soft,* a administrării experților, care poate fi alternativa? Ar putea oare discursul analistului – cea de-a patra matemă discursivă avansată de Jacques Lacan – să ofere calea de ieșire din acest cerc vicios? După toate aparențele, poziția lacaniană în această problemă e departe de a fi tranșantă: pe de o parte, discursul analistului pare să nu poată constitui o formă de raport social în afara situației privilegiate reprezentate de cura de pe divan: fiind o relație intimă, personală, cu totul excepțională, ea nu poate depăși limitele trasate de cabinetul analistului; pe de altă parte, Lacan însuși și, cu siguranță, urmașii săi par să spere uneori, poate împotriva lor, într-un potențial revoluționar pe care l-ar aduce cu sine această a patra structură de discurs. Despre ce este vorba?

$$\frac{a \quad \$}{S_2 \quad S_1}$$

Poziția pe care agentul trebuie să o ocupe aici este de la bun început aceea de rest, deșeu, dar și exces al juisării celuilalt: pe scurt, obiectul său *a*. Din acest motiv, primul pas în instaurarea acestei relații este isterizarea discursului. Apariția istorică a psihanalizei, afirmă Lacan, înseamnă isterizarea discursului. Deosebirea dintre cele două discursuri, al analistului și al istericului, este însă multiplă: mai întîi, ea ține de statutul cunoașterii. Dacă nevoia de cunoaștere postulată în discursul universitar își avea efectul, de fapt, abia în discursul istericului, de o manieră parțială, căci exterioară simptomului (între S_2 și *a* legătura fiind imposibilă), în cadrul relației analitice cunoașterea ocupă poziția adevărului. Caracteristica acestei cunoașteri inconștiente este faptul că ea nu lipsește, nu trebuie căutată: e doar o cunoaștere fără conștiință de sine. Tocmai această opacitate a ei față de conștiință e cea care

master, with the intention of being spared this remnant and being liberated from it. In brief, the revolutionary expects the master to act like a real master and to free politics of its administrative gown.

Consequently it is by no mere chance that the hysteria discourse appears simultaneously with that of university, namely in the moment when the master abandond his position of traditional, overt power in order to hide behind a post-ideological and a tolarable exploitation realized by means of objective cognition. "The revolutionary aspiration", Lacan stated in his famous dialogue with the protesting students at Vincennes, in December 1969, "has only one possible direction, the one in which it always ends in the master discourse. That something you aspire at as revolutionaries, is a master. You will have him."[5] And the profecy is verified through reference to the situation in the USSR at that moment: the union between workers and farmers has ended in an organisational form structured by the university discourse[6] – which is just another way to formulate the (later vehiculated) thesis that communism was actually a form of state capitalism. Nevertheless when the hysterical-revolutionary discourse does not lead to an effective change in political organization, it certainly produces cognition. The agent – full of what Lacan later was to term *hainamoration* – addressing the other as ideal, requests the truth about its symptom. Desire for knowledge is thus a strictly hysterical formation. Cognition takes the position *jouissance* used to occupy in the master discourse: it becomes the effect of the discourse. The moment the subject enters the agent's position, the moment the hyserical-revolutionary discourse appears, is historicly speaking identical with the birth of science. This is how the hysterical discourse sheds the light of cognition upon the hidden relation between the master discourse and the excess of *jouissance*. This is why the hysterical discourse and the university discourse are complementary phenomena, they always interchange – this is characteristic of capitalist organisation. Nevertheless if the true nature of the capitalist organisation resides in the fact that any attempt at exceeding its own limits will only enhance it more, and, in opposite sense, any emphasis on domination coincides with an apparent relaxation, and thus it can only be maintained under the diluted, soft appearances of expert administration, then what is the alternative? Can the analyst discourse – the fourth formula advanced by Jacques Lacan – offer a way out of this situation? Judging by the appearances, the Lacanian position in this matter is far from being clear: on one hand, the analyst discourse appears to be unable to establish a social relation outside the privileged situation represented by the isolated session: being an intimate, personal and entirelly exceptional relationship, it can never exceed the limits established by the analyst's room; on the other hand Lacan himself and his followers as well seem to be hoping from time to time, perhaps in spite of their own theory, that this fourth structure of discourse might carry a certain revolutionary potential. Exactly what?

$$\frac{a \quad \$}{S_2 \quad S_1}$$

The position the agent has to occupy here is from the very beginning that of the remnant, that of the excess of the *jouissance* of the other: in brief, its object *a*. This is why the first step in establishing this type of relation is a hysterization of discourse. The historic apparition of psychoanalysis, declares Lacan, actually signals the hysterization of discourse. The difference between the two discourses, that of the analyst and that of the hysteric, is nevertheless

o face să lucreze, să fie activă cu atît mai mult cu cît operează în mod silențios și nevăzut. Prin urmare, dacă sloganul discursului universității și al istericului era socraticul: „știu că nu știu“ (rostit, desigur, în tonuri diferite: aici ca o somare la „cunoaște-te pe tine însuți! controlează-te!“, acolo ca un strigăt disperat: „cine sînt eu?“), acela al relației analitice va fi „nu știu că știu“. Rolul cadrului oferit de situația analitică este chiar cel de a permite, prin recurgerea la libera asociație, revărsarea lanțului pur de semnificanți „fără semnificație“, așadar exprimarea acestei cunoașteri ce nu se cunoaște pe sine. Efectul acestui discurs va fi producerea lui S_1, a semnificantului paternal, adică realizarea identificării imaginare cu tatăl simbolic. Spre deosebire de discursul universitar, cel analitic nu vizează nicio stăpînire *(maîtrise)* de sine, nicio edificare de sine; iar spre deosebire de discursul istericului, el nu se adresează unui stăpîn: dimpotrivă, scopul său imediat este realizarea unei destituiri subiective. Aceasta este semnificația identificării cu tatăl simbolic: cum tatăl simbolic este tatăl mort, efectul imediat al relației analitice este necesitatea asumării, de către pacient, a doliului.

E foarte ușor de remarcat opoziția directă în care se plasează acest discurs al analistului față de cel al stăpînului. De-aici, probabil, și potențialul său politic pe care mulți l-au bănuit. Cu un ochi la teoria stării de excepție tematizată de Agamben, formulele discursurilor propuse de Lacan s-ar distribui astfel: în măsura în care instituie legea prin excluderea și, mai mult, includerea ca exclusă a juisării exterioare dreptului, discursul stăpînului pare a corespunde schemei suveranității clasice. Transformarea stării de excepție în regulă, prinderea permanentă a vieții nude în mecanismul puterii, precum și mascarea suveranului sub halatul alb al științei, toate specifice modernității, ar corespunde, la fel de bine, discursului universității. Tentativele socialiste de construcție politică alternativă la capitalism și eșecul lor sistematic ar corespunde atunci, așa cum am văzut deja, discursului istericului și tragicului său destin. De unde ar rezulta că acea instaurare a stării de excepție efective, ca exigență revoluționară veșnic imediată, s-ar plia perfect pe discursul analistului. În acest context, întrebarea despre posibilitatea universalizării acestui discurs, despre posibilitatea transformării acestei practici singulare într-un praxis social general capătă importanța sa deplină.

Fără a încerca să răspundem, aici, acestei întrebări – care, poate, ar trebui chiar să rămînă fără răspuns, cel puțin fără unul pur teoretic, adică universitar –, vom ridica o altă problemă: evoluția istorică ulterioară lasă ea realmente neatinse, frumos așezate, distincte, și totuși în tensiune între ele, aceste mateme lacaniene? Nu aduc oare ultimii ani o modificare structurală a acestei hărți conceptuale?

Reînnodînd cu punctul de pornire, ipoteza noastră este următoarea – și, cel puțin în predilecția pentru simetrii, vom fi în continuare lacanieni: postmodernitatea, sau cum se va numi ceea ce trăim noi astăzi, aduce și nu aduce modificări acestei distribuții. Nu aduce, în măsura în care nicio deplasare, nicio mișcare de sfert de cerc nu mai e posibilă: cîmpul de tensiuni și contradicții interne al modernității este saturat prin cele patru formule deja existente. Dar, așa cum am văzut la început, contradicțiile interne, tensiunile, amînarea și înspațierea sînt distracții specific moderne. Ca atare, postmodernității nu-i stau în fire. Prin urmare, aportul structural al ultimilor ani constă în cu totul altceva: anume aruncarea în indistincție a celor patru formule.

Mai exact, și de dragul simetriei, ele se vor repartiza două cîte două, regăsind astfel cele două variante de ieșire din modernitate tematizate la început. Ca să bifăm și la capitolul corectitudine politică, vom împărți aceste noi identități în mod echitabil, chiar dacă forțăm astfel distribuirea lor structurală efectivă: una postcomunismului est-european, cealaltă postcapitalismului (?! simetria...) occidental.

Să-ncepem cu cea de-a doua: structura discursivă care ordonează spațiul social occidental actual este identitatea dintre discursul universității și cel al istericului, pe scurt: $S_2 = \$$. Desigur, așa cum am și notat, cele două forme discursive au reprezentat dintotdeauna fața și reversul aceluiași fenomen: capitalismul. Evoluția istorică – dar și conceptual-teoretică – a Occidentului a fost purtată de o perpetuă isterizare a discursului universității, printr-o perpetuă integrare pozitivă în sistem a opozițiilor revoluționare. Rolul principal în această evoluție a istoriei transcendentale – adică a condițiilor de posibilitate ale istoriei – l-a avut, de ce să nu recunoaștem, tot filosofia: deși, cu o mînă, universaliza și eficientiza discursul stăpînului, cu cealaltă ea sponsoriza isterizarea universalului. Lacan însuși ezită mereu între plasarea filosofiei în discursul universității sau în cel al istericului. Probabil că locul său firesc e chiar nelocul pasajului dintre cele două. Oricum ar fi, situația actuală răstoarnă oarecum acest principiu de continuitate în ruptură: asistăm astăzi nu atît la isterizarea discursului universitar, cît mai ales la universalizarea/universitarizarea discursului isteric. Am putea ilustra situația în felul următor: dacă în anii șaizeci universitarul își vedea discursul bruiat, incomodat, dacă nu chiar blocat de studenții insurgenți (iar cazurile boicotării cursurilor lui Lacan sau Adorno sînt doar cele mai scandaloase, pentru că mai nedrepte), în anii noștri cel care ține un discurs revoluționar, pătimaș sau structural-impersonal, este chiar universitarul, spre apatia apolitică generală a masei de studenți. Exprimat în termeni de istorie a filosofiei, acest proces este echivalent acelei preluări paradoxale, în cheie postmodernistă, a poststructuralismului francez. În termeni psihanalitici, acest proces de preluare universitară a isteriei revoluționare reprezintă transformarea ei în nevroză obsesională: în fond, așa cum se știe, în psihanaliza freudiană isteria și nevroza obsesională nu sînt simetric opuse, ci aceasta din urmă este o alterare, o variantă de isterie. Cu riscul îngreunării expunerii cu încă o divagație psihanalitică, să spunem că deosebirea dintre isterie și nevroză obsesională pe care mizăm aici este opoziția dintre a spune adevărul minținд și a minți spunînd adevărul. În măsura în care istericul se adresează stăpînului cerîndu-i să-l elibereze de simptom, visînd, așadar, dacă nu la o *maîtrise de soi,* cel puțin la o cunoaștere a propriilor limite, el minte, adică își eludează simptomul. Dar tocmai prin contradicția internă pe care solicitarea sa o exprimă, refuzînd stăpînul și cerîndu-i în același timp să își asume statutul de stăpîn, el spune adevărul. Dimpotrivă, obsesionalul își cunoaște diviziunea internă: primul lucru pe care îl va recunoaște întrebat fiind va fi realitatea nevrozei sale. Cu toate acestea, spunînd adevărul, el minte, întrucît afirmațiile, confesiunile sale aparent atît de zbuciumate nu afectează deloc poziția din care vorbește: aici simptomul devine pur teoretic, iar teoria o altă metodă, mai rafinată decît cea isterică, de a juisa de propriul simptom. Cunoașterea S_2 devine identică simptomului $. În acest sens, postmodernismul occidental trece de la isterizarea universalului/universitarului la universalizarea/universitarizarea isteriei: în măsura în care revoluția e permanentă și pretutindeni, integrată în sistem, ea devine condiția perfectă pentru ca nimic esențial să nu se schimbe, nimic să nu afecteze poziția din care ea este declanșată. Transformarea accelerată devine garanția imobilității structurii.

Or, această identitate postmodernă dintre discursul universității și discursul istericului are, printre consecințe, și pe aceasta, cît se poate de interesaturated with the already existing four formulae. Nevertheless, as we have seen it in the beginning, internal contradictions, tensions, delay and enspacement are characteristically modern games. They are as such not characteristic of postmodernity. Consequently the structural event of the last few years consists in something else: the four formulae have been thrown in indistinction.

More precisely, for the sake of symmetry, they will be distributed on a two by two basis, echoing thus the two variants of exiting modernity we have tackled in the beginning. And in order not to neglect the necessity of a politically correct attitude, we will share these new identities with the greatest equity possible, even if thus we will force their actual structural distribution: one goes to East-European postcommunism, the other goes to Western post-capitalism (?! symmetry...).

Let us begin with the second one: the discursive structure ordering the present social sphere of the West is that of an identity between the discourses of university and hysteria, in brief: $S_2 = \$$. Obviously, as we have already mentioned, these two discursive forms have always represented the face and reverse of the same phenomenon: capitalism. The historical – but also conceptual-theoretical – evolution of the West was operated by a perennial hysterization of the university discourse, through a perennial integration of revolutionary opposition into the system. Philosophy, we should admit it, played the key role in this evolution of transcendental history – of the possibility conditions of history: she was with one hand universalizing and activating the master discourse, while with the other she used to sponsor the hysterization of the universal. Lacan himself always hesitates whether to place philosophy within the university discourse or within that of hysteria. Probably the most natural place is the placelessness of the passage between the two.

Whichever way it is, the present situation slightly turns this principle of continuity in discontinuity upside down: today we do not witness the hysterization of the university discourse as much as the universalization/academisation of the hysteria discourse. We could illustrate the situation thus: whereas during the sixties the discourse of academics was disturbed, perplexed, sometimes even obstructed by students (and the events of students boycotting the lectures delivered by Lacan or Adorno are only the most outrageous because unfair ones), today the one who delivers a revolutionary, passionate or structural-impersonal discourse is the academic himself, triggering a general apolitical apathy in the mass of students. In historical terms of philosophy, this process equals that paradoxical postmodernist overtake of French poststructuralism. In psychoanalytical terms, this process of academic overtake of revolutionary hysteria represents its transformation in compulsive neurosis: as we all know, in Freudian psychoanalysis hysteria and compulsive neurosis are not symmetrically opposed: the latter is an alteration, a variant of hysteria.

With the risk of another psychoanalytical stray, let us say that the difference between hysteria and compulsive neurosis we target here is the opposition between saying the truth while lying and lying while saying the truth. To the extent to which the hysterical one is lying, or eluding his symptom when he addresses the master asking liberation from under the symptom, dreaming – if not about a certain *maîtrise de soi,* then at least about a cognition of his own limits. Nevertheless through the inner contradiction inherent in this request, refusing and at the same time asking the master to assume his status as master, the solicitor expresses the truth. On the contrary, the compulsive

quite varied and it pertains first of all to the status of cognition. If the need for cognition postulated by the university discourse has only reached an effect in the hysteria discourse, and even so only in a partial manner because it eludes the symptom (it is impossible to establish a connection between S_2 and *a*), within the analytical relation cognition occupies the position of truth.

The characteristic of this unconscious cognition is that it is not missing and therefore it is not sought: it merely is a cognition bereft of self-consciousness. It is this obscure relation with consciousness that makes it work, that renders it more active when it operates in silence and unseen. Consequently while the slogan of the hysteria discourse and university was the Socratic: "I know that I don't know" (obviously uttered in different tones: now as a call to "Know thyself! Control yourself!" then as a desperate question of "Who am I?"), the slogan of the analytical relation will be "I don't know that I know!" The framework of the analytical situation is meant to allow, through a use of free association, the overflow of the pure chain of signifiers "without significance" and to allow the expression of this cognition ignorant of itself. The effect of this discourse is to produce S_1, the paternal signifier, to realize the imaginary identification with the symbolical father. Unlike the university discourse, the analytical one targets neither self-mastery *(maîtrise),* nor self-edification;

and contrary to the hysterical discourse, it addresses no master: on the contrary, its aim is to produce a subjective dismissal. This is the significance of identification with the symbolic father: as the symbolic father is the dead father, the immediate effect of the analytical relation is the necessity for the patient to undertake mourning.

It is quite easy to discover the direct opposition of the analyst discourse to the master. This is probably the political potential so many have suspected to be inherent in it. With one eye fixed on the theory of exceptional states expressed by Agamben, Lacan's discourse formulae could be distributed thus: to the extent it institutes law through the exclusion, and through the inclusion as excluded of *jouissance* outside the law, the master discourse correspond to the pattern of classical sovereignty. The transformation of exception into rule, the constant entrapment of bear life within the mechanism of power and the disguise of the sovereign under the white robe of science, specific characteristics of modernity, all correspond to the university discourse. The socialist attempts at political constructions as alternatives to capitalism and their systematic failures correspond here, as we have seen, to the hysterical discourse and to its tragic destiny. Consequently that establishment of the effective state of exception as eternally urgent revolutionary expectations would perfectly coincide with the analyst discourse. Within this context the question of the possible universalisation of this discourse, of the possible transformation of this singular practice into a general social praxis acquires major importance.

Avoiding any further attempt at answering – here and now – this question that should perhaps remain unanswered, at least on the theoretical, that is, universitary side – we will mention another issue: does historical evolution leave these Lacanian formulae untouched, neatly placed, distinct and still in tension? I wonder whether the last few years have not brought about a certain structural change in this conceptual map.

Renewed with its own starting point, our hypothesis is the following – and, at least in terms of an inclination for symmetry, we are still going to be Lacanian: postmodernity, or whatever the name of this age we live will sound like, brings and it doesn't bring modifications of this distribution. It doesn't, to the extent to which no deplacement and no movement on the quarter arch is possible any longer: modernity's field of internal tensions and contradictions is

santă pentru intelectual: interșanjabilitatea pozițiilor de stînga cu cele conservatoare. În măsura în care vechile teorii revoluționare au fost supuse acestui proces de universitarizare, intelectualul de stînga se trezește rostind un discurs esențialmente conservator, adică unul în care vechii termeni politici sînt înlocuiți cu termeni culturali: recunoaștere, dreptul la narativizare, diferență etc. Firește, această culturalizare a discursului stîngii este rezultatul pregnanței tot mai mari a discursului universitar: cum stăpînul devine tot mai invizibil și deci mai eficient sub aparența acestui discurs universitar, săgețile trimise de intelectualul de stînga nimeresc, în cel mai bun caz, vorba bancului, cîte un neamț rătăcit dormind pe-o piatră. Indistincția dintre conservator și stîngist rezultă astfel, fără doar și poate, din abandonarea pripită de către ambii a sferei economice: nu-i de mirare că atunci cînd cei doi se îmbrățișează, aici progresistul cu conservatorul, cel care cîștigă este contabilul neoliberal. Însă și de partea cealaltă paradoxul se repetă: nu e doar faptul că, așa cum se știe, extrema dreaptă actuală împrumută vechea retorică stîngistă; mai mult decît atît, așa cum observa și Žižek, se întîmplă că cei mai mari reformiști se dovedesc a fi conservatorii. La limită, ambele tabere ar subscrie sloganului-hibrid progresisto-conservator: „tot înainte, că înainte era mai bine".[7]

În ce privește blocul postcomunist, chiar dacă regăsim, desigur, și aici identitatea dintre discursul isericului și discursul universității, cu adevărat pregnantă devine identitatea dintre discursul stăpînului și discursul analistului. Poate că tocmai aici aflăm și răspunsul – nedorit – la întrebarea asupra posibilității de a generaliza practica discursului analitic: Estul postcomunist este tocmai această preluare a discursului analitic de către discursul stăpînului. Al stăpînului, desigur, și nu al universității, pentru că acest din urmă moment – reprezentant al capitalismului occidental – lipsește aici cu desăvîrșire, motiv pentru care trece mereu drept sublim. Estul postcomunist prezintă astfel o alăturare neașteptată de tradiție premodernă și tehnologie postmodernă, săltînd peste momentul modernității înseși. În fond, chiar absența acestui moment modern e cea care garantează coexistența pașnică, detensionată a mallului gigantic cu cîmpul plin de cîini și gunoaie din apropiere: postmodernismul s-a născut la București, fără niciun dubiu.

A echivala discursul analistului cu discursul stăpînului înseamnă, *în primul rînd,* a răsturna, oarecum, sau, mai exact, a face reversibilă, circulară direcția pe care o urma acesta din urmă: nu se mai trece de la agentul S_1 la efectul *a,* ci invers. Ceea ce înseamnă că, simultan cu producția de juisare privată pe care se sprijină orice ideologie, realitatea estică propune procesul de sens opus: juisarea ca agent al discursului *(a)* produce semnificantul dominației pure (S_1). Aceasta este adevărata inovație politică pe care Estul european o propune lumii: *a* S_1. Plasarea obiectului *a* în poziția agentului semnifică, aici, nu doar dezideologizarea politicului, așa cum era prezentă în discursul universității, ci și saturarea sa imediată cu juisare: adică o politică realizată în termeni numai de popularitate, de reprezentare imediată a poporului, fentînd medierea alienantă, dar necesară, a simbolicului. Nu ne identificăm cu platforma celor care ne conduc, dar ne identificăm direct cu moravurile și șuvițele lor. *În al doilea rînd,* paradoxal, tocmai această poziționare a obiectului *a* în postura stăpînului produce, ca efect, semnul pur al autorității. Cu alte cuvinte, tocmai acolo unde politica pare să fie reprezentarea directă, nemediată a dorințelor private, ea își scoate la iveală natura de dominație totală, pentru că nealienantă. Cum așa? Pur și simplu, e starea de excepție à la Balcani: dreptul constituit nu printr-un gest de suveranitate, ci printr-un gest de neputință. E suveranul care poate să nu poată, autoritatea care dăinuie sub forma neputinței sale: adică autoritatea pură, fără semnificație. Conducătorul ca simplă disponibilitate de a semna deciziile luate în altă parte. E pumnul în masă ca dovadă a blocării argumentativ-discursive: violența pură ca expresie a neputinței.

Și-atunci, dacă ar fi să citim întreaga matemă a discursului analistului ca și cum am avea în fața ochilor discursul stăpînului, pentru blocul postcomunist ar rezulta următoarele: obiectul *a* ca *agent:* starea de excepție efectivă, transformată din sarcină revoluționară imediată, așa cum era promovată de Benjamin, în formă curentă de guvernare; în al doilea rînd, subiectul divizat ($) ca *celălalt:* exploatarea imediată, directă a subiectului, în măsura în care nu este atît exploatarea sa în relațiile de producție, cît exploatarea diviziunii sale constitutive în regimul reprezentării, în regimul ineludabil al limbajului: discursul nu se mai adresează cunoașterii celuilalt (ca în discursul stăpînului), ci alienării semnificante pe care chiar discursul însuși, reprezentarea o produce; în al treilea rînd, semnificantul suprem (S_1) ca *efect:* autoreproducerea dominației pure, ca efect al restului de juisare apolitică pe care chiar el retroactiv îl produce sau, altfel spus, ca efect al propriului său efect; repliere pe sine a Capitalului; în fine, pentru intelectuali, o veste bună: S_2, cunoașterea, în poziția *adevărului;* și imediat o veste proastă: absența oricărei legături veritabile între S_2 și S_1, între adevărul și efectul discursului, între cunoașterea adevărului discursului și efectul acestuia. Altfel spus, constituirea cunoașterii într-un discurs paralel, autonom, un fel de casă de vacanță permanentă, un oficiu de turism gratuit. De unde rezultă, printre altele, ineficiența politică a oricărei teorii. Cum s-ar zice: și ce să facem, mă rog, cu atotcunoașterea? Dar, cel puțin, Zenon nu mai are dreptate.

knows his internal division very well: the first thing he recognizes when addressed is the reality of his neurosis. With all these, expressing the truth, he is still lying, because his statements and apparently so painful confessions do not affect the position from which he is talking at all: here the symptom becomes a purely theoretical one, while theory is just another method – much more refined than the hysterical one – to continue one's own symptom. S_2 cognition becomes identical to the symptom $. In this sense Western postmodernism passes from the hysterization of the universal/academic to the universalizing/universitarianising hysteria: to the extent to which revolution is permanent and everywhere, integrated into the system, it becomes the perfect condition under which nothing essential will change and nothing will affect the position from which it is unleashed. Accelerated transformation safeguards the immobility of the structure.

This postmodern identity of the discourses of university and hysteria has the very interesting consequence of an interchangeability of leftist positions with the conservative ones. As the old revolutionary theories were subjected to this process of academisation, the intellectual of the left finds himself delivering an essentially conservative discourse that replaces old political terms with cultural ones: recognition, a right to narrate, difference, etc. This is obviously the result of the growing importance of the university discourse: as the master becomes more and more invisible and efficient under this university discourse, the arrows of the leftist intellectual reach nothing but a few lost soldiers sleeping in the woods. The indistinction between conservatives and leftists originates in the hasty abandon of the economic sphere by both: no wonder that when a progressive leftist faces a conservative, the one who comes winning out of the battle is the neoliberal accountant. Nevertheless the paradox appears on the other side as well: the right extreme adopts the old leftist rhetoric, moreover, as Žižek remarked, the conservatives turn out to be the greatest reformers. Both camps would adopt the progressive-conservative hybrid slogan "Keep forward as you did before."[7]

Concerning the postcommunist block, even if the identity of the hysteria discourse and university discourse reappears here as well, what actually matters here is the identity of the master and analyst discourse. This is the unsought answer for the question regarding the possibility to generalize the practice of the analyst discourse: the postcommunist east is actually the master discours taking the analytic discourse over. Master discourse and not university discourse because this representative of capitalism is completely absent here – this is why it always appears to be sublime. The postcommunist East is a surprising mixture of pre-modern tradition and post-modern technology, skipping modernity itself. The very absence of the modern moment safeguards the peaceful, tensionless coexistence of the giant mall and the surrounding deserted suburb area: postmodernism was undoubtedly born in Bucharest.

To equate the analyst discourse with the master discourse means, *first of all,* to reverse the direction of the latter: agent S_1 no longer leads to effect *a,* but vice versa. Simultaneously with the production of private *jouissance* at the bases of any ideology, eastern reality recommends the opposite process as well: the *jouissance* as agent of the discourse *(a)* produces the signifier of pure domination (S_1). This is the true political innovation coming from Eastern Europe: *a* S_1. Placing object *a* in the position of the agent signifies not only a ridding of ideologies of the political sphere, as this was present in the university discourse, but also its immediate saturation with *jouissance:* a kind of politics produced exclusively in terms of popularity, avoiding the alienated but necessary mediation of the symbolic factor. We do not identify with the platform of our leaders nevertheless we do directly identify with their morals and fashion. *Secondly,* in a paradoxical way, this positioning of object *a* in the position of the master leads to the pure sign of authority. Where politics seem to be the direct, unmediated representation of private desires, it actually reveals its nature of total, because inalienated domination. How come? It is simply the state of exception à la Balkans: the law constituted not through a gesture of sovereignty but through a gesture of helplessness. It is the sovereign who can afford to be helpless, the authority flourishing in the form of its own helplessness: pure authority with no significance at all. The leader as a simple entity signing decisions made elsewhere. It is the fist on the table as a proof of an argumentative-discursive block: pure violence as the expression of helplessness.



Finally, if we were to decipher the entire formula of the analyst discourse as if we were reading that of the master discourse, the results for the postcommunist bloc would be the following: object *a* as *agent:* the effective state of exception, transformed from urgent revolutionary task, as promoted by Benjamin, in present form of government; the divided subject ($) as the *other:* direct and immediate exploitation of the subject, not so much in terms of production as the exploitation of its constitutive division within the system of representation, within the unavoidable system of language: the discourse is not destined to discover the other (as in the master discourse), but to the signifying alienation produced by the discourse, the representation itself; thirdly the supreme signifier (S_1) as *effect:* the self-reproduction of pure domination, as an outcome of the remnant of apolitical play it actually retroactively produces or, in other words, as an effect of its own effect; a return of Capital over itself; and, at last, some good news for intellectuals: S_2, cognition, in the position of *truth;* and immediately a piece of bad news: the absence of any actual relation between S_2 and S_1, between the truth and the effect of the discourse, between the knowledge of the truth of the discourse and its effect. This actually appears to be the establishment of cognition in a parallel, autonomous discourse, kind of a permanent holiday house, a free tourist bureau.

This, among other things, leads to the political ineffectiveness of theories. As the saying goes: well, what should we do with the absolute knowledge? Well, at least Zenon is no longer right.

Translated by Noémi László

Note:

1. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse,* A.F.I., p. 176.
2. *Ibid,* p. 11.
3. Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto,* Macerata, Quodlibet, 1994, pp. 157–174.
4. Giorgio Agamben, *Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale,* Paris, Editions Payot & Rivages, 1994, pp. 21–64.
5. Lacan, p. 239.
6. *Ibid,* p. 237.
7. Confruntat cu aceeași indistincție între conservator și stîngist, Fredric Jameson reușea să salveze, în studiul său asupra lui Adorno, un principiu de diferențiere, astfel: diagnosticele superstructurale, culturale sînt de dreapta, cele infrastructurale sînt de stînga; cf. *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic,* London–New York, Verso, 2000, p. 257.

Notes:

1. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse,* A.F.I., p. 176.
2. Ibid, p. 11.
3. Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto,* Macerata, Quodlibet, 1994, pp. 157–174.
4. Giorgio Agamben, *Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale,* Paris, Editions Payot & Rivages, 1994, pp. 21–64.
5. Lacan, p. 239.
6. Ibid, p. 237.
7. Meeting the same indistinction between leftist and conservative, Fredric Jameson could save, in his essay on Adorno, a principle of differentiation, thus: super-structural, cultural diagnoses are rightists, while the infra-structural ones are leftists; cf. *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic,* London–New York, Verso, 2000, p. 257.

Eurosinele și europeismul*

Cum discursul național al comunismului capătă un chip nou, cel al antimodernismului postcomunist – cazul României

Marius Babias

1. Observație prealabilă despre antimodernism

În acest articol încerc deschiderea unei explicații a dispozitivului cultural dominant în postcomunism, cel al antimodernismului din Europa de Sud-Est, ca avîndu-și rădăcinile în „discursul național" al comunismului. Mai ales în România, se poate observa cu ușurință cum construcția unei identități postcomuniste de „europeni" face referire la dispozitivul mai profund al „discursului național" și capătă un chip nou în condițiile transformărilor aduse de neoliberalismul dominant la acest moment. Modelul preferat îndeobște de interpretare a comunismului ca drum greșit sau ca fundătură a istoriei este prea limitat. Procesul contemporan de restructurare a societății postcomuniste, precum și a propriului sine ca „european", în condițiile dizolvării trecutului comunist și ale puternicelor sale impregnări culturale, nu se bazează pe o prelucrare critică a istoriei, ci, în mod tendențios, pe prezentarea unei continuități a istoriei naționale, a miturilor, tradițiilor și autoaprecierilor sale culturale; însă această prezentare, amalgamată de către noile elite, reprezintă produsul „discursului național" al comunismului, îmbrăcat în haina liberalismului acum dominant.

Procesul aculturației europene abia dacă poate fi priceput prin intermediul vechilor terminologii monocauzale sau bipolare; descrierea reliefului comun european, care abia începe să iasă la iveală, reușește mai degrabă prin definiții deteritorializate, care accentuează faptul că proiectul critic al unei „euroidentități" trebuie să se bazeze pe eforturi care să anuleze granițele, și nu pe practici de îngrădire. Vechile prezentări și principii de construcție monocauzale, ale naționalității, etniei, religiei și identității – care, paradoxal, se înnoiesc în postcomunism, cu atît mai puternic cu cît se apropie concretizarea Europei –, trebuie depășite, iar reprezentări noi, „pozitive" ale „celuilalt", ale „alterității" și, cu precădere, ale „sinelui" trebuie formulate. Înainte ca acest „sine" – care, în realitate, trebuie mereu gîndit drept „celălalt", după cum a observat Edward Said – să poată fi stabilit cu aproximație, trebuie ca balastul unor reprezentări culturale, inclusiv acela al unor determinări conceptuale ale autoidentificării europene, în parte vechi de secole, să fie aruncat peste bord: prin practici de analiză discursivă – descompunere, transformare, reasamblare. Văzut astfel, articolul de față s-ar vrea perceput ca producător activ al unui proiect de critică a ideologiei nou-apărute, cea care pretinde să reconcilieze capitalismul cu comunismul, și anume ideologia europeismului.

* * *

* Textul prezentat aici face parte dintr-o cercetare aflată în curs, preconizată a se concretiza într-o viitoare carte. În ciuda caracterului său provizoriu, acest fragment ne-a fost oferit cu amabilitate de către autor tocmai datorită încadrării sale tematice în dosarul nostru. *(N. red.)*

MARIUS BABIAS a studiat literatura și științele politice la Freie Universität din Berlin. Este autorul cărților *Herbstnacht* (1990), *Ich war dabei, als…* (2001) și *Ware Subjektivität* (2002) (trad. rom.: *Subiectivitatea-marfă. O povestire teoretică,* Cluj, Idea Design & Print, 2004).

THE EURO-SELF AND THE EUROPEANISM*
How the Communist National Discourse Acquires a New Face, that of the Postcommunist Anti-modernism – The Romanian Case
Marius Babias

1. Preliminary Observation about Anti-modernism

This article tries to explain the cultural mechanism dominant in postcommunism, that of South-East European anti-modernism, as rooted in the "national discourse" of communism; especially in Romania, one can easily notice how the construction of a postcommunist "European" identity refers to the more profound mechanism of the "national discourse" and acquires a new face in the conditions of the neoliberalist changes dominant at the moment. The preferred model, interpreting communism as a wrong way or a dead end is too limited. The contemporary process of restructuring the postcommunist society, as well as the self, as "European", in the conditions offered by the dissolution of the communist past and by its profound cultural impregnations is not based on a critical approach to history, but tends to present a continuity of its national history, myths, traditions and cultural self-appreciations; but this heterogeneous presentation, offered by the new elites, represents the product of the "national discourse" of communism, dressed up as liberalism, which is dominant now.

The process of the European acculturation can hardly be understood by using the old mono-causal or bipolar terminologies; one could rather describe the common European relief by using de-territorialized definitions, which emphasize the fact that the critical project of an "Euro-identity" should be based on the efforts to dissolve the borders, and not on the enclosing practices; the old mono-causal presentations and construction principles, like nationality, ethnicity, religion and identity –, which paradoxically renew themselves in postcommunism all the more as the materialization of Europe is nearer – must be overcome, and some new, "positive" representations of the "other", of the "otherness" and especially of the self must be formulated. Before this "self" – which, in fact, has always to be considered as an "other", as Edward Said noticed – can be approximately established, the ballast of some cultural representations and conceptual determinations regarding the affirmation of the European unity, some of them centuries old, must be thrown overboard: through practices of discursive analyses – decomposing, transformation, reassembly. In this light, this article perceives itself as the active producer of a critical project of the newly formed ideology which claims to reconcile the capitalism with socialism, namely the ideology of Europeanism.

* * *

* The present text is part of an ongoing research, meant to materialize in a future book. Despite of its provisional character, this fragment has been kindly offered to us by the author precisely for its thematic affiliation with our file. *(Editors note)*

MARIUS BABIAS studied literature and political science at the Freie Universität in Berlin. Babias is the author of *Herbstnacht* (1990), *Ich war dabei, als…* (2001) and *Ware Subjektivität* (2002).

Pe unul din firele sale de argumentare, ale cărui concepte operative sînt parțial împrumutate din cîmpuri discursive învecinate (istoria și antropologia politică etc.), prin acest text încerc să produc o înțelegere a ideologiei culturale antimoderniste a elitelor postcomuniste ca dispozitiv de înnoire a comunismului și a discursului său specific național. Subiectul acestui text nu îl reprezintă descrierea confruntării dintre estetica marxist-leninistă, cu primatul ei al materiei asupra spiritului, și concepția avangardistă a modernismului istoric; cu atît mai puțin e vorba de reluarea dezbaterii în jurul postmodernismului de la sfârșitul anilor '80, care a fost purtată sub sloganul reproșului de „antimodernism", aruncat susținătorilor celui dintîi și care i-a oferit lui Fredric Jameson prilejul unei clarificări, și anume aceea că dimensiunea istorică a postmodernității ar trebui înțeleasă, înainte de toate, ca o „rută ocolitoare prin modernitate". Într-adevăr, explicitarea criticii marxist-leniniste la adresa modernismului, așa cum a formulat-o cel care i-a fost victimă o viață întreagă, Michail Lifșic, ar fi o treabă profitabilă. Ea ar putea scoate la lumină faptul că distructiva critică a marxismului asupra lumii burgheze și, concomitent, radicalismul artei de avangardă au încercat să prezerve, într-o anumită măsură, memoria Revoluției din Octombrie și euforia începutului unei noi ere, înainte ca stalinismul să discrediteze complet proiectul marxist, iar postcomunismul să facă din el un obiect de cercetare arheologică. Într-o tot atît de mică măsură e vorba de prelucrarea campaniilor staliniste din anii '40 și '50, împotriva cosmopolitismului, campanii care pot fi, în orice caz, subsumate sloganului antimodernismului.

Așadar, „antimodernismul" nu este înțeles aici ca un concept istoric, în contextul teoriei estetice și al postmodernității, ci în sensul restrîns al unui concept de luptă politică, care își asumă critica la adresa practicilor postcomuniste ale negării, dislocării și întoarcerii istoriei; a continuității caracterului antiburghez și antiavangardă al acestor practici în care se reeditează inventarea subiectului autentic, ca forță de impuls a istoriei naționale și, în cele din urmă, identitismul și europeismul – ideologiile generatoare (în chip constrîngător) ale unui nou sine istoric. Conceptul de antimodernism este folosit în acest articol pentru a desemna toate aceste procese inovatoare postcomuniste.

Din păcate, un al doilea fir argumentativ, care ar descrie istoria Uniunii Europene de la începuturi, ca o construcție culturalo-ideologică a unei „comunități europene de cultură și valori" – o ideologie care a ajutat la instaurarea dominației UE asupra noilor teritorii din estul și sud-estul Europei –, nu poate fi urmărit în acest articol, din motive de spațiu. Prezentarea implicării României în politicile „spațiului extins" *[„Großraum"]* și ale „spațiului economic extins" *[„Großwirtschaftsraum"]* ale naziștilor, precum și a dezvoltării acestei implicări, în postcomunism, sub forma sublimată a politicii supranaționale a UE ar fi însă mai mult decît utilă și instructivă. Exagerînd, o astfel de argumentare ar culmina cu indicarea marii puteri europene care se naște ca un proces de translatare a politicii naziste a spațiului extins – o politică la care statele balcanice, care se prezintă astăzi cu plăcere ca victime ale lui Hitler, și-au adus contribuția lor istorică.

2. Etnogeneza și statul național

Ostracizarea politică și culturală a României după cel de-al Doilea Război Mondial i-a condus pe intelectuali, artiști și scriitori spre un discurs național, care a ajutat la construirea unei continuități daco-romane din Antichitate (România ca popor „latin", a cărui etnogeneză ar consta din amestecul dacilor autohtoni cu coloniștii romani) pînă la comuniști, și în special pînă la Ceaușescu, succe-

An argumentative line with specific concepts, partly borrowed from adjacent discursive fields runs through this text, which attempts to understand the anti-modernist cultural ideology of the postcommunist elites as a mechanism which renews communism and its specific national discourse; the intention of this text is not to offer an account on the confrontation between the Marxist-Leninist esthetics, with its primacy of matter over spirit, and the avant-garde conception of the historical modernism; neither it is about the redevelopment of the late '80 debate over postmodernism, which was led under the "anti-modernist" slogan, giving Fredric Jameson the opportunity of a clarification, namely that the historical dimension of postmodernism should be understood first of all as a "detour through modernity". Indeed, the articulation of the Marxist-Leninist critics of modernism, as formulated by the ever persecuted Michail Lifšic, could turn out to be profitable, but it could reveal that the destructive critic of the Marxism over the world of bourgeoisie as well as over the radicalism of avant-garde art tried to preserve, to a certain extent, the memory of the October Revolution and the euphoria of the beginning of a new era, before Stalinism completely discredited the Marxist project and postcommunism turned it into an object for archeological research. It is as little as possible about an elaboration on the Stalinist campaigns against cosmopolitism from the '40s and '50s, which may altogether be subsumed to the anti-modernist slogan.

Thus, "anti-modernism" is not understood here as an historic concept, within the context of the esthetic theory and postmodernism, but in the narrow sense of the concept of a political struggle, which annexes the critics of the post-communist practices of denial, dislocation and reversal of the history; the continuity of the anti-bourgeoisie and anti-avantgard character, the invention of the authentic subject, as an impulse force of the national history and, lastly, the ideologies generating a new historic self (in a compelling manner) – the identitism and the Europeanism – the concept of anti-modernism is used in this article in order to designate these postcommunist innovating processes. Unfortunately, a second argumentative line, which would describe the history of the European Union history from its beginning, as a cultural-ideological construction of an "European community of culture and values" – an ideology, which helped the instauration of EU over the new East and South-East European territories – cannot be followed in this article, due to reasons of space; to present Romania's involvement in the "Großraum" (the extended space politics) and "Großwirtschaftsraum" (the economical extended space politics) politics of the Nazis and the development of this involvement in postcommunism in the sublimed form of the UE super-national politics would be, however, profitable and instructive. Taking it to the extreme, such an argumentation would culminate in indicating the great European power which is born as a process of translating the Nazi politics of the extended space – a politics at which the Balkan states, which pleasantly present themselves today as Hitler's victims, brought their historic contribution.

2. The Ethnogenesis and the Nation State

Romania's political and cultural ostracism after the Second World War led the intellectuals, artists and writers to a national discourse, which helped building a Dacian-Roman continuity from antiquity (Romania as a "Latin" nation, whose ethnogenesis would consist in the blending between the autochthonous Dacians and the Roman colonists) to the communists and especially to Ceaușescu, the seemingly legitimate successor of the Romanian national history. The cult of personality surrounding Ceaușescu, starting in the '70s, projected the self proclaimed leader of the Romanians in the mythical figure of the mythical Dacian King Decebalus.

sorul aparent legitim al istoriei naționale române. Cultul personalității din jurul lui Ceaușescu, începînd cu anii '70, l-a proiectat pe autoproclamatul conducător al românilor înspre figura mitică a miticului rege dac Decebal.
Un element central în procesul de reconstruire a românilor ca „europeni" privește pretinsa etnogeneză a românilor din ziua de azi, ca originîndu-se în amestecul dacilor cu coloniștii romani, sub împăratul Traian, în anul 106 d.H., pe teritoriul de astăzi al Transilvaniei, Banatului, Olteniei, ca și la sud de Dunăre, pe teritoriul de azi al Serbiei de Est și al Bulgariei de Nord – o afirmație pentru care însă izvoarele și mărturiile antice lipsesc, din care cauză ideea conform căreia românii s-ar trage din romani se aseamănă mai degrabă cu un „mit popular". Limba română aparține indubitabil familiei limbilor romanice, avînd cele mai bine păstrate structuri lingvistice ale latinei, dar are și influențe slave, grecești, albaneze, turcești și maghiare. Pe teritoriul Transilvaniei și al Banatului de astăzi a luat naștere provincia Dacia, pe care romanii au abandonat-o din nou, în anul 271 d.H.; în perioada migrațiilor, teritoriul a fost străbătut de diferite triburi, pînă ce ungurii și-au constituit acolo regatul, în jurul anului 1000. În „teoria continuității daco-romane" se afirmă că, după retragerea romanilor, în țară a rămas un rest de populație de coloniști romani și populație dacică romanizată, pentru ca, în perioada migrațiilor, să se contopească, așa zicînd, în celula primară a națiunii române, apărîndu-se împotriva influențelor slave. Populația română incipientă a fost creștinată în decursul secolelor și în Evul Mediu tîrziu a întreținut culturile dominante din Transilvania, pînă ce invadatorii maghiari au alungat-o. În schimb, o a doua linie a științelor istorice pleacă de la premisa că, după retragerea trupelor romane și a administrației romane, și populația dacică romanizată a fost evacuată peste Dunăre, în Serbia de azi, și, ca urmare, etnogeneza românilor s-ar fi petrecut în Balcanii de Sud-Vest, probabil în apropierea albanezilor, după cum sugerează rădăcinile lingvistice comune ale celor două limbi; teritoriul actual al României, conform acestei a doua ipoteze, nu a fost prin urmare populat pînă la migrarea slavilor și a ungurilor. Pentru ambele teorii se pot aduce argumente și contraargumente. Mai decisiv decît producerea unei dovezi irefutabile pentru una sau cealaltă dintre ipoteze este însă altceva: în timp ce afirmarea unei etnogeneze daco-romane pe teritoriul actual al României ar legitima apartenența culturală la istoria civilizațională a Occidentului și ar dovedi că teritoriile eterogene din punct de vedere etnic ale statului actual au rădăcini în istoria colonizatoare a românilor, cea de-a doua ipoteză pune sub semnul întrebării aflierea civilizațională și teritorială a românilor, ca națiune culturală care se trage din romani, cu o arie de așezare naturală. Prima ipoteză, reprezentată exclusiv de cercetători români, implică tendențial o origine creștin-occidentală; cea de-a doua ipoteză, reprezentată de aproape întreaga cercetare internațională, pornește de la ideea unei etnogeneze influențate de slavi, în Balcanii de Sud-Vest.
Chestiunea litigioasă a etnogenezei românilor nu privește crearea statului național românesc pe teritoriul de astăzi, în ultimii 500 de ani. Cele două principate care au luat naștere în secolul al XIV-lea, Moldova și Muntenia, au ajuns în secolul al XVI-lea sub dominație otomană, dar au putut să-și păstreze pe scară largă autonomia și religia creștină, pînă în secolul al XVIII-lea. Începînd cu secolul al XIX-lea, etnogeneza românilor și implicita punere sub semnul întrebării a apartenenței culturalo-civilizaționale au devenit obiectul unor confruntări violente cu Ungaria. Pretențiile reciproce de posesie asupra Transilvaniei au constituit un motiv de conflicte politice; un altul se găsea la un nivel mult mai adînc și privea cadrul discursiv al construirii identității și al afirmării identității ca o națiune culturală înconjurată și amenințată de popoare slave, cu conștiință misionară creștin-occidentală – un *topos* culturalo-ideologic eficace, care, după cum vom vedea, a fost în continuare dezvoltat, sub Ceaușescu, în discursul național și al politicii de suveranitate față de Moscova și care este și astăzi perpetuat în vederea unei construcții a unei comunități europene de „cultură și valori".
România, asemeni celor mai multe din statele est-europene care s-au aflat sub hegemonie sovietică, trăiește la momentul actual o metamorfoză dificilă și masochistă. Contradicțiile realității socio-politice și ale proceselor de transformare culturală din postcomunism intră în coliziune cu eforturile UE de colonizare atotcuprinzătoare a Estului, conform unor concepte morale și interese de profit occidentale. Ideologia antimodernismului exercită în prezent cea mai puternică influență asupra culturii politice din interior – prin modelarea autoritară a socialului, prin referința puternică la tradiții naționale, prin noua concepție a autorității, prin religia atotprezentă, ca moștenitoare fără fracturi a uzurpării comuniste etc. Antimodernismul postcomunist formează subiectivitatea într-un mod monolitic, în opoziție față de capitalism, unde producția de subiectivitate are loc la un nivel tendențial permisiv.
Scopul capitalismului și al neoliberalismului constă în exploatarea resurselor, ideilor și a subiectivității, precum și în lărgirea piețelor. Pe lîngă exploatarea economică a Estului, e vorba și de hegemonia culturală din noile teritorii, care este impusă cu ajutorul noii agende politice a globalismului. Pe de altă parte, piețele culturale suprasaturate din Vest tînjesc după manifestări culturale în Est. În procesul contemporan de reconstituire a „euroidentității" românești, cultura este transformată treptat într-o marfă, din care artiștii și intelectualii estici, fie că o vor sau nu, fac parte. Ideologia globalismului, în centrul căreia stă făgăduința libertății, nu cunoaște principial nicio diferență teritorială între Vest și Est, Nord și Sud. Desigur, în principal, intenția este libertatea piețelor. Conceptul de libertate al globalismului nu se mai referă la emanciparea politică, ci la producția de distincție culturală și la promisiunea fericită a prelurării plus-valorii. Cu cît mai complexe sînt articolele de consum și direcțiile de gust, cu atît mai mult ia producția de dorințe forma unei mărfi. Un efect al acestui proces, al transformării vîului în marfă, îl reprezintă egalizarea culturii vizuale din lumea întreagă – un alt efect îl reprezintă însă, cumva ca protecție împotriva modernismului occidental și a pretenției sale culturale holiste, resimțită ca uzurpatoare, formarea de regionalisme și de mitologii naționale și populare, a căror cercetare face obiectul acestui articol.
Atîta timp cît legătura cu o analiză fundamentală privind întreaga societate, a „transformării" – un concept care trebuie tratat cu maximă precauție, pentru că implică falsa promisiune a unei „modernizări care să recupereze întîrzierile" și a unei egalizări economice între Est și Vest – lipsește, se dezvoltă și o cultură a privirii critice, doar ezitant și punctual, care, în plus, se află în pericolul permanent de a fi transformată în *lifestyle* și design social; e vorba de problema de bază a ancorării unei astfel de culturi a privirii critice în viața socială a Europei de Sud-Est, precum și de problema carențelor instituționale și a pregătirii profesionale deficitare. Instituțiile și așezămintele culturale existente, universitățile și academiile sînt în cea mai mare parte înzestrate la nivel tradițional, din care cauză aprecierea culturii critice în cadrul societății este, în ansamblu, foarte redusă.
Vechilor elite tehnocrate, care l-au răsturnat pe Ceaușescu și au preluat puterea, le vine relativ ușor să construiască, din punct de vedere cultural, o identitate postcomunistă de „europeni", pentru că pot face apel la un dispozitiv

A central element in the process of rebuilding the Romanians as "Europeans" concerns the alleged ethnogenesis of today Romanians, from the blending of the Dacians with the Roman colonists under the Emperor Trajan, in the year AD 106, on today's territory of Transylvania, Banat, Oltenia, as well as in the south of the Danube, on today's territory of Eastern Serbia and Northern Bulgaria – an affirmation, however, lacking antique sources and testimonies, for which reason the idea according to which the Romanians would come from the Romans looks rather like a "racial myth". The Romanian language belongs indisputably to the family of the Romance languages, having the best preserved linguistic structures of the Latin, but also has Slavic, Greek, Albanian, Turkish and Hungarian influences. On today's territory of Transylvania and Banat, the Dacia province was founded, which the Romans abandoned again in the year AD 271; during the migration period, the territory was crossed by different tribes, until the Hungarians built their kingdom there, around the year 1000. "The theory of the Dacian-Roman continuity" holds that after the Romans' withdrawal, in the country remained a population consisting in Roman colonists and Dacian Romanized population, which during the migration period melted, if we may say so, into the basic cell of the Romanian nation, defending itself against the Slavic influences. The incipient Romanian population has been Christianized during the centuries and during the Middle Ages it maintained the dominant cultures in Transylvania until the Hungarian invaders cast it out. However, another line of the historical sciences takes as a premise the fact that after the Roman troops and administration withdrawal, the Dacian Romanized population was evacuated over the Danube, in today's Serbia and, as a result, the Romanians' ethnogenesis would have taken place in the South-West Balkans, probably in the nearness of the Albanese, as suggested by the common linguistic roots of the two languages; consequently, the actual territory of Romania, according to this second hypothesis, has not been populated until the Slavic and Hungarian migration.
Arguments and counterarguments can be brought in for both theories.
But there is something more decisive than producing an irrefutable proof for one hypothesis or another: while the affirmation of a Dacian-Roman ethnogenesis on today's territory of Romania would legitimate the cultural affiliation to the civilizing history of the West and would prove that the ethnically heterogeneous territories of the actual state are rooted in the colonizing history of the Romans, the second hypothesis questions the civilizing and territorial affiliation of the Romanians, as a cultural nation coming from the Romans, with a natural habitable area. The first hypothesis, represented exclusively by Romanian researchers implies prevalently a Christian-western origin; the second hypothesis, represented by almost the entire international research, starts from the idea of an ethnogenesis influenced by the Slavs, in the South-West Balkans.
The litigious question of the Romanians' ethnogenesis doesn't concern the creation of the Romanian national state on today's territory in the last 500 years. The two principalities created in the 14th century, Moldavia and Wallachia, fell under Ottoman domination in the 16th century, but were allowed to preserve at a large scale the autonomy and the Christian religion up till the 18th century. Starting with the 19th century, the ethnogenesis of the Romanians and the implicit question of the cultural-civilizing affiliation have become the object of some violent confrontations with Hungary. The reciprocal claims of possession over Transylvania have been a reason for politic conflicts; another one was at a much deeper level and concerned the discursive frame of the identity building and identity affirmation, as a cultural nation surrounded and threatened by Slavic peoples, with a Christian-Western missionary consciousness – an efficient cultural-ideological topos which, as we will see, has been further developed in the national discourse as well as in that of the politics of sovereignty towards Moscow under Ceaușescu and which today is perpetrated in terms of constructing an European community of "culture and values".
Romania, like most of the Eastern Europe states under the Soviet hegemony, goes at the moment through a difficult and masochistic metamorphosis. The contradictions of the social-political reality and of the processes of cultural transformation in postcommunism collide with the EU efforts of the all-pervasive colonization of the East, according to some Western moral concepts and profit interests. The ideology of anti-modernism exerts, at the time, the most powerful influence over the politics culture internally – through the authoritarian shaping of the social, through the strong reference to national traditions, through the new conception of authority, through the ever present religion, as the heir, with no fault, of the communist usurpation, etc. The postcommunist anti-modernism forms the subjects monolithically, opposed to capitalism, where the production of subjectivity happens at a preeminently permissive level.
The aim of capitalism and neoliberalism consists in exploiting the resources, the ideas and the subjectivity, as well as in extending the markets. Along with the economical exploitation of the East, it is also about the cultural hegemony in the new territories, which is imposed with the help of the new political agenda of globalism. On the other side, the oversaturated Western markets yearn after cultural manifestations in the East. In the contemporary process of reconstructing the Romanian "Euro-identity", the culture is gradually turning into commodity, of which the Eastern artists and intellectuals, wheatear they like it or not, are part of. The globalist ideology, having the promise of freedom as a central point, makes no territorial difference, in principle, between the West and the East, the North and the South. Of course, the freedom of the markets is principally intended. The globalist concept of freedom doesn't concern the political emancipation, but the production of cultural distinction and the happy promise of taking over value. The more complex the commodity articles and the taste directions get, all the more the production of desires takes the form of a commodity. An effect of this process of turning life into a commodity is represented by the evening of the visual culture in the whole world – another effect is, however, somehow as a protection against the Western modernism and cultural holistic claim, seen as usurpatory, the rise of regionalisms and national and racial mythologies, whose research is the topic of this article.
So long as the connection to a fundamental analysis regarding the entire society, the "transformation" – a concept that should be treated with extreme caution, because it implies the false pretense of a "modernization which will make up for the delays" and of an economical alignment between the East and the West – lacks, a culture of the critical look is also developing, only hesitantly and punctually, which, moreover, is always in danger of becoming lifestyle and social design; it is about the fundamental issue of anchoring such a culture of the critical look in the South-East Europe's social life, as well as the issue of the missing institutions and of the poor professional competence. The existent cultural institutions and establishments, the universities and the academies are, for the most part, endowed at a traditional level, for which reason the appreciation of the critical culture within the society is very low.
It is relatively easy for the old technocrat elites who overthrew Ceaușescu and took over to build, culturally speaking, a postcommunist identity of "Europeans", because they can appeal to a deep and efficient dispositive, the national discourse already well developed under Ceaușescu, who used to associate the affirmation of the Romanian's Latin origin with an aggressive sovereignty politics. The cultural elites from today's Romania blended these into a strange anti-modern cultural ideology and ironically renewed the old communist dispositive; the cultural space in which Romania has situated itself until 1989, a space refusing modernity's acquisitions and bent instead to traditionalism and national and racial mythologies has been easily "European-

adînc și eficace, discursul național dezvoltat deja sub Ceaușescu, care lega afirmarea originii latine a românilor de o politică de suveranitate agresivă. Elitele culturale ale României de astăzi au amalgamat din asta o curioasă ideologie culturală antimodernistă și au înnoit prin asta, în mod ironic, vechiul dispozitiv comunist; spațiul cultural în care România s-a situat pînă în 1989, un spațiu care refuza achizițiile modernității și se apleca în schimb spre tradiționalism și mitologii naționale și populare, a fost, retrospectiv, „europenizat" lejer. Protofasciștii ani '30, cu protaganiștii lor Noica, Eliade și Cioran, sînt acum considerați exclusiv ca reprezentînd ora zero a culturii române. Antisemitismul românesc eliminatoriu este, acum ca și înainte, un tabu. Neospiritualismul și eclectismul începeșează nedepășitul trecut comunist, ca și încîlcelile fasciste ale perioadei Antonescu. Însă ar fi în sfîrșit vremea nu doar ca dispozitivul dominant al antimodernismului să fie pus în relație în mod critic cu propria istorie comunistă și să fie demascat ca formă discursivă a discursului național, ci și ca prelucrarea mult întîrziată a propriei istorii să fie canalizată într-un discurs despre istoria europeană comună.

Discursul național și ideologia antimodernismului care reiese din acesta, și care stau azi la baza vieții politice și culturale din România, sînt produsul doctrinei românești de securitate națională de sub Ceaușescu. Politica de suveranitate a României față de Moscova, avansată multă vreme în Vest, în mod fals, ca semn al bunăvoinței erei Ceaușescu, precum și militarizarea forțată, începînd cu anii '60, a socialului, dar și naționalizarea culturii politice se întemeiază pe evenimentele geopolitice ale celor două războaie mondiale, în urma cărora România mai întîi a cîștigat teritorii întinse și apoi parțial le-a pierdut.

România a fost recunoscută internațional abia în 1878, prin Tratatul de pace de la San Stefano (3 martie 1878). În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, ambele principate românești, Muntenia și Moldova, erau încă mingea de joc a marilor puteri: Austro-Ungaria, Rusia și Imperiul Otoman. In secolul al XVIII-lea, Austria cucerise de la otomani părți însemnate ale spațiului danubian – Banatul, populat în cea mai mare parte de coloniști catolici – și, în 1690, și-a instaurat stăpînirea asupra Transilvaniei (care, din Evul Mediu, aparținea în mod tradițional Ungariei). Celelalte teritorii ale României de azi au rămas, pînă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, sub hegemonie otomană. În 1859, Alexandru Ioan Cuza a fost ales principe al celor două principate românești și a proclamat, în 1861, statul suveran România; în 1866, printr-o lovitură de stat parlamentară, Cuza a fost constrîns să abdice. Independența României a fost atinsă abia ca urmare a războiului ruso-turc (1877–1878), cînd românii i-au sprijinit pe ruși în victoria lor împotriva Imperiului Otoman. La San Stefano (azi, Yesilköy, în apropiere de Istanbul), Imperiului Otoman i-a fost impus să cedeze Rusiei părți din Armenia și Dobrogea. Congresul de la Berlin, condus de cancelarul german Otto von Bismarck, care a avut loc cîteva luni mai tîrziu (13 iunie – 13 iulie 1878), la care au luat parte Marea Britanie, Austro-Ungaria, Franța, Germania, Italia, Rusia și Imperiul Otoman, a revăzut in extenso Tratatul de la San Stefano. Muntenegru, Serbia și România au fost recunoscute ca state independente. România trebuia să cedeze Rusiei Basarabia de Sud, la schimb cu mai puțin favorizata Dobroge. În 1881, Parlamentul României a stabilit ca formă de guvernămînt monarhia, sub regele Carol de Hohenzollern-Sigmaringen. În timpul domniei lui Carol I (pînă în 1914), centrul Bucureștiului a fost modernizat; mari străzi luxuoase și clădiri într-un stil eclectic, preluat de la modelele franțuzești, austriece și germane, au impregnat imaginea orașului. A fost primul mare impuls modernizator european al Bucureștiului, care a căpătat supranumele de „Micul Paris".

După Primul Război Mondial, purtat de partea Antantei, România, care intrase în 1916 în război, se putea simți ca o mare învingătoare teritorială; Basarabia (astăzi Republica Moldova) în nord-est, Transilvania în vest (pînă atunci maghiară) și Bucovina în nord au fost încorporate României, care astfel și-a dublat teritoriul. În 1919, trupele românești staționate în Transilvania au atacat Ungaria, au cucerit Budapesta și au ocupat-o vreme de mai multe luni. Prin tratatele de la Versailles și Saint-Germain, din 1919, a fost confirmată descompunerea Imperiului Austro-Ungar; din masa succesorală a fostului său teritoriu s-au născut noile state Austria, Ungaria, Cehoslovacia, Polonia, România, precum și Regatul Sîrbo-Croato-Sloven. Unificarea tuturor teritoriilor locuite de români a fost confirmată prin Tratatul de la Versailles. Trecerea Transilvaniei de la Ungaria la România a fost stabilită în 1920, prin Tratatul de la Trianon. Regele Ferdinand I, urcat pe tron în 1914, a fost încoronat în 1922 ca rege al României Mari și a cîrmuit noul teritoriu din vest pînă în 1927, ca un stat național românesc, ceea ce a condus la marginalizarea politică și culturală a minorităților maghiară, germană, evreiască, slovacă și armeană.

România, condusă autoritar între 1930 și 1940 de Carol al II-lea și transfigurată azi ca România unei epoci de aur, unde din 1927 s-a format o mișcare fascistă (Garda de Fier) sub conducerea lui Corneliu Zelea Codreanu, care a dus în cursul anilor '30 o aprigă luptă pentru putere cu guvernanții, s-a remarcat prin fărîmițare politică și dezintegrare socială; provocată nu doar de fasciști, domnea o conjunctură asemănătoare războiului civil, care paraliza și zdruncina țara. Carol al II-lea a instaurat o dictatură regală în 1938; au avut loc arestări și lichidări ale capilor fasciști. În 1940, România a pierdut din nou ceea ce cîștigase din punct de vedere teritorial după Primul Război Mondial, după ce Marea Britanie, care între timp emisese o declarație de garanție pentru România, s-a retras din Balcani. Germania, noua mare putere din Europa, era interesată doar de livrările românești de petrol și cereale. La finele lui iunie 1940, Uniunea Sovietică, pe fundalul Pactului Hitler-Stalin, a constrîns la cedarea Basarabiei și a Bucovinei de Nord. Bulgaria și Ungaria și-au anunțat și ele pretențiile teritoriale. Cu acordul tuturor marilor puteri, Bulgaria a reușit să recîștige, la masa tratativelor, Dobrogea de Sud, regiune pe care o pierduse, în 1913, în favoarea României. Cu Ungaria nu s-a izbutit ajungerea la un acord, motiv pentru care, în 1940, Hitler a decretat, în așa-numitul „Arbitraj de la Viena", cedarea Transilvaniei de Nord către Ungaria. Cu marșul Ungariei și al Uniunii Sovietice în fața ochilor, care și-au recuperat teritoriile „lor" de dinaintea Primului Război Mondial, în septembrie 1940, Carol al II-lea a predat puterea fostului său ministru de război Ion Antonescu, a abdicat și a plecat în exil.

Mareșalul Antonescu, care azi e din nou venerat ca erou național, a instituit în 1940–'41 o dictatură și a declarat România stat național legionar. A izbutit să pareze, în ianuarie 1941, o tentativă de puci a legionarilor, după care a continuat să guverneze singur; Antonescu scăpase de povara legionarilor, însă politica sa se orienta în continuare către antisemitismul și ultranaționalismul Gărzii de Fier. În 1941, regimul militaro-fascist al lui Antonescu s-a situat de partea Germaniei în invazia Uniunii Sovietice; România a declarat război nu doar Uniunii Sovietice, ci și SUA și Marii Britanii. Basarabia și Bucovina au fost recucerite; în plus, Transnistria – o parte a Ucrainei – a fost încorporată României. În Transnistria, România a instituit lagăre de concentrare pentru nimicirea evreilor români; din aproximativ un milion, au fost

ized", retrospectively. The proto-fascist '30s, with Noica, Eliade and Cioran as their protagonists, are now exclusively considered as the ground zero of the Romanian culture. The eliminatory Romanian anti-Semitism is, now as before, a taboo. Neo-spiritualism and eclecticism blur the unsurpassed communist past, as well as the intricacy of the Antonescu period. Now it would be the time not only for the dominant dispositive of anti-modernism to be critically related to Romania's own communist history and exposed as a discursive form of the national discourse, but also for the much delayed reshaping of its own history to be channeled in a discourse about the common European history.

The national discourse and the subsequent anti-modernist ideology, which now underlie the political and cultural life in Romania, are the products of the Romanian security doctrine under Ceaușescu. Romania's policy of sovereignty towards Moscow, considered for long and falsely in the West as a sign of Ceaușescu era benevolence, as well as the forced militarization, starting with the '60s, of the social and the nationalization of the political culture are based on the geopolitical events of the two World Wars, as a result of which Romania first won extended territories, then partially lost them.

Romania was internationally recognized no sooner than 1878, at the San Stefano Peace Treaty (March 3, 1878). During the 18th and 19th centuries, both Romanian principalities, Wallachia and Moldavia, were still the play ball of the great powers of Austria-Hungary, Russia and the Ottoman Empire. In the 18th century Austria conquered large parts of the Danube space from the Ottomans – Banat, populated mostly by catholic colonists – and in 1690 took over Transylvania (which, since The Middle Ages, traditionally belonged to Hungary). The other territories of today's Romania remained under the Ottoman hegemony until the second half of the 19th century. In 1859, Alexandru Ioan Cuza was elected as prince of the two Romanian principalities and in 1861 he proclaimed the sovereign state of Romania; in 1866, as a result of a parliamentary coup d'État, Cuza was forced to resign. Romania's independence was obtained only after the Russian-Turkish War (1877–1878), when the Romanians backed the Russians in their victory against the Ottoman Empire. At San Stefano (today Yesilköy, near Istanbul), The Ottoman Empire was forced to concede to Russia parts of Armenia and Dobruja. The Berlin Congress, led by the German Chancellor Otto von Bismarck, which took place several months later (June 13 – July 13, 1878), attended by Great Britain, Austria- Hungary, France, Germany, Italy, Russia and the Ottoman Empire revisited *in extenso* the San Stefano Treaty. Montenegro, Serbia and Romania have been recognized as independent states. Romania had to exchange the Southern Bessarabia with Russia for the less favored Dobruja. In 1881, the Romanian Parliament established monarchy as the form of government, under the King Carol of Hohenzollern-Sigmaringen. During the reign of Carol I (until 1914), the center of Bucharest was modernized; the image of the city was impregnated by large and luxurious streets and eclectic buildings, copied after French, Austrian and German models. It was the first great European modernizing impulse for Bucharest, which gained the surname of "Little Paris".

After The First World War on the side of the Entente, Romania, who entered the war in 1916, could feel like a great territorial winner: Bessarabia (today the Republic of Moldova) in the North-East, Transylvania in the West (so far Hungarian) and Bukovina in the North have been incorporated to Romania, which thus doubled its territory. The Romanian troops, stationary in Transylvania, attacked Hungary in 1919, conquered Budapest and occupied it for several months. Through the treatises of Versailles and Saint-Germain, in 1919, the disassembling of the Austro-Hungarian Empire has been confirmed; from the successional body of its former territory, the new states of Austria, Hungary, Czechoslovakia, Poland, Romania, as well as the Kingdom of Serbs, Croats and Slovens were born. The unification of all territories inhabited by Romanians was confirmed by the Versailles Treaty. The hand over of Transylvania from Hungary to Romania was established in 1920, through the Trianon Peace. King Ferdinand I, enthroned in 1914, was crowned in 1922 as king of the Great Romania and until 1927 he ruled the new western territory as a Romanian national state, which led to the political and cultural neglect of the Hungarian, German, Jewish, Slovak and Armenian minorities.



Romania, ruled with an iron fist by Carol II between 1930 and 1940 and transfigured today as a golden age Romania, where in 1927 a fascist movement (The Iron Guard) was formed under the command of Corneliu Zelea Codreanu, which struggled intensely for the power, against the government during the '30s, was characterized by political crumbling and social disintegration; caused not only by the fascists, the situation resembled that of the civil war, which paralyzed and shuttered the country. Carol II instituted a royal dictatorship in 1938; there were arrests and eliminations of the fascist heads.

In 1940, Romania lost again the territories acquired after the First World War, when Great Britain, which meanwhile issued a guarantee statement for Romania, withdrew from the Balkans. Germany, Europe's new great power, was only interested in the Romanian deliveries of oil and cereals. At the end of June 1940, the Soviet Union, on the background of the Stalin–Hitler Pact, forced Romania to give up Bessarabia and Northern Bukovina. Bulgaria and Hungary also announced territorial claims. With the approval of all the great powers, Bulgaria managed to regain, through negotiations, the Southern Dobruja, a region they had lost in 1913 in favor of Romania. They couldn't reach an agreement with Hungary, for which reason in 1940 Hitler decreed, in the so called "Vienna Arbitration", the surrender of Northern Transylvania to Hungary. With Hungary and the Soviet Union marching before his eyes, having recovered "their" territories from before the First World War, Carol II handed the power to his Minister of War Ion Antonescu, resigned and left in exile.

Marshal Antonescu, who is again worshiped today as a national hero, declared in 1940-41 a dictatorship and announced Romania a legionary national state. He managed to oppose an attempted putsch of the legionaries in January 1941 and from then he governed alone; Antonescu got rid of the cumbersome legionaries, but his politics was still oriented towards the anti-Semitism and ultra-nationalism of the Iron Guard. In 1941, Antonescu's military-fascist regime took the side of Germany, in the invasion of the Soviet Union; Romania declared war not only to the Soviet Union, but also to the USA and Great Britain. Bessarabia and Bukovina were recovered; moreover, Transnistria – a part of Ukraine – was incorporated to Romania. In Transnistria, Romania instituted concentration camps for the annihilation of the Romanian Jews; a total of 400,000, from approximately one million Romanian Jews, have been killed on Romanian territories, according to the *Report of the International Committee for the Study of the Romanian Holocaust,* published in 2004.

During the regimen of Antonescu, anti-Semitism became a state ideology. Despite Romania's changing sides – in August 1944, the King Michael I endorse a coup d'État against Antonescu and Romania switched to the Soviet Union side, against Germany – Bessarabia and Bukovina remained to the Soviets. The Red Army, which was quartered in Romania until 1958, helped the Romanian communists acquire the power after the Second World War.

The bourgeois elites of the former system have been persecuted and killed.

The northern part of Bessarabia, inhabited mostly by Romanians, was under the Soviet rule for a long time and today it constitutes the independent state of Moldova. The southern part of Bessarabia (Budjak) went to Ukraine.

In return, the Northern Transylvania, which had to be ceded to Hungary and which was mostly populated by Romanians, returned to Romania; the western borders of Romania, established through the Paris Treaty in 1947 by the winning powers of the Soviet Union, USA, Great Britain and France, were now identical to those in 1920. After the end of the war, the restitution request for

uciși, în teritoriile românești, în total 400.000 de evrei români, conform *Raportului Comisiei Internaționale pentru Studierea Holocaustului Românesc,* redactat în 2004. Antisemitismul devenise în timpul regimului lui Antonescu ideologie de stat. În ciuda schimbării de front a României – în august 1944, regele Mihai I girase o lovitură de stat împotriva lui Antonescu, aliind de-acum România cu Uniunea Sovietică împotriva Germaniei –, Basarabia și Bucovina au rămas sovietice. Armata Roșie, care până în 1958 a staționat pe teritoriul românesc, a contribuit, după cel de-al Doilea Război Mondial, la acapararea puterii de către comuniștii români. Elitele burgheze ale vechiului sistem au fost persecutate și ucise. Partea nordică a Basarabiei, populată în majoritate de români, a rămas pentru o lungă perioadă sub stăpînire sovietică și constituie azi statul independent Moldova. Partea de sud a Basarabiei (Bugeacul) a revenit Ucrainei. În schimb, Ardealul de Nord, care în 1940 fusese cedat Ungariei și care era populat în majoritate de români, a revenit României; granițele de vest ale României, stabilite prin Tratatul de la Paris din 1947 de către puterile învingătoare, Uniunea Sovietică, SUA, Marea Britanie și Franța, erau astfel identice cu cele din 1920. După terminarea războiului, chiar dacă neexprimată deschis, cererea de retrocedare a Bucovinei de Nord și a Basarabiei nu a fost niciodată anulată, întrucît, în anii '50, România se dezvolta umilă, sub Gheorghiu-Dej, ca un stat-satelit al Moscovei; cu toate acestea, reprezentarea unei Românii Mari, precum și chestiunea minorităților, legată de asta, au rămas determinante ale politicii românești de securitate națională. Cînd, în 1947, sub guvernul Groza, opoziția a fost sfărîmată, iar regele Mihai I constrîns să abdice, și odată cu instaurarea Partidului Comunist ca forță conducătoare în toate sferele societății, gîndul dintotdeauna decisiv pentru politica internă românească, al unei Românii Mari, a devenit vital pentru stat, iar în era Ceaușescu instrumentalizat în vederea efectului său stabilizator pentru politica internă. În timp ce atitudinea lui Gheorghiu-Dej față de minoritatea maghiară din Transilvania era încă echivocă (parțial din teama că rebeliunea maghiară din 1956 ar putea să aibă succes și la maghiarii din Transilvania), succesorul său, Ceaușescu, a acționat adeseori represiv. Școli în limba maghiară, edituri și instituții culturale au fost închise pe scară largă. Evreii și germanii, în schimb, au fost tratați cu mai multă grijă, întrucît se dovedeau a fi o monedă de schimb în tratativele cu Israelul și cu Germania. În 1967, România a fost primul stat din blocul sovietic care a stabilit relații cu Republica Federală Germania.

3. Doctrina de securitate națională și discursul național sub Ceaușescu

Odată cu Ceaușescu s-a îndeplinit la nivel ideologic trecerea de la internaționalismul marxist la naționalismul etnicist cu ambiție de mare putere europeană – o ambiție care, din perspectiva de azi, apare ca ridicolă, dar care în interior a desfășurat o mare eficacitate politică, legînd „mitul național" al românilor de o politică economică agresivă. Un colosal program de industrializare a fost realizat în zonele preponderent agricole; în 1966 a fost emisă o lege pentru promovarea natalității și pentru interzicerea avortului, un proiect care e considerat ca fiind unul din cele mai monstruoase experimente sociale ale istoriei recente, expresie a naturalizării și esențializării poporului, patriei și națiunii – devenite acum program de partid; copiii bolnavi și cu dizabilități, după cum a scos la iveală Revoluția din 1989, au fost excluși fără milă din comunitatea de destin a românilor și plasați în orfelinate izolate de opinia publică, neglijate, unde urmau să moară, într-un proces de selecție îndreptat spre acest scop. În mod ironic, tocmai această generație de „oameni noi", etnificată, esențializată, transsubstanțiată în românitate și declarată, întrucîtva, de ideologia națională dominantă drept bun național, a fost numită de Elena și Nicolae Ceaușescu „copiii lor", cei care în 1989 au luat parte la înlăturarea și la uciderea cuplului dictatorial.

În martie 1965, Ceaușescu a preluat funcția de secretar general al Partidului Muncitoresc Român, iar în 1974 a fost ales președinte. Tezele prezentate la al IX-lea Congres al partidului, în 1965, au formulat fățiș emanciparea românilor de hegemonia sovietică din Europa de Est. Reabilitarea conceptului de „națiune", dezavuat de marxism-leninism, a avut drept consecință ideologică renunțarea la primatul internaționalismului proletar. Răstălmăcind dictonul leninist, socialismul a fost declarat în mod fățiș ca fiind formă, iar națiunea ca fiind mobilul interior al istoriei. Prin deprecierea clasei în favoarea națiunii, vîrfurile conducerii au ajuns la o confruntare cu Moscova – o metodă de profilare benefică pentru PCR, care promitea să producă stabilitate pe plan intern și reputație și parteneri de comerț pe plan extern. Luînd drept exemplu Uniunea Sovietică și măsurile lui Stalin de introducere a planului cincinal începînd din 1928, Hannah Arendt evidențiază că transformarea claselor în mase și eliminarea completă a oricărei solidarități de grup este *conditio sine qua non* a stăpînirii totale. Dacă la Stalin era vorba – după reforma agrară, etatizarea industriei și NEP-ul de sub Lenin – de distrugerea noului formatelor clase ale țărănimii, muncitorilor și păturilor mijlocii, precum și a formelor lor de organizare, percepute toate de acesta ca amenințătoare pentru puterea sa, Ceaușescu a întreprins o politică a contopirii claselor cu dispozitivul națiunii. Urmarea a fost constituirea unei euronațiuni românești cu antice rădăcini romane și cu conștiință misionară creștin-civilizatoare, în opoziție față de statele vecine slave. Cotitura către național nu a rămas condiționată doar de cadrul discursiv al teoriei marxist-leniniste, ci a fost, în întregime, încorporată într-o argumentație fundamentală, ce ținea către practica politică, după cum a scos în evidență Ceaușescu, într-o dare de seamă la al IX-lea Congres al partidului, din 1965:

> Modul de soluționare de către fiecare partid a sarcinilor sale nu poate constitui subiect de dispută; este dreptul exclusiv al fiecărui partid de a-și elabora de sine stătător linia politică, formele și metodele de activitate, de a-și stabili obiectivele, aplicînd creator adevărurile generale ale marxism-leninismului la condițiile concrete ale țării sale, aducîndu-și astfel contribuția la îmbogățirea tezaurului comun de gîndire și experiență revoluționară. (*Scînteia,* 20 iulie 1965, p. 6)

Ideologia națională românească a fost dezvoltată și mai mult în perioada următoare. Apropierea de China introdusese deja în prim-planul Congresului al IX-lea o emancipare a României în interiorul blocului socialist. Cu îndoielnica fondare teoretică și cu deducția unei origini a *națiunii socialiste din România* din mitologia națională și din istorie, începînd cu Antichitatea, fuseseră însărcinați istorici de partid oportuniști. În ceea ce privește colaborarea viitoare a *națiunii socialiste din România* cu celelalte state socialiste, în special cu Uniunea Sovietică, Emil Bodnăraș, ministrul apărării și membru al Biroului Politic, a abordat tranșant această chestiune, în organul de partid *Scînteia:*

> Abia între națiuni și state socialiste independente și suverane, egale în drepturi, internaționalismul proletar capătă conținut și eficiență, reprezintă cu adevărat o uriașă forță, forța unită a tuturor. (*Scînteia,* 24 iulie 1965, p. 4)

Northern Bukovina and Bessarabia, annexed by the Soviets, has never been canceled, even if not expressed openly, because in the '50s Romania was humbly developing under Gheorghiu-Dej as a satellite-state of Moscow; nevertheless, the image of a Great Romania, as well as the question of minorities, related to it, remained determinant for the Romanian security politics. When, in 1947, under the Groza government the opposition was crushed and King Michael I was forced to resign, when the Communist Party became the ruling force in all the fields of the society, the idea, always decisive for the Romanian intern politics, of a Great Romania became vital for the state and during the Ceaușescu era it was used due to his stabilizing effect on the internal politics. While Gheorghiu-Dej's attitude towards the Hungarian minority in Transylvania was still equivocal (partly for fear that the 1956 Hungarian rebellion could also echo for the Transylvanian Hungarians), his successor, Ceaușescu often acted repressively. Schools using the Hungarian language, publishing houses and cultural institutions were closed at a large scale. The Jews and Germans were treated more carefully, as they turned out to be a useful mass in the negotiations with Israel and Germany. In 1967, Romania was the first state within the soviet block to establish relations with the Federal Republic of Germany.

3. The Security Doctrine and the National Discourse under Ceaușescu

With Ceaușescu, the shift from the Marxist internationalism to the ethnic nationalism aspiring to be a great European power has accomplished at an ideological level – ambition which today looks ridiculous, but which internally has proved to be politically highly efficient, relating "the national dream" of the Romanians to an aggressive economical politics. An enormous industrialization program has been accomplished in the predominant agriculture areas; in 1966, a law has been issued to promote nativity and to ban the abortion, a project which is considered to be one of the most monstrous social experiments in the recent history, an expression of the naturalization and essentialization of the people, fatherland and nation – which now became a party program; the sick children and those with disabilities, as it turned out after the 1989 Revolution, have been merciless excluded from the Romanians' destinal community and placed in orphanages isolated from the public opinion, neglected, left to die in a selection process aimed to that purpose. Ironically, this very generation of "new people" ethnified, essentialised, transubstantiated in Romanianship and somehow declared by the dominant national ideology as a national good has been called by Elena and Nicolae Ceaușescu "their children", those who cast away and killed the dictatorial couple in 1989.

In March 1965, Ceaușescu took over the position of general secretary of the Romanian Workers' Party and in 1974 he was elected president. The theses presented at the 9th Party Congress, in 1965, have openly articulated the Romanian's emancipation from the Soviet hegemony in the Eastern Europe. Rehabilitation the concept of "nation", disavowed by the Marxism-Leninism, had as an ideological consequence the abandonment of the primacy of the proletarian internationalism. By misreading the Leninist saying, socialism has been openly declared a form, and the nation the content mobile of history. By depreciating the class in favor of nation, the party's heads have come to confront Moscow – a method benefic for RCP, which promised to bring stability in the interior of the country and commerce partners in the exterior. Taking as an example the Soviet Union and Stalin's measures from 1928, from the introduction of the Five-Year Plan, Hannah Arendt highlights that the transformation of the classes into masses and the elimination at all levels of every group solidarity is the sine qua non condition for the total domination.

If in Stalin's case it was about eliminating the peasants, proletarians and the middle class and their forms of organization, created under Lenin with the purpose of realizing the agricultural reform, the industrial nationalization and NEP (New Economic Policy), classes seen by Stalin as a threaten to his power, Ceaușescu carried out a policy of blending the classes with the mechanism of nation – the result was the establishment of a Romanian Euro-nation having antique Roman roots and with a Christian missionary consciousness as opposed to the neighboring Slavic states. This change of direction towards the national did not remained conditioned by the discursive frame of the Marxist-Leninist theory, but was completely incorporated in a fundamental argumentation aiming to the political practice, as Ceaușescu highlighted in an account for the 9th Party Congress in 1965:



> The way each party accomplishes its tasks cannot represent a debatable topic; it is the exclusive right of every party to independently elaborate its political line, the forms and methods of its activity and to establish its aims, by creatively using the universal truths of Marxism-Leninism in the determinate conditions of its country. (*Scînteia,* July 20, 1965, p. 6).

During the next period, the Romanian national ideology has been further more developed. The approach to China had already brought in the foreground of the 9th Party Congress an emancipation of Romania within the communist bloc. As for the future collaboration of the *socialist nation of Romania,* whose theoretical foundation and dubitable origins had been set in the national mythology and history as far as the Antiquity by the opportunist party historians, with the other socialist states and especially with the Soviet Union – the Minister of Defense and member of the Politburo, Emil Bodnăraș, gave this question a sharp answer in the party's newspaper *Scînteia:*

> The proletarian internationalism acquires its content and efficiency between independent, sovereign, equal socialist nations and states and represents the incorporation of a giant, unified force (*Scînteia,* July 24, 1965, p. 4).

After the 9th Party Congress, the relationships with Moscow have clearly chilled; Romania openly approached the Chinese stands, like in the case of the Prague Spring. In May 1966, in the discourse held on the occasion of the 45th anniversary of the RCP foundation, Ceaușescu accused the Comintern and the Cominform of gross mistakes and categorically excluded the formation of an analogous central of the global communism. In the same period, Bodnăraș flew to Beijing to have a series of talks with the Prime Minister Zhou Enlai. At the same time, Brezhnev was in Bucharest (May 10–13). Four weeks later, Zhou Enlai returned his visit to Romanian authorities. These activities document the real nervousness existent at that time in the relationships between Beijing, Bucharest and Moscow; while the Romanian press presented in an exhaustive manner Zhou Enlai visit, Brezhnev visit was kept a secret.

The ideological dissension with Moscow reached its climax with the events of the Prague Spring. RCP realized that the liberalization tendencies in Czechoslovakia – much more than the Moscow–Beijing conflict – could help the emancipation of Romania from the block policy. It also supported abroad the reforming policy of Dubček, as representing "the attempt of Czechoslovak brother-party to place the social life on the road to socialism" (*Scînteia,* August 14, 1968), but it refused any internal reforms, as they would have been a thread to the hegemonic social power of the RCP. Therefore, RCP did not welcome Dubček 's reforming policy itself, but its collateral effect, namely the questioning of the Soviet hegemony. A few days before Prague was occupied by the troops of the Warsaw Pact, in August 21, 1968, Ceaușescu visited Czechoslovakia. In August 16, 1968, the Romanian-Czechoslovak "Treaty of Mutual Friendship, Collaboration and Support" was signed. Article 11 even stipulated mutual military help in case of an attack from a state or a group of states.

Ceaușescu's critics toward the military intervention in Prague was seen by the West as being courageous, even spectacular; this is where the origin of the Western politics towards Romania until the end of the Ceaușescu era can be

După Congresul al IX-lea al partidului, relațiile cu Moscova s-au răcit evident; România s-a apropiat deschis de pozițiile chineze, cum a fost cazul cu prilejul „Primăverii de la Praga". În mai 1966, în discursul său la aniversarea a 45 de ani de la fondarea PCR, Ceaușescu a acuzat Cominternul și Cominformul de greșeli grosolane și a exclus categoric constituirea unei centrale asemănătoare a comunismului mondial. Tot în mai 1966, Bodnăraș a fost la Beijing pentru o serie de convorbiri cu primul-ministru Zhou Enlai. În același timp, Brejnev se afla la București (10–13 mai). Patru săptămîni mai tîrziu, Zhou Enlai a întors vizita autorităților române. Aceste activități documentează nervozitatea existentă la acea dată în relațiile dintre Beijing, București și Moscova; în timp ce presa română a relatat exhaustiv despre vizita lui Zhou Enlai, vizita lui Brejnev a fost trecută sub tăcere.

Disensiunea ideologică cu Moscova a atins punctul culminant în timpul evenimentelor „Primăverii de la Praga". PCR a recunoscut că tendințele de liberalizare din Cehoslovacia – într-o mult mai mare măsură decît conflictul Moscova-Beijing – ar favoriza emanciparea României față de politica de bloc. A sprijinit și în exterior politica de reforme a lui Dubček, în măsura în care ea reprezenta „tentativa partidului-frate cehoslovac de a plasa viața socială pe calea către socialism" (*Scînteia,* 14 august 1968), dar a refuzat reforme pe plan intern, întrucît amenințau poziția hegemonică a PCR în societate. Prin urmare, PCR nu saluta propriu-zis politica de reforme a lui Dubček, ci efectul colateral rezultat din ea, și anume implicita punere sub semnul întrebării a hegemoniei sovietice. Cu puține zile înainte de ocuparea Pragăi de către trupele Pactului de la Varșovia, la 21 august 1968, Ceaușescu a vizitat Cehoslovacia. La 16 august 1968, a fost semnat „Tratatul de prietenie, colaborare și ajutor reciproc" româno-cehoslovac. Articolul 11 prevedea chiar ajutor militar reciproc în cazul unui atac din partea unui stat sau a unui grup de state.

Critica lui Ceaușescu față de intervenția militară de la Praga a fost resimțită în Vest ca fiind curajoasă, chiar spectaculoasă; aici rezidă originea politicii occidentale față de România de pînă la sfîrșitul erei Ceaușescu, care era determinată de un amestec de calcul realist politic, indulgență și sprijin moral și economic. Recunoscut în afară și respectat ca independent față de Moscova (deja în 1967, Richard Nixon făcuse o mare onoare României prin vizita sa, întrucît era prima vizită a unui președinte al SUA într-o țară comunistă, de la începutul Războiului Rece), Ceaușescu avea mînă liberă pe plan intern. Prin intermediere americană, România a devenit, în 1972, membră a Fondului Monetar Internațional și a Băncii Mondiale; în 1975 i-a fost acordată clauza națiunii celei mai favorizate de către SUA, ceea ce evidențiază o asociere între parteneri inegali. Dictonul lui Ceaușescu, formulat cu privire la evenimentele de la Praga, conform căruia fiecare națiune socialistă poartă răspunderea unică, fără imixtiune externă, pentru cuceririle revoluționare ale poporului, a constituit, pînă la regimul Iliescu, baza doctrinei românești de apărare.

Suveranitatea politicii externe a României, dobîndită în cursul evenimentelor de la Praga, a stat nu doar într-o relație organizatorică cu politica internă represivă și cu climatul de frică atît conștient; mai curînd, politica internă de sub Ceaușescu, caracterizată printr-o decădere a culturii politice și economice, poate fi interpretată ca reflex al politicii externe, a cărei principală trăsătură o constituie antisovietismul. Antisovietismul erei Ceaușescu făcea necesare două orientări de acțiune politică: 1. tot mai zgomotoasa revendicare a teritoriilor anexate de sovietici – Bucovina de Nord și Basarabia; 2. instalarea unei conduceri autocrate a PCR (cu Ceaușescu la vîrf), care se autopercepea drept succesoarea legitimă a istoriei eterogene a României, înțeleasă însă drept comunitate de destin latină, amenințată dintotdeauna de ruși. Emanciparea pe planul politicii externe față de Moscova a condiționat de-a dreptul represiunea politică din interior, căreia i-a urmat apoi cea economică – generată de eforturile de atingere a unei autarhii economice și de corupție.

Decuplarea treptată din COMECON și industrializarea petrochimică a României, de la începutul anilor '70, finanțată cu credite occidentale, coroborate cu neglijarea sectorului agriculturii, au dus la mari penurii de aprovizionare și la mizerie socială. În 1981, România nu a mai fost considerată creditabilă. Pe spezele aprovizionării de bază a populației cu alimente, regimul exporta toate bunurile care puteau fi vîndute pentru amortizarea datoriilor externe. Lipsa de cărbune, petrol și curent electric a produs o criză de materii prime, ceea ce a înăsprit suplimentar situația. Propaganda a justificat mizeria socială prin aceea că România trebuia să rămînă autarhică, independentă de influențe occidentale și rusești; în fapt, din creditele occidentale de 10 miliarde de dolari luate în anul 1981 au fost rambursate, pînă în 1985, 6,5 miliarde de dolari; în 1989 țara era lipsită de datorii. Faptul că totuși în 1987 s-a ajuns la tulburări în Brașov, unde muncitorilor de la o fabrică de camioane grele le-a fost refuzat salariul pe motivul nerespectării normei, ca și în Iași, unde studenților le-au fost anulate diverse beneficii, se explică prin aceea că mizeria economică nu mai putea fi motivată prin factori externi și nici nu mai putea fi asociată unui apel naționalist. Guvernarea începea să aibă dificultăți în a justifica „programul de sistematizare a satelor", prin care se intenționa distrugerea a 8.000 de sate, iar populația din satele respective urma să fie mutată în „centre agroindustriale" rudimentare. Prin acest program, a devenit evidentă, pe de-o parte, discriminarea minorităților și, pe de altă parte, întrucît au fost atinse și sate românești, contradicția conducerii, care era dispusă să distrugă istoria națională. Pe lîngă lărgirea suprafețelor agrare, s-a intenționat, întîi de toate, distrugerea diversității culturale și a diferențelor culturale dintre regiunile rurale. Spre nemulțumirea populației, în special în zonele din Transilvania locuite de minoritățile maghiară și germană, redistribuirea economică prevăzută a fost realizată în favoarea regiunilor Moldova și Muntenia, preponderent românești.

În paralel cu nemulțumirea economică, a crescut și insatisfacția politică a populației în legătură cu stilul de conducere autocrat și cu violarea drepturilor omului de către regim. Inspirat de perestroika lui Gorbaciov, cu ocazia celui de-al XIV-lea Congres al partidului, din 1989, un „Front al Salvării Naționale", acționînd deocamdată anonim, a chemat delegații la înlăturarea lui Ceaușescu din funcția de secretar general și la înnoirea conducerii de partid de la bază în sus. Deja în martie 1989, așa-numita „Scrisoare a celor șase", răspîndită în România prin intermediul posturilor străine de radio, a provocat nervozitate în rîndurile conducerii superioare de partid.

Semnatarii erau vechii comuniști Constantin Pârvulescu, Grigore Răceanu, Silviu Brucan, Gheorghe Apostol și Alexandru Bârlădeanu (ultimii doi, înlăturați din Biroul Politic de către Ceaușescu, în 1969) și fostul ministru de externe și președinte al Adunării Generale a Națiunilor Unite, Corneliu Mănescu. Din cuprinsul apelului „Frontului Salvării Naționale" se putea recunoaște că cei care l-au redactat erau comuniști reformiști, interesați de crearea unei platforme comune de opoziție.

traced, a politics determined by a mixture of political realistic calculation, indulgency and moral and economic support. Recognized abroad and respected as being independent from Moscow, (already in 1967, Richard Nixon did Romania a great honor by visiting it, as it was the first visit of a USA president to a communist country, from the beginning of the Cold War), Ceaușescu was given free hand inside the country. Through American intercession, in 1972 Romania became a member of the International Monetary Fund and of the World Bank; in 1975 it was granted the Most Favored Nation Clause by the USA, which emphasizes an association between the unequal partners. Ceaușescu's dictum, formulated regarding the Prague events, according to which each socialist nation bears the unique responsibility for the nation's revolutionary acquirements, without any foreign intermission, has represented the basis of the Romanian security doctrine until the Iliescu regime.

The sovereignty of Romania's foreign politics, acquired during the Prague events, was not only based on an organizational relationship with the repressive internal politics and with the climate of fear, purposively maintained; the internal politics under Ceaușescu, characterized by a decline of the political and economical culture my be interpreted as a reflex of the foreign politics, whose main feature was its anti-Soviet character. The anti-Soviet character of the Ceaușescu era made necessary two lines of political action: 1. the increasingly aloud claim for the territories annexed by the Soviets – Northern Bukovina and Bessarabia; 2. the initiation of an autocrat leadership of the RCP (with Ceaușescu on top), which perceived itself as the legitimate successor of Romania's patchiness history, which was actually understand as a Latin destinal community, always threatened by the Russians. The emancipation, in foreign politics, from Moscow really conditioned the political repression from inside the country, which was followed by the economical one – conditioned by the efforts to acquire an economical autarchy and by corruption.

The gradual disengagement from COMECON and the petrochemical industrialization of Romania, in the early '70, funded with Western credits, corroborated with the neglect of the agricultural sector, led to serious provision penuries and social misery. In 1981, Romania ceased to be considered creditable. At the expense of the basic food provisions of the population, the regime exported all the goods that could be sold in order to pay off the external debts. The lack of coal, oil and electricity caused a crisis of raw materials, which hardened the situation even more. The propaganda justified the social misery by Romania's having to remain autarchic, independent from Western and Russian influences; in fact, out of the Western credits 10 billion dollars amounting to 6.5 million dollars were reimburse by 1985; in 1989, the country was debtless. The fact that, however, in 1987 some agitation arose at Brașov, where the workers from a heavy-lorries plant have been denied the salary for not fulfilling their quota, and at Iași, where the students have been refused various advantages can be explained by the fact that the economical poverty could be neither motivated through external factors and could be, or related to a nationalist discourse. Additionally, the government couldn't any longer justify the "program for the systematization of the villages", by which the demolition of 8,000 villages was planned, as well as the relocation of the villages' inhabitants to rudimentary "ago-industrial centers". In this program has become obvious, on one side, the discrimination of the minorities and, on the other hand, as the Romanian villages were affected, too, the contradiction of the administration, which was now ready to destroy the national history. Besides the extension of the agrarian areas, the intention was, first of all, to destroy the cultural diversity and the cultural differences between the rural regions. To the discontent of the population, especially in the Transylvanian areas inhabited by the Hungarian and German minorities, the economical redistribution was made in favor of Moldavia and Wallachia, predominantly Romanians regions.

In parallel with the economical discontent, there was also an increasing political dissatisfaction of the population regarding the autocratic leadership and the violation of the human rights by the communist regime. Inspired by Gorbachev's perestroika, by the opportunity of the Party's 14th Congress, a "National Salvation Front", acting anonymously as yet, asked the delegates to remove Ceaușescu from the position of general secretary and to renew the Party's leaders upwardly. Already in March 1989, the so-called "Letter of the six", broadcasted in Romania by the foreign radio stations, created nervosity among the communist leaders.

The signatories were the old communists Constantin Pârvulescu, Grigore Răceanu, Silviu Brucan, Gheorghe Apostol and Alexandru Bârlădeanu (the former two, removed by Ceaușescu from the Politburo, in 1969) and the former Foreign Affairs Minister and President of the General Assembly of the United Nations, Corneliu Mănescu. From the "National Salvation Front" appeal, one could recognize that, on one hand, it has been drawn by reformist communist, and, on the other hand, that it was about creating a common opposition platform.

The reforming movement in the socialist states (USSR, Hungary, Poland) has politically isolated Romania, through Gorbachev's request to de-ideologise international relationships. This request implied recognizing the independence and national sovereignty of the smaller states, as well as renouncing the immixture and foreign use of force; that is, ironically, the position represented by RCP in 1965. The Bucharest–Moscow relationships resulted thus in the paradox of a situation involving apparently identical interests. That the "new thinking" politics, claimed both by Gorbachev and Ceaușescu was based on different presuppositions and aims, appeared clearly one month before the start of the 14th Party Congress, at the CC plenum in October 1989, when the presentation of some fundamental ideological issues was surprisingly put on the agenda.

This debate which had become necessary due to the actual development of the internal politics – at the end of August 1989, the "National Salvation Front" called for Ceaușescu's removal – had to assure the legitimacy of the RCP leadership's claims, as well as to eliminate the pressure of justification from the party's leaders shoulders, in virtue of the changes of system in Hungary, Poland and GDR. Ceaușescu's discourse aimed, first, against the de-ideologising of the international relations, which he himself had propagated so far, as well as against the establishing of that which Gorbachev had called "the common European House". The reformist movements in the socialist states represented a serious threat for the dictatorially-led Romania; as for the foreign politics, RCP was already isolated, while the internal opposition was rising. Aware of the imminent loss of power, which was closing in both from inside and the outside, Ceaușescu made the step forward and refused Gorbachev's plan of a "common European House".

> The idea of a "common European House" could seem attractive for some. But we must think of the necessity that we all create at our home "a house as good as possible", which grants to all the inhabitants of the "national house" equal working and living conditions – and this implies building new millions and millions of apartments and houses in each country, in order to create a social whole, in which people enjoy the best life and dwelling conditions.

By using the term "common European House" literally with regard to the dwelling policy and thus disavowing it, he showed a certain sense of humor, but he also made public the loss of his sense of reality and the hang of the RCP to the perpetuated scheme of the anti-Sovietism until the end. It was the last great appeal to the Romanian people, numbed by the national discourse

Mișcarea de reformă din statele socialiste (URSS, Ungaria, Polonia) izolase România din punct de vedere politic, prin cererea lui Gorbaciov de a dezideologiza relațiile internaționale. Această cerere implica recunoașterea independenței și a suveranității naționale a statelor mai mici, ca și renunțarea la imixtiune și folosirea forței din afară; adică, în chip ironic, poziția pe care o reprezenta PCR în 1965. În relațiile București-Moscova a rezultat astfel paradoxul unei situații de interese aparent identice. Că politica „noii gîndiri", reclamată atît de Gorbaciov, cît și de Ceaușescu, se baza pe presupoziții și scopuri diferite, a apărut ca evident cu o lună înaintea începutului celui de-al XIV-lea Congres al partidului, la Plenara CC din octombrie 1989, cînd pe ordinea de zi a apărut, în mod surprinzător, expunerea unor chestiuni ideologice fundamentale.

Această dezbatere, devenită necesară pe baza dezvoltării actuale a politicii interne – la sfîrșitul lui august 1989, „Frontul Salvării Naționale" chemase la răsturnarea lui Ceaușescu –, trebuia să pună la loc sigur legitimitatea pretențiilor conducerii PCR și să elimine presiunea justificării de pe umerii conducerii de partid, în virtutea schimbărilor de sistem din Ungaria, Polonia și RDG. Discursul lui Ceaușescu se îndrepta în primul rînd împotriva dezideologizării relațiilor internaționale, pe care o propagase el însuși pînă atunci, precum și împotriva instituirii a ceea ce Gorbaciov numise „casa europeană comună". Mișcările de reformă din statele socialiste reprezentau o amenințare serioasă pentru România, condusă dictatorial; din punctul de vedere al politicii externe, PCR era deja izolat, în timp ce în interior opoziția sporea. Conștient de iminența pierderii puterii, care se apropia atît din interior, cît și din exterior, Ceaușescu a făcut pasul înainte și a refuzat proiectul gorbaciovist, al „casei europene comune":

> Ideea unei „case europene comune" ar putea fi atractivă pentru unii. Trebuie însă să ne gîndim că este necesar ca toți să creăm la noi acasă o „casă cît mai bună cu putință", care le garantează tuturor locuitorilor „casei naționale" condiții similare de muncă și de trai – și aceasta prevede construirea de noi milioane și milioane de locuințe și case în fiecare țară, pentru a crea un întreg social, în care oamenii se bucură de cele mai bune condiții de trai și de locuit.

Folosind termenul de „casă europeană comună" literal, cu privire la politica locativă, și dezavuîndu-l astfel, Ceaușescu a dat dovadă de un anume umor, dar a făcut publică pierderea simțului realității și agățarea conducerii PCR, pînă la sfîrșit, de schema perpetuă a antisovietismului. Era un ultim mare apel către poporul român, încremenit în discurs național și condus precum o feudă dacică vreme de 40 de ani. Unitatea demonstrată la cel de-al XIV-lea Congres al partidului s-a dovedit a fi liniștea înșelătoare de dinaintea furtunii.

4. În fine, observație despre eurosine

Ceaușescu a fost înlăturat și executat împreună cu soția sa Elena, la 25 decembrie 1989. Soldaților din plutonul de execuție, Elena Ceaușescu le-a strigat: „Sînteți copiii mei, eu v-am crescut". Nu e lipsit de un anume tragicomic faptul că Ceaușescu, înaintea execuției, a început să cînte *Internaționala* și a strigat „Trăiască Partidul Comunist Român!". Ultimele sale cuvinte au fost: „Istoria mă va răzbuna". Procesul-mascaradă de 30 de minute, din fața tribunalului militar, nu a fost o dramă shakespeariană, ci a amintit mai degrabă de o farsă a fraților Marx, însă, în orice caz, una cu final sîngeros. Capetele de acuzare împotriva lui Ceaușescu – genocid perpetuat împotriva poporului român, cu mai mult de 60.000 de victime, distrugerea a mii de clădiri istorice din România și subminarea economiei naționale – erau generale și formulate vag. Folosirea termenului „genocid" evidenția că, pentru tribunal, nu era vorba de avansa o explicație fără fisură a erei Ceaușescu, ci în primul rînd de înlăturarea demonului. Chestionabil apare și rolul intelectualilor și al poeților, care alimentaseră psihoza generală pe postul național de televiziune, ocupat de ei, în loc să se pronunțe, bunăoară, pentru cumpătare și raționalitate. Imaginea împușcaților s-a întipărit adînc în memoria românilor și a lumii întregi. Lumea a fost traumatizată. În mijlocul Europei se întorsese tribalismul. În același timp, lumea era șocată că Revoluția Română fusese pusă în scenă ca un film de categoria B; mai întîi, mitingul din fața clădirii Comitetului Central al Partidului din București, la 21 decembrie 1989, care s-a sfîrșit în condiții haotice, apoi fuga dictatorului într-un elicopter de pe acoperișul C.C., precum și anunțurile despre pretinși teroriști ai Securității, care s-ar fi retras în munți, în final execuția. Lăsat baltă de propria poliție secretă, de partidul și de armata sa, pe care deja le conduceau succesorii săi, Ceaușescu a murit de o moarte arhaică. Evenimentul a părut ecoul unei vremi de mult apuse, pe cînd iobagii înarmați cu furci îi înjunghiau pe despoți și își împărțeau latifundiile între ei. Discursul național își eliberase nucleul cel mai lăuntric în zilele Revoluției Române, atavismul cultural ascuns și profund, care impregnează astăzi mai puternic decît oricînd – în ciuda suspendării identității balcanice, în ciuda aderării la UE și în ciuda noii euroidentități – eurosinele transsubstanțiat.

Așa cum Vestul resimțea Balcanii ca fiind în totalitate dezordine, inadecvare, maculare, din cauza simultaneității, într-un spațiu extrem de restrîns, a atîtor etnii, limbi și religii, România și-a declarat echivocitatea propriului sine ca fiind anomalie. Acest caracter intermediar al Balcanilor, a observat Maria Todorova, caracterul lor tranzitoriu, i-ar fi putut transforma într-o alteritate imperfectă; în locul acesteia, ei nu sînt construiți ca o alteritate, ci ca o identitate imperfectă. „Celălalt", despre care este vorba aici, ar fi în realitate sinele urît și refulat: eurosinele expurgat în cel mai adînc nucleu identitar de echivocități și iregularități și ținut laolaltă de principiile ordonatoare ale raționalității și purității, pe care România le-a preluat acum. Prin intermediul conceptului liminalității, folosit de Arnold van Gennep, cuplat cu acela al lui Todorova, și care face posibilă tematizarea diferențelor de imagine de sine în categoriile liminalității (schimbări semnificative ale imaginii de sine), ale marginalității (calități aflate în aceeași categorie ca și imaginea de sine), respectiv ale celei mai mari înjosiri posibile, cazul României poate fi clasificat ca un caz de devalorizare maximă (alter ego urît la nivel structural).

Europa, venim!

Traducere de Cristian Cercel

Bibliografie:

Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München, 1986 [*Originile totalitarismului*, traducere de Ion Dur și Mircea Ivănescu, București, Humanitas, 1994].

Marius Babias (ed.), *The New Europe: Culture of Mixing and Politics of Representation*, Wien-Köln, 2005.

Nicolae Ceausescu, „Rechenschaftsbericht des ZK der RKP", in *9. Parteitag der Rumänischen Kommunistischen Partei*, Berlin, 1965.

Dietrich Frenzke, *Rumänien, der Sowjetblock und die europäische Sicherheit*, Berlin, 1975.

for 40 years and led like a Dacian domain. The unity shown at the 14th Party Congress proved to be the elusory calm before the storm.

4. Finally, an Observation about the Euro-self

Ceaușescu has been cast away and executed together with his wife Elena on December 25, 1989. Elena Ceaușescu cried out at the soldiers from the firing squad: "You are my children, I raised you." It is somehow tragicomically that before his execution, Ceaușescu started to sing *The International* and shouted "Long Live The Romanian Communist Party!" His last words were: "History will revenge me." The 30 minutes masquerade trial, in front of the military court, was not a Shakespearian drama, but rather resembled a Marx brothers farce, with a bloody ending, anyway. The accusations against Ceaușescu – perpetuated genocide against the Romanian people, more than 60,000 victims, the voluntary destruction of thousands of historical buildings in Romania and the undermining of the Romanian economy – were general and vaguely formulated. The use of the term "genocide" highlighted the fact that that the court was not looking for a flawless explanation of the Ceaușescu era, but to cast the demon away. The intellectuals' and poets' role seemed questionable, too, as they bestirred the general psychosis on the national broadcasting company, seized by them, instead of teaching moderation and an enlightened mind. The image of the shut engraved in the Romanians' consciousness as well as in that of the whole world. The world was traumatized. The tribalism had returned in the middle of Europe. At the same time, the world was shocked that the Romanian Revolution has been staged like a B-class movie; first, the meeting in front of the Central Committee of the Party in Bucharest, in December 21, 1989, which ended in chaotic circumstances, then the dictator's flee with
a helicopter from the Central Committee roof, as well as the announcements about alleged Security terrorists withdrew in the mountains, and finally the execution. Left alone by his secret police, by his party and army, already led by his successors, Ceaușescu died an archaic death. The event seemed the echo of long gone times, when the serves carrying pitchforks stabbed the despots and shared their lands between them. The national discourse has freed its innermost core during the days of the Romanian Revolution, the deeply hidden cultural atavism, which today impregnates more than ever – in spite of the suspended Balkan identity – the transubstantiated Euro-self. The same way that the West, due to the simultaneity in an extremely limited space of so many ethnicities, languages and religions, considered the Balkans in their entirety as disorder, inadequacy, maculation, Romania has declared the equivocation of its own self as an anomaly. This intermediary character of the Balkans, noticed Maria Todorova, their transitory character, could have transformed them into an imperfect otherness; instead, they are not constructed as an otherness, but as an imperfect identity. "The other", of whom we refer to here, would be, in fact, the hated and repressed ego: the Euro-self expurgated in the deepest identity core of equivocations and irregularities and kept together with the directing principles of rationality and purity, which Romania is catching up to now. By the concept of liminality, used by Arnold van Gennep, annexed by Todorova and which makes possible the differences of self-image in the categories of liminality (significant changes of the self-image), marginality (qualities in the same category with the self-image) and insignificant, Romania's case may be classified as an insignificant case (alter ego hated at a structural level).

Europe, here we come!

Translated by Alex Moldovan

Bibliography:

Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, Munich, 1986.

Marius Babias (ed.), *The New Europe: Culture of Mixing and Politics of Representation*, Vienna/Cologne, 2005.

Nicolae Ceaușescu, "Rechenschaftsbericht des ZK der RKP", in *9. Parteitag der Rumänischen Kommunistischen Partei*, Berlin, 1965.

Dietrich Frenzke, *Rumänien, der Sowjetblock und die europäische Sicherheit*, Berlin, 1975.

Dimitrij Gutov, "Die marxisitisch-leninstische Ästhetik in der postkommunistischen Epoche. Michael Lifšic", *in* Boris Groys, Anne von der Heiden, Peter Weibel (ed.), *Zurück aus der Zukunft. Osteuropäische Kulturen im Zeitalter des Postkommunismus*, Frankfurt am Main, 2005.

Elemer Illyes, *Nationale Minderheiten in Rumänien*, Vienna, 1981.

Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism*, London–New York, 1996.

Thomas Kunze, *Nicolae Ceausescu. Eine Biographie*, Berlin, 2002.

Rastko Mocnik, "What is New in the «Reinvention of the Balkans»?", *in* Marius Babias, René Block (Hrsg.), *Die Balkan-Trilogie*, München, forthcoming, 2007.

Bojana Pejić, "Postkommunistische Körperpolitik – Die Politik der Repräsentation im öffentlichen Raum", *in* Marius Babias, Achim Könneke (ed.), *Die Kunst des Öffentlichen*, Amsterdam–Dresden, 1998.

Edward W. Said, *Kultur und Imperialismus – Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, Frankfurt am Main, 1994.

Kristine Stiles, "Remembrance, Resistance, Reconstruction", in *IDEA arts + society*, # 19, 2004.

Maria Todorova, *Die Erfindung des Balkans – Europas bequemes Vorurteil*, Darmstadt, 1999.

Ovidiu Țichindeleanu, "Wenn der Abgrund zurückblickt. Das Politische jenseits von Kommunismus und Kapitalismus", *in* Katrin Klingan, Ines Kappert (ed.), *Sprung in die Stadt. Chișinău, Sofia, Priština, Sarajevo, Warschau, Zagreb, Ljubljana. Kulturelle Positionen, politische Verhältnisse – Sieben Szenen aus Europa*, Cologne, 2006.

Peter Weibel (ed.), *Von der Bürokratie zur Telekratie – Rumänien im Fernsehen*, Berlin, 1990.

Dimitrij Gutov, „Die marxisitisch-leninstische Ästhetik in der postkommunistischen Epoche. Michael Lifšic", *in* Boris Groys, Anne von der Heiden, Peter Weibel (ed.), *Zurück aus der Zukunft. Osteuropäische Kulturen im Zeitalter des Postkommunismus,* Frankfurt am Main, 2005.

Elemer Illyes, *Nationale Minderheiten in Rumänien,* Wien, 1981.

Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism,* London-New York, 1996.

Thomas Kunze, *Nicolae Ceausescu. Eine Biographie,* Berlin, 2002.

Rastko Mocnik, "What is New in the «Reinvention of the Balkans»?", *in* Marius Babias, René Block (Hrsg.), *Die Balkan-Trilogie,* München, în curs de apariție, 2007.

Bojana Pejić, „Postkommunistische Körperpolitik – Die Politik der Repräsentation im öffentlichen Raum", *in* Marius Babias, Achim Könneke (ed.), *Die Kunst des Öffentlichen,* Amsterdam-Dresden, 1998.

Edward W. Said, *Kultur und Imperialismus – Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht,* Frankfurt am Main, 1994.

Kristine Stiles, „Remembrance, Resistance, Reconstruction", in *IDEA arts + society,* # 19, 2004.

Maria Todorova, *Die Erfindung des Balkans – Europas bequemes Vorurteil,* Darmstadt, 1999 [*Balcanii și balcanismul,* traducere de Mihaela Constantinescu și Sofia Oprescu, București, Humanitas, 2000].

Ovidiu Țichindeleanu, „Wenn der Abgrund zurückblickt. Das Politische jenseits von Kommunismus und Kapitalismus", *in* Katrin Klingan, Ines Kappert (Hrsg.), *Sprung in die Stadt. Chișinău, Sofia, Priština, Sarajevo, Warschau, Zagreb, Ljubljana. Kulturelle Positionen, politische Verhältnisse – Sieben Szenen aus Europa,* Köln, 2006.

Peter Weibel (ed.), *Von der Bürokratie zur Telekratie – Rumänien im Fernsehen,* Berlin, 1990.

Modernități mutante

Ioan Cosma

Agnes Heller remarca odată că nu putem înțelege eterogenitatea modernității, concepută ca un proiect conștient de ordonare a hățișurilor ambiguității, ambivalenței, obscurității și „neclarităților" străbătînd tradiția și feudalismul, prin recursul exclusiv la imaginația tehnologică a teoreticienilor modernizării postbelice.[1] Mai curînd, repertoriile tehnologice și istorice ale modernității trebuie să fie utilizate simultan pentru a da un sens relevanței contemporane a conceptului de modernitate, după presupusul său deces în mîinile deja banalei și pop-academicei lumi conceptuale a lui post- (postmodernitate, postindustrialism, postmaterialism etc.). Heller asociază imaginația tehnologică a modernității cu rezolvări de probleme orientate spre viitor, raționalitate teleologică, reificare atît a oamenilor, cît și a naturii, gîndire de tip „maxi-mini" (efort minim, rezultate maxime) și orientată cantitativ, credință în progres și în acumularea cunoașterii, respingere a tradiției, utilitate, eficiență și așa mai departe. Liberalismul clasic al secolului al XIX-lea și teoria postbelică a modernizării au transformat această constelație de idei iluministe în programe politice și socio-economice concrete, împînzite de indicatori și ierarhizări cuantificabile, precum industrializare, urbanizare, alfabetizare, utilizare a tehnologiilor și a științelor, repartiții sociale meritocratice (opunîndu-se celor bazate pe statut), secularizare, constituționalism etc. Prin contrast, imaginația istorică a modernității e văzută de Heller ca fiind mai neclară, necuantificabilă și hrănindu-se dintr-o sensibilitate autoreflexivă față de trecut și față de tradiție, din interpretare și dintr-o gîndire calitativă și axată pe semnificație.

În privința impactului lor, relația dintre cele două tipuri de imaginație e definită printr-o „inegalitate crasă", înaintarea universală a primului creînd un contrast izbitor cu timiditatea celui din urmă: „imaginarul istoric alunecă și el treptat în logica tehnologiei (de exemplu, în zilele noastre, prin intermediul chestiunilor ecologice), dar fără a deveni totuși o condiție a dezvoltării sale". În ciuda acestui dezechilibru, Heller vede existența societății (a „lumii") ca imposibilă fără distanța față de imaginația tehnologică pe care i-o poate împrumuta omologul său istoric: pentru a avea modernitate și societate, e necesară o dublă imaginație, tehnologică și istorică. Împotriva mai vechilor reprezentanți ai Școlii de la Frankfurt (Horkheimer) și a mai vechilor postmoderni (Bauman), ea este totuși refractară în a vedea fenomene moderne cum sînt lagărele de concentrare naziste ca extrapolări directe ale imaginației tehnologice și sugerează, în schimb, că astfel de orori n-ar fi putut avea loc în absența unei intervenții ideologice antimoderne substanțiale – chiar dacă nu procedurale –, produsă de patologiile imaginației istorice. Varietățile și eșecurile modernității, ca și contingențele geografice ale acestora, sînt împletite în această dilemă și obțin nu hegemonia noutății, ci pe cea a ceea ce Augé numea adecvat prin „coexistență deliberată a diferitor lumi… întrepătrunderea vechiului și noului"[2], axată pe progres.

Ca oriunde la periferia lumii, românul s-a ciocnit de modernizările clasic-liberale, fasciste, leniniste și neoliberale survenite prin mutații ale originalu-

IOAN COSMA este licențiat în drept la Universitatea „Babeș-Bolyai" și este interesat de probleme de reglementare juridică a forței de muncă, precum și de fondul intelectual al diferitelor neoliberalisme din Europa de Est și America Latină.

FREAK MODERNITIES

Ioan Cosma

Agnes Heller once remarked that one cannot understand the heterogeneity of modernity, conceived of as a conscious project of ordering the thickets of ambiguity, ambivalence, obscurity and "fuzziness" that make tradition and feudalism, by resorting solely to the technological imagination of the postwar modernization theorists.[1] Rather, the technological and the historical repertoires of modernity need to be simultaneously employed in order to make sense of the contemporary relevance of the concept of modernity after its supposed demise at the hands of the by now dreary and pop-academic conceptual world of the post- (postmodernity, postindustrialism, postmaterialism etc). Heller associates the technological imagination of modernity with future-oriented problem-solving, goals-means rationality, objectification of humans and nature alike, quantitative-oriented and "maxi-mini" thinking (minimal effort, maximal results), faith in progress and knowledge accumulation, rejection of tradition, utility and efficiency and so on. The nineteenth century classic liberalism as well as postwar modernization theory turned this constellation of Enlightenment ideas into concrete political and socio-economic programs, studded with quantifiable indicators and rankings such as industrialization, urbanization, literacy, use of technology and sciences, meritocratic (as opposed to status-based) social allocation, secularization, constitutionalism etc. By contrast, the historical imagination of modernity is seen by Heller as fuzzier, unquantifiable and feeding on a self-reflexive past- and tradition-sensitivity, interpretation, qualitative and meaning-oriented and emancipation-centered thinking.

In terms of their impact, the relationship between the two kinds of imagination is defined as "grossly unequal", with the universal march of the former producing a bold contrast with the timidity of the latter: "historical imagination filters through into the logic of technology, too (for example, nowadays by way of ecological considerations), without, however, becoming a condition of its development." Despite this imbalance, Heller sees the existence of society ("world") as impossible without the distance from technological imagination that its historical peer can lend: in order to have modernity and society one needs a dual technological-historical imagination. Contra older Frankfurters (Horkheimer) and postmoderns (Bauman), she is however loath to see modern phenomena like the Nazi death camps as direct extrapolations of technological imagination and instead suggests that such horrors could not have happened in the absence of a substantively – albeit not procedurally – anti-modern ideological intervention produced by the pathologies of historical imagination. The varieties and failures of modernity as well as their geographical contingencies are imbricated into this double bind and achieve not the hegemony of the novelty, but of what Augé aptly termed the progress-centered "intended coexistence of different worlds . . . the interweaving of ancient and new".[2]

IOAN COSMA holds degree in law from the Babeș-Bolyai University. Currently, he is an independent researcher interested in the regulatory economy of labor and in the ideational infrastructures of various neoliberalisms in Eastern Europe and Latin America.

lui, fie că acest lucru s-a întîmplat într-un ritm lent (modernitatea liberală clasică), fie într-unul foarte rapid (celelalte). Susținătorii externi accidentali (protocolonialismul sovietic, „globalizarea") au dat un imbold desăvîrșirii și rapidității modernizărilor leniniste, respectiv neoliberale. În ciuda acestor lucruri, susțin că sărăcia versiunii locale a modernizării liberale clasice și recodarea radicală a celei fasciste pot fi privite ca răsfrîngeri ale unui sistem mondial capitalist mai puțin dens și instituționalizat și, respectiv, ale solidității relațiilor sociale neofeudale în societatea rurală.

Bildungsbürgertum și ale sale versiuni de criză

Precedate de o perioadă de modernizare instituțională operată de ofițeri liberali ruși, acum convenabil de puțin cunoscută, fundamentele proiectului român al modernității burgheze liberale erau ancorate, într-o proporție covîrșitoare, în agenda seriilor de revolte prompt reprimate, încăierări militare și lovituri de stat de la 1848 (în termeni locali, „Revoluția de la 1848"), orchestrate de grupuri cu o educație predominant franceză, vlăstare ale micii nobilimi, care au declarat război „bătrînilor": părinții lor și societatea feudală pe care o conduceau cu ajutor extern. Lăsînd la o parte ornamentele sale romantice, proiectul urma să fie linia oficială pînă în anii 1937–1938 și avea o orientare puternic liberal-franceză: raționalitate, educație a maselor, drepturi liberale, credință în progres, industrializare (à la Saint Simon, desigur) și așa mai departe. Un import masiv de instituții politice și juridice moderne are loc în anii 1860, iar după jumătatea anilor 1880, elitele politice rămîn angajate în concentrarea resurselor statului în marile industrii interne în curs de dezvoltare, în concordanță cu modelele german și francez de „industrializare tardivă". În același timp, importul instituțional occidental nu reușește să instituționalizeze nimic mai mult decît o „democrație a notabilităților", viciată sistematic de subordonarea sistemului bipartid unui rege străin și de excluderea statutară a evreilor de la obținerea cetățeniei. Cît despre modernizarea economică, strategia de inspirație occidentală a „industriilor incipiente" urma să sfîrșească prin a cunoaște mult mai multe intervenții din partea statului decît în modelele originale[3] și a fost lăsată să coabiteze cu un regim de producție agricolă neofeudal. Acest regim combina o strategie de export capitalistă cu un sistem, de facto, de corvezi, axat pe raportul țăran-moșier, raport care, în același timp, exploata brutal clasa țărănească (de unde și, la începutul secolului, răzmerițele în stilul secolului al XIV-lea de pe cuprinsul întregii țări și represiunile care le-au urmat) și-i făcea economic competitivi pe marii moșieri în timpul „epocii de aur" a capitalismului global. Un contraproiect reacționar de criză a însoțit proiectul liberal pe tot parcursul desfășurării sale, cel mai adesea cu o dușmănie fără echivoc și, uneori, cînd exclușii denunțau farsa (așa cum s-a întîmplat în timpul represiunii cumplite a marii răscoale din 1907), cu cea mai deschisă solidaritate [față de aceștia].

Cu puține excepții, elitele de astăzi ale culturii înalte, ca și ziarele formatoare de opinii, sînt, în general, refractare în a se angaja în critici la adresa acelei epoci. Critica socială e, prea adesea, înlocuită de fascinația estetică a albumelor cu fotografii dintr-un București cosmopolit înțesat de mașini de lux, arhitectură Hausmann, experimente Bauhaus, literați dandy și alte semne ale „modernității". Stereotipul în vogă privind România interbelică e acela al unei țări ornamentate credibil cu o țărănime premodernă și o cultură „orientală", și totuși angajată ferm în cursa pentru a ajunge din urmă state ca Franța. Această reverie viguros conservatoare nu e întreruptă aproape niciodată de brutala realitate că, în ajunul celui de-al Doilea Război Mondial, proiectul liberal de modernizare eșuase într-un mîlos „conservatorism progresist". Se poate certifica faptul că țara era destul de sincronizată în privința dezvoltării formal-instituționale din sfera politicii și a dreptului și că prezenta un potențial semnificativ pentru deschiderea spre modernizare – inclusiv spre formele sale radicale – în artă, în arhitectură și chiar în inginerie. În plus, structura ierarhică premodernă a privilegiilor statutare și de clasă boierești a regresat semnificativ după Primul Război Mondial. Hegemonia *establishment*-ului literar și filosofic asupra explicării geografiei sociale a fost și ea provocată tot mai mult de apariția științelor sociale. Și rata analfabetismului a fost redusă spectaculos, chiar dacă într-un ritm mai lent decît în țările vecine. Liberalii de astăzi mai au dreptate și să sublinieze că bazele juridice, educaționale și profesionale ale modernizării capitaliste urbane erau deja prezente și că filialele Băncii Franței, baza industrială din sud-estul Transilvaniei și din Banat aflată în plină dezvoltare și relativ competitivă, precum și grupurile de producători axați pe export deplasau încet România dinspre statutul său periferic din epoca otomană înspre semiperiferia capitalistă a lumii.

În același timp însă, constructorii cultului României precomuniste ar trebui să remarce că modernizarea protoliberală a regimului burghez constituțional era mult mai lentă în procesul de modernizare și mai puțin competitivă decît în celelalte țări aspirante la deperiferizare.[4] De exemplu, în clasamente care nu includeau Albania, România era ultima sau penultima în privința indicatorilor sociali de bază ai modernizării, bunăoară școlarizare, număr de medici pe cap de locuitor, urbanizare și industrializare. Și acolo unde puteau fi recunoscute progrese semnificative (educație, industrializare), perspectivele pe termen lung erau îndoielnice. Să luăm cazul învățămîntului, un indicator-cheie al modernității industriale: cu un raport de 1:3 între învățămîntul profesional și cel teoretic și cu aproape două treimi din populația universitară studiind dreptul și filosofia[5], e aproape sigur că țara urma să fie destul de nepregătită pentru boomul industrial postbelic, fără o schimbare radicală a strategiei de modernizare. Cît despre industrializare, incontestabila dezvoltare economică interbelică era totuși, [exprimat] în termeni relativi, mult prea lentă pentru a reduce clivajul față de modernitatea capitalistă occidentală, iar procentul muncitorilor din industrie în raport cu întreaga populație activă rămînea cel mai mic din Europa. Blestemul unui sistem socio-politic fragmentat, patrimonial și cu multe clase, cîntărea greu în înaintarea modernității nu doar în privința capacității statului și a societății de-a duce proiectul la bun sfîrșit, ci și, poate chiar mai important, în privința imaginației tehnologice a elitelor liberale, dintre care doar puține manifestau un angajament ferm de a aduce la zi un model de modernizare patentat la jumătatea secolului al XIX-lea: muncă necalificată și exploatată sălbatic, exporturi de produse agricole și materii prime, drepturi liberale doar pentru cîțiva și constituționalism de suprafață. Cum logica epocii de aur a liberalismului era doar timid instituționalizată transnațional (rețelele bancare mondiale ale ortodoxiei etalonului aur în politica monetară fiind o excepție notabilă), pe la mijlocul anilor '30, imaginația istorică a modernității liberale din România a alunecat încet înspre un autoritarism cu față constituțională. Faptul că critica radicală a modernității liberale a României a fost desfășurată de dreapta fascistă era, în multe privințe, legat dialectic de eșecul și de inconsistența internă a primeia. Cu toate că țara nu experimentase vreo umilire istorică (spre deosebire de Germania sau de Ungaria, România obținuse cel mai bun aranjament prin [pacea de la] Versailles), colaps pe plan

As elsewhere in the world periphery, the Romanian encounters with the classic liberal, fascists, Leninist and neoliberal modernizations occurred by mutations of the original, whether that happened in slow (classic liberal modernity) or in turbo mode (the rest). Contingent external boosters (Soviet protocolonialism, "globalization") spurred the thoroughness and the rapidity of Leninist and neoliberal modernizations respectively. By contrast, I submit that the poverty of the local version of classic liberal modernity and the radical recoding of the fascist one can be seen as reflections of a less dense and institutionalized world capitalist system and, respectively, to the robustness of neo-feudal social relations in the village society.

The *Bildungsbürgertum* and Its Crisis Narratives

Preceded by a now conveniently obscured period of institutional modernization operated by liberal Russian officers, the fundamentals of the Romanian project of liberal bourgeois modernity were overwhelmingly anchored in the agenda of the 1848 series of promptly repressed riots, military scuffles and coups d'Etat (the "1848 Revolution" in local parlance) orchestrated by a predominantly French-educated coterie of landed gentry offspring who declared war on the country's "ancients": their parents and the feudal society they ruled over with foreign help. Its Romantic flourish aside, the project was to be the official line until 1937/1938 and was solidly liberal-French in orientation: rationality, mass education, liberal rights, faith in progress, industrialization (à la Saint Simon, of course) and so on. A massive import of modern political and legal institutions takes place in the 1860s and after the mid 1880s political elites remain committed to concentrating state resources into the development of large domestic industries, following German and French "late-comer industrialization" models. At the same time, the Western institutional import manages to institutionalize little more than a notables' democracy that was systemically vitiated by the subordination of the two-party system to a foreign monarch and the statutory exclusion of Jews from citizenship. As for economic modernization, the Western-inspired "infant industries" strategy was to end up with much more state intervention than in the original models.[3] This strategy was also left to cohabit with a neo-feudal agricultural production regime that combined a capitalist export strategy with a de facto *corvee* peasant-landlord system that simultaneously ripped off the peasants (hence the nationwide 14th century style jacqueries and ensuing repressions from the turn of the century) and made the great landlords competitive during the "gilded age" of global capitalism. A reactionary crisis counter-project accompanied the liberal project all along, most of the time with unequivocal enmity and, sometimes, when the excluded denounced the farce (as in the brutal repression of the 1907 grand jacquerie), with the most overt solidarity.

With few exceptions, the today's contemporary high culture elite as well as the standard editorial page are generally loath to engage in criticism about those years. Social critique is too often replaced by aesthetic fascination with photo albums of a cosmopolitan Bucharest packed with luxury cars, Hausmann architecture, Bauhaus experimentation, dandy literati and other signs of "modernity". The stereotype *du jour* vis-à-vis interwar Romania is that of a country adorned with premodern peasant and "Oriental" culture, yet credibly embarked on a catch-up race with the likes of France. This robustly conservative reverie is almost never interrupted by the rude reality that on the eve of the Second World War the Romanian liberal modernity project was failing into a mushy progressive conservatism. It can be granted that the country was quite synchronized in terms of formal institutional development in the legal and the political sphere and displayed significant potential for opening up to modernization – including in its radical forms-in the arts, architecture and even engineering.

Likewise, the premodern hierarchical structure of boyar estates and statutory privileges was significantly scaled back after the Great War. The hegemony of literary and philosophical establishment over the reading of social geography was also gradually challenged by the emergence of social sciences. Illiteracy was also dramatically decreased, although at a slower pace than in neighboring countries. Contemporary liberals are also right to point out that the legal, educational and professional bases of urban capitalist modernization were in place and that the disciplines of the Bank of France, an expanding and relatively competitive industrial base in south east Transylvania and the Banat and export-oriented producer groups were slowly pushing Romania away from its Ottoman-era peripheral status into the world's capitalist semi-periphery.

At the same time, however, the liberal builders of the cult of precommunist Romania should note that the proto liberal modernization of the bourgeois constitutional regime was much slower at modernizing and less competitive than in other peripheral countries.[4] Romania's social indicators of technological modernization lagged far behind its country's neighbors. For example, in rankings that did not include Albania, Romania came last but one with regard to basic social indicators of modernization such as school enrollment, doctors per capita, urbanization and industrialization. And where significant progress can be comfortably acknowledged (education, industrialization), the long term prospects were doubtful. Thus, with the vocational school – theoretical school enrollment ratio was at 1:3, and with almost two thirds of the university population studying the law and philosophy[5], it is quite sure that the country would have been quite unprepared for the postwar industrial boom experienced by other peripheries without a radical change of modernization strategy. As to industrialization, the undeniable interwar economic development was nevertheless far too slow in relative terms to reduce the cleavage with the Western capitalist modernity, while the percentage of the industrial working class per working population remained the smallest in Europe. The curse of a fragmented multiclass and patrimonial socio-political system weighed heavily on the march of modernity not only in terms of the capacity of state and society to carry out the project, but, perhaps more importantly, in terms of the technological imagination of liberal elites, few of whom displayed consistent commitment to update a mid 19th century modernization template based on unskilled and savagely-exploited labor, agricultural and raw material exports, liberal rights for few and shallow constitutionalism. As the logic of the golden era of liberalism was only thinly institutionalized across borders (the transnational banking cliques of the gold standard orthodoxy are a notable exception), by the mid 1930s Romania's the historical imagination of liberal modernity slowly drifted into authoritarianism with a constitutional face.

That the radical critique of Romanian liberal modernity was deployed by the fascist right was in many respects dialectically related to the failure and internal inconsistencies of the former. Although the country did not experienced historical humiliation (unlike Germany or Hungary, Romania got the best deal out of Versailles), internal collapse (as Italy did) or irreducible ideological confrontation (Spain), the fascist and militaristic right emerged in the late 1930s as the new masters of the modernization project. At least in part, this owed to the failure of urbanization and industrialization. The failure left the country with a thin and weakly organized industrial working class that could have pro-

intern (așa cum se întîmplase în Italia) sau confruntări ideologice ireductibile de amploare (Spania), dreapta fascistă și militaristă a apărut la sfîrșitul anilor '30 ca o nouă călăuză a proiectului de modernizare. Măcar în parte, aceasta se datora eșecului urbanizării și industrializării. Eșecul a lăsat țara cu o clasă muncitoare industrială firavă și slab organizată; altminteri, ea ar fi putut proiecta, probabil, acel tip de narațiune de stînga despre criza modernității liberale care a salvat Cehoslovacia de la căderea în fascismul est-european. În mod similar, colonizarea fascistă a universităților și a vieții intelectuale, două variabile-cheie ale mecanismului explicativ al ascensiunii fascismului în România, poate fi privită ca hrănindu-se din niște practici de excludere îndelung exersate ale curentului liberal dominant față de populația evreiască, căreia i se garantase cetățenia doar tîrziu, în 1921. În sfîrșit, spre deosebire de superficiala asimilare instituțională a țării în structurile modernității liberale mondiale de dinainte de război, spre sfîrșitul anilor 1930 era evident că asimilarea României într-o rețea mai strînsă de dependențe ce lega multe țări est-europene de Germania făcea ca modernitatea proiectului fascist să ia avînt cu o viteză mult mai mare.

Pe de altă parte, versiunea românească a fascismului (Garda de Fier) era manifestarea a ceea ce Heller numea alinierea unei imaginații istorice antimoderne (în acest caz, visul fundamentalist al întoarcerii la o utopie premodernă, etnocentrică, o negare a progresului) la variabilele modernizării tehnologice. Spre deosebire de fascismul italian, versiunea românească era militant antiurbană, antiindustrială și antiprogres, deși unii din aripa sa „pragmatică" și dintre simpatizanți au cochetat cu ideea dezvoltării industriale corporatiste. Totuși, asemenea mișcărilor milenariste creștine și musulmane de astăzi, Garda de Fier nu a renunțat total la imaginația tehnologică modernă, care a dat mișcării rafinament organizațional, o utilizare abilă a mijloacelor de comunicare propagandistică, o birocrație paramilitară care s-a dovedit chiar eficientă în dirijarea epurării etnice și capabilă să pună mîna pe bună parte din infrastructura instituțională a statului, în timpul scurtei perioade în care s-a aflat la conducere. Atunci cînd, după un scurt acces la putere la sfîrșitul lui 1940 și începutul lui 1941, experiența fascistă s-a transformat în dictatura militară crîncen de antisemită a mareșalului Ion Antonescu, fața amorală a modernității tehnologice s-a dezvăluit întru totul. Doar un anumit grad de neglijență administrativă și un număr mai mic de cadavre ar putea diminua aplicarea criticii aduse modernității Holocaustului german uciderii organizate birocratic a evreilor și a țiganilor de către statul român în Moldova și Bucovina de Nord, în Transnistria sau Odessa.[6] Dacă Holocaustul românesc a fost, pur și simplu, o realizare a programului Gărzii de Fier, necesitățile tehnologice create de războiul modern și, discutabil, de influența germană au făcut ca regimul Antonescu să dezaprobe isteria antiprogresistă a gardiștilor și să îmbrățișeze strategiile de modernizare apreciate de moderniștii tehnologiști (industrializare, corporatizare socială etc.).

Comunism fără Marx și alți clovni

Pretențiile leninismului la moștenirea iluminismului și a celor mai multe din avatarurile sale de la sfîrșitul secolului XX (cultură de masă, educație universitară pe scară largă, servicii sociale universale etc.) pot fi cu greu negate în afara buncărelor Războiului Rece și ale paradigmei totalitare din științele politice. În raport cu modernitățile anterioare, leninismul românesc a fost varianta cea mai rapidă și mai sistematică a modernității. În multe privințe, a fost o formă de modernitate extremă și, în același timp, un eveniment reacționar.

jected the kind of left-wing crisis narrative that saved Czechoslovakia from the embarrassment of the East European fascist quagmire. Similarly, the fascist colonization of universities and intellectual life, two key variables of the explanatory mechanism of the ascent of fascism in Romania, can be seen as feeding on long-exercised exclusionary practices of the liberal mainstream vis-à-vis a Jewish population that was granted citizenship only as late as 1921. Finally, by contrast with the loose institutional incorporation of the country into the structures of the world liberal modernity before the war, by the late 1930s it was obvious that the incorporation of Romania into the much tighter network of dependencies linking many East European countries to Germany, the modernity of the fascist project would run in high gear.

On the other hand, the Romanian version of fascism (the Iron Guard) was the manifestation of what Heller termed the alignment of an anti-modern historical imagination (in this case the fundamentalist dream of return to an ethnocentric, pre-modern utopia, a denial of progress, that is) with technological modernization variables. Unlike Italian fascism the Romanian version was militantly anti-urban, anti-industrial, and anti-progress, although some in its "pragmatic" and "fellow-travelling" travelers did toy with the idea of industrial corporatist development. As Christian and Muslim millenarian movements today, however, the Iron Guard did not part completely with the modern technological imagination that gave the movement organizational sophistication, skilled use of means of propaganda communication, a paramilitary bureaucracy that proved quite effective in managing ethnic cleansing and capacity to run chunks of the state institutional infrastructure during its short terms in office. When, after a brief access to power in late 1940 and early 1941, the fascist experience morphed into the ferociously anti-Semitic military dictatorship of Marshall Ion Antonescu, technological modernity's amoral face revealed itself completely. It was only a certain degree of administrative sloppiness and a smaller body count that may qualify the application of the criticism used vis-à-vis the modernity of the German Holocaust with regard to the bureaucratically organized killing of Jews and Gypsies by the Romanian state in Northern Moldavia and Bukovina, as well as in Transnistria or Odessa.[6] If the Romanian Holocaust was merely a fulfillment of the Iron Guard program, the technological demands made by modern war and, arguably, German influence, made the Antonescu regime dissent from the Guard's anti-progress hysteria and embrace the modernization strategies prized by technological modernists (industrialization, social corporatization etc.).

Communism without Marx and Other Harlequins

The claims of Leninism to the legacy of Enlightenment, with most of its late 20th century updates (mass culture, extended university education, universal social services etc.) are hardly be denied outside the Cold War bunkers of the totalitarian paradigm. In Romania, Leninism was the swiftest and most systematic variety of modernity. In many regards, it was a form of extreme modernity and a reactionary event at the same time.

Liberals and communists agreed that modernity as such and the idea of a teleological and staged historical process necessary to attain it were desirable priorities. It is a well rehearsed line, though, that where they parted was in the Leninist's suspension of key liberal rights and procedures, emphasis on collective over individual autonomy, denial of the prevalence of private property and market exchange, and integration of the state and the party into the same entity. Through its progress-ingrained intellectual grand recit and radicalization of technological imagination, "real existing socialism" was impeccably (and radically) modern. The litany of its quantifiable achievements is well

Liberalii și comuniștii depotrivă pot cădea de acord că prioritățile dezirabile ale politicii erau modernitatea ca atare și urmarea unui proces istoric teleologic și etapizat necesar pentru a o atinge. E un motiv recurent totuși că punctele în care se despărțeau erau suspendarea de către leniniști a drepturilor și a procedurilor liberale esențiale, accentul pus pe colectiv în detrimentul autonomiei individuale, negarea priorității proprietății private și a liberului schimb și fuziunea statului și a partidului în aceeași entitate. Prin grandioasa sa narațiune intelectuală și prin radicalizarea imaginației tehnologice, ambele impregnate de progres, „socialismul real" era impecabil (și, în felul lui, radical) de modern. Seria realizărilor sale cuantificabile e bine cunoscută și a fost bine primită de ortodoxia teoriei modernizării produsă în „lumea liberă". Pînă la mijlocul anilor '70, industria românească și-a dublat contribuția la PIB, în timp ce aceea a agriculturii a fost redusă la jumătate. După unii indicatori ai modernizării, România s-a lansat cu succes, alături de alte state leniniste, în cursa mondială pentru alfabetizare, creșterea ponderii forței de muncă ocupate în industrie, participarea femeilor la viața economică, serviciile sociale universale (sănătate, îngrijirea copilului, concedii plătite) și progresul științelor. Din acest punct de vedere, contrastul cu țări și regiuni aflate în afara blocului leninist care avuseseră cam același nivel de dezvoltare în 1945 (Grecia, Portugalia, Spania, Irlanda, Italia meridională) pune, în general, într-o lumină favorabilă dosarul modernizării „tehnologice" românești, cel puțin pînă la mijlocul anilor '80. Clasa inginerească și administrativă solicitată de industrializarea pe scară largă, precum și diferențierea profesională despre care se spune că injectează imaginarul modernității în capilarele populației active au fost produse pe scară largă în timpul „socialismului real". Cultura de masă a fost simultan controlată, manipulată și făcută accesibilă unui număr tot mai mare de cetățeni, statutul familiei tradiționale lărgite s-a corodat încet, iar secularizarea – încheiată. Între sfîrșitul anilor '60 și prima parte a anilor '80, a început chiar să se răspîndească un consumerism incipient, cel puțin în orașe, cu design-ul modern al vieții cotidiene inspirîndu-se, în general stîngaci, din fundamentele mișcărilor artistice moderniste. Influențate de manifestele generației Le Corbusier, liniile „supermoderniste" ale ansamblurilor de locuințe și ale clădirilor administrative au fost introduse forțat pentru a disloca atît aspectele sărăcăcioase, cît și pe cele înflorite ale orașelor și, spre sfîrșitul anilor '80, chiar a satelor. În sfîrșit, după mai mult de un deceniu de represiune deschisă și sîngeroasă (extrem de relevantă este folosirea modernă a muncii în condiții de sclav și a tehnicilor de exterminare, practicate pe scară largă atît de către puterile coloniale occidentale, cît și de către sovietici), pe la mijlocul anilor '60, Republica Populară își perfecționase tehnologii de disciplinare a societății specifice modernității tîrzii: un aparat mai discret de supraveghere și represiune (intensificat, după cîte s-ar părea, de către hipermodernul și contemporanul „război împotriva terorii"), ansambluri de locuințe panoptice și represiune economică focalizată.

Deși mult mai rapid în privința implementării decît modernitatea liberală, nucleul dur al modernității leniniste a mai fost afectat și de scleroză și perimat de către mecanismele defectuoase și de instituțiile neoficiale ale premodernității locale. Într-un fel, leninismul românesc a produs modernitate în aceeași măsură în care a pus sare pe rănile modernității. După ce ritmul alert al modernității de tip „oțel și cărbune pe cap de locuitor" al primelor decenii de după război și-a pierdut avîntul, conducătorii leniniști și administratorii „capitalismului de stat" au fost incapabili să-și imagineze genul de modernitate socio-economică tot mai abstractă și axată pe tehnologie

known and was well received by the postwar modernization theory orthodoxy produced in the "free world". By the mid 1970s, industry doubled its contribution to GDP whereas that of agriculture was reduced in half. On some indicators of modernization Romania followed other Leninist states in the world race over literacy rates, size of industrial labor force, female participation in labor force, universal social services (health, childcare, paid vacations) and the advancement of sciences. From this point of view, the contrast with countries and regions outside the Leninist bloc that had about the same level of development in 1945 (Greece, Portugal, Spain, Ireland, Southern Italy) would generally favor the Romanian modernization dossier until the mid 1980s. The managerial and engineering class demanded by large scale industrialization as well as the professional differentiation that is said to inject the imagination of modernity into the capillaries of the active population were churned out on a large scale during "real existing socialism". Mass culture was simultaneously controlled, manipulated and made accessible to the widest number of citizens, the strictures of the traditional extended family were loosened and secularization was completed. Between the late 1960s and the early 1980s even a small consumer culture begins to spread, generally in a awkward fashion, at least in cities, with the modern design of daily life drawing heavily on the groundwork of modernist art movements that had inched their way in during the 1930s. The Courbusier lines of housing projects and administrative buildings were muscled in to displace both the ornate and the shabby geographies of cities, with the architectural "high modernism" of the late 1980s also starting to affect villages. Finally, after more than a decade of overt and raw repression (of notable relevance is the use of modern slave labor and extermination techniques used on large scale both by Western colonial powers and by the Soviets), by the mid 1960s the People's Republic perfects the "high modern" disciplining technologies of society via a combination of a more discreet surveillance and repression apparatus (seemingly boosted by today's hypermodern "war on terror"), panoptic housing projects and targeted economic repression.

Although much faster at implementation than liberal modernity, the core of the Leninist modernity was also affected by sclerosis and predated by the default mechanisms and informal institutions of local pre-modernity. In a way, Romanian Leninism produced as much modernity as it put salt on modernity's wounds. After the pace of the "steel and coal per capita" modernity of the first postwar decades run out of steam, Leninist rulers and the managers of their state capitalism were unable to imagine the kind of increasingly abstract and high technology-based socio-economic modernity that spread like wildfire through the cracks of the world economy. Also, the bureaucracy started to generate internal reproductive patterns resembling neo-feudal modes, with the loyalty of the Leninist cadre and clerks towards their protectors in the party-state looking like the clientelistic logic of multi-layered medieval governance. In a Romanian context marred by the legacies of patrimonialism, these practices went hand in hand with bureaucratic familism (family dynasties colonized parts of the administrative, university and even military apparatus) and a neo-Stalinist personality cult of the leader during the Ceaușescu era. Regressive developments on the institutional modernization front were also accompanied by increasingly explicit flirtations with premodern intellectual leitmotifs. Thus, in line with the conscious offensive against the quintessentially modern Marxian critique (the last edition of the young Marx is published in

care se răspîndea cu repeziciune printre fisurile economiei mondiale. De asemenea, birocrația începuse să genereze tipare reproductive interne asemănătoare manierelor neofeudale, cu loialitatea cadrelor și a funcționarilor leniniști față de protectorii lor din partidul-stat similară logicii clientelare a guvernării medievale pluristratificate. Într-un context românesc deteriorat de moștenirile patrimonialismului, aceste practici mergeau mînă-n mînă cu nepotismul birocratic (dinastii familiale colonizau părți ale aparatului administrativ, universitar și chiar militar) și cu cultul neostalinist al personalității conducătorului în timpul epocii Ceaușescu. Dezvoltările regresive ale frontului modernizării instituționale erau însoțite, de asemenea, de cochetări explicite tot mai insistente cu laitmotive intelectuale premoderne. Astfel, în conformitate cu ofensiva conștientă împotriva criticii marxiene moderne esențiale (ultima ediție a scrierilor tînărului Marx e publicată în 1962, iar reprezentanții Școlii de la Frankfurt sînt accesibili doar cercetătorilor bine relaționați), un regim unic în Europa de Est prin absența unei facțiuni marxiste critice[7] și-a reorientat conștient opera de legitimizare dinspre utopia futuristă înspre amestecul imagisticii tradiționale și futuriste pe care îl născocise Stalin în timpul războiului, [atunci cînd] făcea apel la vechiul imaginar naționalist rus.[8] Înspre sfîrșitul regimului, invocările textului herderian au devenit din ce în ce mai stridente, iar ultimele fărîme ale modernismului intelectual marxist (și chiar leninist) au fost astupate de bolboroseala absurdă a lui Ceaușescu.

Pentru destinul laturii emancipatoare a modernității leniniste, dacă lăsăm de-o parte expansiunea veritabilă a drepturilor sociale (îngrijire medicală și educație universale, posibilitate de a cumpăra o casă și/sau angajare permanentă), evenimente ca închisorile și lagărele de muncă de tip gulag din anii 1950, „dispariții“ orchestrate de regim după greva minerilor din 1977, protestele muncitorilor din Brașov din 1987 sau revoltele populare din decembrie 1989 au transformat într-o glumă orice discuție despre socialismul umanist și emanciparea politică din România leninistă. Orice discuție asupra modurilor în care o modernitate emancipatoare postneoliberală poate fi imaginată și tradusă în strategii politice concrete trebuie să înceapă de la recunoașterea aplicării leniniste a „socialismului“ unui mecanism îndreptat spre frîngerea trupurilor și spre mutilarea minții.

Modernitate burgheză remix?

Dacă e ca accentul să cadă pe capacitatea umană de a se comporta ca un subiect capabil să înțeleagă lumea și de a acționa conform acestei înțelegeri, atunci atît liberalii democrați, cît și socialiștii democrați ar trebui să cadă de acord că sfîrșitul leninismului a fost, într-adevăr, un eveniment emancipator, pentru că praxisul a fost eliberat de heteronomia mecanismului politic de guvernare și represiune. E, într-un fel, amuzant să ne amintim totuși că anul 1989 a hrănit multe speranțe luxemburgiste într-o reînnoire pe scară largă a activismului antiautoritar al muncitorilor simpli și că puțini observatori externi anticipau o „restaurare“ a proiectului liberal antebelic în regiune. Nu doar că aceste speranțe s-au dovedit a fi eronate, dar acțiunea emancipatoare a protestelor muncitorești est-europene din legendarii ani optzeci a fost, între timp, sterilizată de către nararea elitistă, sub „postcomunism“, a acestor evenimente. Astăzi, reconfigurarea anului 1989 de către media și de către industria culturii înalte ca o fotografie în care apar „disidenți“ cu discursuri blajine și din care „masele“ zgomotoase au fost șterse, precum acel faimos comisar al epocii staliniste dintr-o fotografie la fel de faimoasă, este, probabil, cheia modului în care modernitatea neoliberală (sau neomodernitatea) a ajuns să

1962, the Frankfurters were made available only to well-networked researchers), a regime that was singular in Eastern Europe for the absence of a critical Marxist faction[7], consciously re-vectored its legitimization work from the futurist utopia to the mix of traditionalistic and futuristic imagery that Stalin devised during the war with his appeals to old Russian nationalist imagery.[8] Towards the end of the regime, the appeals to the Herderian text become prominent and the last shreds of Marxist (and even Leninist) intellectual modernism were buried under the heavy concrete of Ceaușescu's absurdist babble.

As for the fate of the emancipatory side of Leninist modernity, if one leaves aside the genuine expansion of social rights (universal healthcare and education, affordable housing and or full employment), events like the Gulag-style prisons and work camps of the 1950s, the "disappearances" orchestrated by the regime after the 1977 miners' strike, the 1987 Brașov workers' protests, or the December 1989 popular revolts turn into a charade any discussion about humanistic socialism and political emancipation in Leninist Romania. Any discussion on the ways in which an emancipatory post-neoliberal modernity can be imagined and turned into concrete policies must start from the acknowledgement of the Leninist application of "socialism" to a machine bent on breaking bodies and on maiming minds.

Bourgeois Modernity Remix?

If emancipation departs from an emphasis on the human capacity to act as a subject able to understand the world and act on these understandings, then both democratic liberals and democratic socialists should agree that the end of Leninism was indeed an emancipating event in the sense that human agency was freed from the heteronomy of a centrally administered authoritarian governance mechanism. It is somewhat amusing to remember, that 1989 also fed many Luxemburgist hopes into a renewal of grassroots workers' anti-authoritarian activism on a massive scale the world over and that few external observers aired thoughts of "restoration" of the prewar liberal project.

Not only have these hopes proven to be misguided, but the East European workers' emancipating agency of the fabled 1980s protests has been meanwhile sanitized by the postcommunist elitist narrative of those events. Today, the reframing by the media and high culture industry of 1989 as a photo with soft-spoken "dissidents" from which the noisy "masses" are deleted as the famous Stalin-era kommissar from an equally famous photo, is perhaps the master code of the way in which the neoliberal modernity (or neomodernity) came to diffuse itself into the post-Leninist world. Does this recoding signify the renewing of the *Bildungsbürgertum* of old, or does it point towards something else?

Two things are quite obvious. The first is that postcommunism, understood here as a temporary historical stage in which the practical, and not the theoretical imaginability of communism ebbed even in countercultures of the world radical left, is tantamount to bourgeois restoration only to a thinly semantic extent, i.e. that political and economic liberalism *latu sensu* were restored in the "East" after 1989 as basic templates of governance. Nevertheless, this assessment, now prevailing in both critical and liberal accounts of postcommunism, glosses over the implications that the existence of several varieties of "real existing" economic liberalism, as opposed to a single homogenous liberal template, have for addresing the aforementioned question.

This is because one of the most important features of the postcommunist world is that social-democratic, democratic neocorporatist and even Fabian varieties were banned from the imagination of postcommunist modernity by

se difuzeze în lumea postleninistă. Înseamnă oare acestă recodare înnoirea acelui *Bildungsbürgertum* al trecutului sau cu totul altceva?

Două lucruri sînt absolut evidente. Primul e că postcomunismul, înțeles aici ca o perioadă în care capacitatea imaginativă *practică* a comunismului, și nu cea teoretică, se află în declin pînă și în contraculturile stîngii radicale mondiale, e echivalent doar într-o foarte mică măsură semantică unei restaurații burgheze, *i.e.* că liberalismul politic și economic *latu sensu* a fost restaurat în „Est“, după 1989, ca model de bază al guvernării. Totuși, contrar șablonului liberal omogen unic, datorită ridicării sus-menționatei chestiuni, această apreciere, acum predominantă atît în bilanțurile critice, cît și în cele liberale ale postcomunismului, răstălmăcește implicațiile pe care le are existența varietăților liberalismului economic. Fiindcă una din trăsăturile cele mai importante ale lumii postcomuniste este faptul că varietățile social-democrate, democrat-neocorporatiste și chiar fabiene au fost alungate din imaginarul modernității postcomuniste de către sacerdoții evangheliei neoliberale, ale cărei contradicții nu au încetat niciodată să-i uluiască pînă și pe cei mai înfocați apărători ai săi.[9] Însă, vai!, în locul emancipării sociale față de producția injustiției economice și culturale, insurecția antiliberală din Est s-a ridicat pe valurile paleoconservatorismului, neofascismului și populismului de dreapta. Nu trebuie să mergem azi la Moscova lui Putin pentru a fi martorii unui astfel de fenomen. O escală în Parlamentul polonez sau slovac sau o lectură fugară a cîtorva din articolele de fond din presa românească vor fi de-ajuns. Văduvită de momentul keynesian unic al anilor '30 și '40, refacerea fundamentelor liberale est-europene nu are antivirușii internaționali sau autohtoni care au ajutat multe liberalisme occidentale să se salveze de la contestările radicale din 1945 și 1968.

Consensul neoliberal postcomunist a suflat în pînze sfîrșitului istoriei și a fost perceput de către administratorii săi ca unica opțiune alternativă suficient de radicală pentru a asigura desprinderea de leninism. Într-adevăr, așa cum au demonstrat cu iscusință Bockmann și Eyal, în majoritatea țărilor din Europa de Est, neoliberalismul a fost impus nu atît dictatorial, prin șantajul financiar al organizațiilor internaționale, cît, mai curînd, prin hegemonia soft: tehnocrații însărcinați cu „tranziția economică“ fuseseră deja pregătiți în spiritul asumpțiilor teoretice ale școlii hayekiene, așa cum fusese ea adusă la zi încă din anii '60 de către economiștii Școlii de la Chicago.[10] În România și în alte țări unde acest lucru nu se întîmpla și unde configurația inițială a puterii era la fel de refractară în a rivaliza cu „performerii“ central-europeni pe cît era de ocupată cu construcția murdară a bazelor noii clase de proprietari din ierarhiile fostului aparat de stat și de partid, aplicarea disciplinelor și a sancțiunilor internaționale avea o importanță capitală. Într-adevăr, în puține alte țări est-europene a fost adoptarea și administrarea modernității neoliberale atît de dependentă de expansiunea voluntară a rețelelor de putere ale nucleului dur occidental. Faptul că această expansiune hrănește și, totodată, sufocă un punct de sprijin al unei variante de modernitate dreaptă din punct de vedere social este, cred, evident.

Ceea ce trebuie spus încă de la început e că neomodernitatea trăită de Europa de Est trebuie să fie istoricizată cu generozitate. Fiindcă, spre deosebire de ascensiunea neomodernizării occidentale, care a avut loc împotriva cadrului general al modernității social-liberale aflate în declin, versiunea est-europeană a avut doar amintiri fragile și îndepărtate din care să se inspire. Mai exact, proiectul neomodern principal diferă de cel liberal clasic adoptat, înainte de război, drept model în „Est“, prin fenomene ca punerea pe

the high priests of a neoliberal gospel whose contradictions never cease to astound its most ardent advocates.[9] But, alas, rather than social emancipation from the production of economic and cultural injustice, the antiliberal insurrection in the East rides on the waves of paleoconservatism, neofascism and right-wing populism. One does not have to go to Putin's Moscow to witness this. A stopover in the Polish or Slovak Parliament or a cursory reading of much of the vibrant Romanian editorial and high culture press will suffice. The second obvious feature of this period is that by being deprived by the unique Keynesian moment of the 30s and 40s, the restoration of East European liberal basics does not have the international or the domestic antiviruses that helped liberalism save itself in the West from the radical challenges of '45 and '68.

The postcommunist neoliberal consensus had the end of history blowing in the sails and was perceived by its managers as the only alternative that was radical enough to secure the departure from Leninism. Indeed, as Bockmann and Eyal masterfully evidenced, in most East European countries, neoliberalism was not as much imposed dictatorially by the financial blackmail of international organizations as by soft hegemony: the technocrats in charge with economic "transition" had been already socialized into the theoretical assumptions of the Hayekian school – as updated by the Chicago economists – as early as the 1960s.[10] In Romania and in other countries in which this was not the case, and where the initial power configuration was as reluctant to emulate the central European "performers" as it was busily and dirtily building the bases of the new propertied class from the ranks of the former state and party apparatus, the deployment of international disciplines and punishments was of central importance. Indeed, in few other East European countries was the adoption and management of neoliberal modernity so dependent on the willed expansion of the ruling networks of the Western core. That this expansion both feeds and constraints a base for a socially just variety of modernity should be, I think, quite obvious.

What needs to be said from the scratch is that neoliberal modernity (henceforth called neomodernity) in Eastern Europe needs to be thickly historicized. For, by contrast with the ascension of Western neomodernization, which occured against the background of the constructed perception of a decaying progressive social-liberal modernity, the East European version had only distant and fragile liberal memories to draw on. More specifically, the neomodern master project differs from the classic liberal one adopted as a model in the "East" before the war in such manifestations as the marketization of public goods and forced compression of those mechanisms of liberalism (e.g. the right to free association) that made possible the codification of economic rights (full employment, minimum wage, basic income, progressive taxation), and, as shown by the former Swedish social-democratic spearhead, even the beginning of democratization of economic life itself. What has been taking place in the capitalist core since the late 1970s is a transition from the embedded liberalism of the first three postwar decades, with its class compromises, welfare state, coordinated industrial relations, industrial policies and Keynesian predictibility, to a liberal neomodernity whose intellectual templates envisaged the disembedding of the economy from the constraints of larger societal aspirations like social justice or labor-inclusive economic life. The right-libertarian policy priorities of the neomodern agenda (regressive income redistribution policies, deregulated labor and industrial relations, tax

piață a bunurilor publice și comprimarea forțată a acelor mecanisme ale liberalismului (de exemplu, drepturile la liberă asociere) care au făcut posibilă codificarea drepturilor economice (angajare permanentă, salariu minim, venit de bază, impozit progresiv) și, după exemplul avangardei social-democrate suedeze, chiar și începutul democratizării vieții economice înseși. Ceea ce s-a întîmplat în nucleul dur capitalist începînd cu sfîrșitul anilor '70 a fost o tranziție de la liberalismul transplantat al primelor trei decenii de după război, cu compromisurile sale de clasă, cu statul bunăstării, cu relații industriale coordonate, cu strategii industriale și predictibilitate keynesiană, la o neomodernitate liberală ale cărei tipare intelectuale vizează smulgerea economiei de sub constrîngerile mai vastelor aspirații societale, ca justiția socială sau viața economică ce ia în calcul și prioritățile celor ce-și vînd munca. Prioritățile politicii libertariene de dreapta ale agendei neomoderne (politici de redistribuire a venitului aflat în scădere, muncă nereglementată și relații industriale, competiție fiscală, minimizarea rolului statului ca proprietar și agent al reglementării, privatizare a resurselor bunurilor publice) au cunoscut, în general, o adoptare mai rapidă și, cu siguranță, mai brutală în Europa de Est decît în vechiul centru capitalist european. În plus, prin contrast, „esticii" n-au experimentat liberalismul cu revizuiri social-democrate, iar după prăbușirea leninismului, singurii susținători entuziaști ai versiunilor mai sociale ale liberalismului erau neogorbacioviștii, asociați mult prea mult cu vechiul regim și mult prea tentați de autoritarismul politic pentru a fi luați serios în considerare de către adevărații deținători de capital (capital simbolic și epistemic, desigur) ai postcomunismului: tehnocrații și inteligheția.[11] Aceștia din urmă erau cu desosebire ostili social-democrației și socialismului democratic (să nu uităm de popularitatea extraordinară a politicilor de stînga la majoritatea populațiilor răsăritene), în parte pentru că sincera și demonstrabila lor pasiune pentru constituționalismul democratic era consecvent însoțită de confuzia de tip mccarthyst a varietăților de proiecte moderne de stînga, fie ele teoretice sau „reale" acuzîndu-le de „comunism". Acest lucru i-a adus pe intelectuali pe-o traiectorie comună – deși nedorită, într-un mod de-nțeles – cu tehnocrația economică a epocii leniniste și chiar cu membrii fostelor servicii secrete cu talent, resurse și informații economice, care au văzut în neomodernizare o șansă unică de-a se îmbogăți. De asemenea, în alte țări est-europene și spre deosebire de cazurile nașterii liberalismului economic clasic „aplicat", proiectul neomodernizării din România nu a început de la o fază de acumulare primitivă controlată indigen, în care o combinație de prosperitate individuală și de spoliere a bunurilor publice, cel mai adesea cu asistență statală, asigură impulsul inițial pentru înlăturarea formelor alternative de organizare economică. Mai curînd, ceea ce a prevalat a fost o strategie de acumulare pe scară largă, care a durat mai mult decît în Polonia și în Ungaria, dar care a rezultat în urma acelorași acțiuni convergente ale clasei conducătoare din epoca leninistă, ale inițiaților în secretele economiei și rețelelor aparatului represiv cu conexiuni pe plan internațional, ale birocrației organizațiilor financiare internaționale și ale rizomilor politico-culturali ai marilor afaceri transnaționale.

În sfîrșit, în timp ce modernitățile industriale (liberal-capitaliste sau comuniste) se bazau considerabil pe forța de muncă, neomodernitatea industrială ce-și face acum apariția afișează, la un capăt, un sector proporțional de mic de angajați și tehnocrați mari consumatori de informație, bine pregătiți; la celălalt capăt însă, se află (sub)clasa celor excluși aproape complet de la distribuția națională a competențelor profesionale. Între aceste categorii stă masa aflată în scădere a muncitorilor industriali și a celor din serviciul public, dintre care mulți au fost absorbiți în lumea în general nesindicalizată din sectorul manufacturier și comercial multinațional. Această răsturnare tipic postindustrială e mai puțin probabil să fie atît de radicală în „Est", însă, deoarece integrarea regiunii în economia mondială a fost făcută, în mare măsură, într-o manieră fordistă, țări ca Slovacia și România apar ca noul hinterland manufacturier al Europei. Un fel de „republici chineze" ale economiei europene, adică reutilate pentru a rezista ritmurilor alerte ale lanțurilor productive de tip „just in time". Discursul negativ despre *homo sovieticus,* emblema propagandei mediatice din epoca Războiului Rece, dar și a sălii de consfătuiri a consiliilor de administrație ale corporațiilor „lumii libere", aparține acum trecutului. Stahanov a fost resuscitat ca „slavul ieftin" al noii culturi a clasei capitaliste transnaționale.[12]

O cheie utilă pentru dezlegarea misterelor neomodernității sînt condiția mizeră a săracilor și problema producției de sărăcie. În schema neoliberală, săracii sînt, la fel ca indienii, buni atîta vreme cît sînt morți, invizibili sau se poartă ca și cum n-ar exista. Există mai multe strategii disponibile care-i vizează în această chestiune. Prima și, probabil, cea mai vrednică de laudă în economia discursivă a neoliberalismului local este căderea în rîndurile „clasei aservite", eșuată în domeniul serviciilor ieftine, cu a ei piață de muncă neorganizată, fragmentată spațial, necalificare, provizorat și salarizare „la minim" și, de obicei, „la negru". A doua este recurgerea la nomadismul internațional, o cale de protest, printre altele, împotriva mizeriei teritorializate. După deja banalele lamentări ale corporațiilor, de-abia s-a alăturat România centrului manufacturier est-european dotat cu cele mai ieftine resurse de muncitori calificați și semicalificați, că aproape o treime din clasa sa muncitoare industrială a votat cu picioarele și a aterizat pe țărmurile Italiei și Spaniei, avînd doar vagi intenții de-a se întoarce definitiv înapoi. În privința acestei tehnici de camuflaj, discursul dominant despre sărăcie amestecă tropii florilegiului reacționar românesc clasic (masele nespălate de proletari și de țărani sînt trimise înapoi la condiția socială căreia îi aparțin de drept) și ai neoliberalismului șic (eliberați din cătușele utopiei comuniste, săracii au devenit antreprenorii propriilor destine într-o lume a ritmului tot mai alert și a șanselor dinamice). A treia opțiune a noilor excluși este aceea de-a se face pe sine „nefuncționali din punct de vedere economic", părăsind sistemul sub forma șomajului voluntar, a vagabondajului, a ilegalității, a violenței și a suicidului. Această ultimă opțiune face ravagii în special printre rromi și printre cei pensionați „la anticipat" de o clasă politică disperată să afișeze niveluri reduse ale șomajului.

Consumerismul neomodern este și el diferit de cel social-liberal. Dacă, în Europa Occidentală și în America de Nord, anii de după război au extins treptat bunăstarea economică la clasa muncitoare și în unele cazuri, ca acela al Scandinaviei, sărăcia însăși a fost eliminată, în condițiile neomodernității, clasa muncitoare și „declasații" sînt tot mai excluși din societatea abundenței, în timp ce cîștigul productivității este tot mai concentrat în mîinile claselor de mijloc, conform modelului brazilian al „societății-clepsidră". Apariția în România a culturii mallurilor comerciale e indicată de către media și de către mulți politicieni drept un semn tangibil și mult așteptat al „occidentalizării" progresive, un concept filtrat prin lentilele materialiste ale culturii foametei din epoca leninistă. Faptul că boomul supermagazinelor a fost atins prin răsturnarea poverii impozitelor de pe umerii capitalului pe cei ai „masei salariale" sau că afirmarea dreptului de asociere al celor care muncesc pentru astfel

competition, minimization of the role of the state as owner and regulator, privatization of the provision of public goods) saw in general a much faster and certainly more brutal adoption in Eastern Europe than in the old European capitalist heartland. Also, by contrast, "Easterners" did not experience liberalism with these social democratic updates and, after Leninism collapsed, the only enthusiastic advocates of progressive varieties of liberalism were the neo-Gorbachevites too closely associated with the *ancien régime* and too tempted by political authoritarianism to be taken seriously by the real capital owners of postcommunism (of symbolic and epistemic capital, of course): the technocrats and the intelligentsia.[11] The latter were particularly repelled by social democracy and democratic socialism

(let us not forget that, overall, East-European publics are quite close to leftist views of state-market relations), in part because their arguably genuine passion for liberal constitutionalism was consistently accompanied by the McCarthy-like conflation of all the varieties of the left-modern projects, whether they be theoretical or "real-existing", under the charge of "communism". This brought intellectuals on an arguably undesired converging path with the Leninist era economic technocracy and the economics-savvy intelligence services, who saw in neomodernization an optimal opportunity to get rich and who got most of the neoliberal propaganda done for free by willing intellectuals. Also, in other East European countries, and unlike in the case of the birth of "applied" classic economic liberalism, the neomodernization project in Romania did not start from a domestically-controlled primitive accumulation phase, in which a combination of individual thrift and spoilage of the commons, most often with state assistance, provides the initial kickstart for removing alternative economic orders. Rather, what prevailed was a large-scale accumulation strategy that took longer than in Poland or Hungary, but that resulted from the same converging actions of the Leninist-era managerial class, the economics-savvy and internationally-linked networks of the repressive apparatus, the bureaucracy of international financial organizations and the political-cultural rhyzomes of big transnational business.

Finally, whereas industrial modernities (liberal-capitalist or communist) relied extensively on labor power, the emerging postindustrial neomodernity displays a proportionally small sector of highly skilled, high-consuming information workers/technocrats at one end, and a bulky category of "disposable workers" at the other hand. In between these categories one finds the dwindling mass of industrial and public service workers, many of whom have been sucked into the average-paying and union-busting world of the multinational manufacturing and mega-retail sectors. This postindustrial shift is less likely to be as radical in the "East", as the integration of the region in the world economy was done to a great extent on Fordist terms, with countries like Slovakia and Romania emerging as the new manufacturing hinterlands of Europe.

A kind of "chinas" of a European economy, that is, retooled to bear the speed of the "just in time" production. The talk of the homo sovieticus, the propaganda figurehead of cold war era media and company boardroom alike, is now a thing of the past. Stahanov was ressurected as the "cheap Slav" of the new transnational capitalist class culture.[12]

A useful key to unlocking the mysteries of neomodernity may be the plight of the poor and the problem of poverty production. In the neoliberal scheme, the poor are like Indians: they are good as long as they are dead, invisible or behave as if they don't exist. Several strategies are available for them in this regard. The first and perhaps the most commendable in the discursive economy of local neoliberalism is the surrender to the world of the "serving class": the minimal wage, typically informal, casualized, deskilled, spatially-fragmented and unorganized service labor market. The second is to resort to the revenge of international nomadism over territorialized misery. As the by now common laments of many in the corporate establishment go, hardly had Romania joined the outsourcing-based East European manufacturing heartland with the cheapest supply of skilled and semi-skilled workers, that almost a third of its industrial working class voted with her feet and landed on the shores of Italy and Spain with only vague plans of permanent return. Vis-à-vis this "camouflage" technique, the dominant discourse on poverty blends the tropes of classic Romanian reactionary flourish (the unwashed masses of proletarians and peasants are pushed back to the subordinate social station where they belong after decades of undeserved domination) and chic neoliberalism (liberated from the shackles of communist utopia, the poor became the entrepreneurs of their own fates in a world of increasing speed and fluid opportunities). The third option is to render oneself "economically functionless" by dropping out of the system in the form of unemployment, vagabondage, squatting, violence or suicide. The latter option is wreaking havoc particularly among the Roma and the "early retirees" produced by a political class desperate to show low unemployment figures.



The consumption modes of neomodernity are also different. If the postwar years in Western Europe and North America gradually expanded economic welfare to the working class and, as in the Scandinavia, completely did away with the underclass, under neomodern conditions the working class and the "under-class" are more and more excluded from the affluent society, while the gains of productivity are more and more concentrated into the middle-classes, according to the Brazilian model of "hour-glass society". The emergence of the shopping mall culture in Romania is showcased by the media and by many politicians alike as the tangible and long-awaited signs of the trickle down of "Westernization", a concept filtered through the materialist lenses of the Leninist-era culture of scarcity. That the boom of superstores was achieved via shifting the tax burden from capital owners on small wage earners, or that the affirmation of the right of association by those who work for these stores is steamrolled with Wall-Mart brutality goes as ignored as a systematic inquiry into who the consumers are.

What about the old modernization theory variables like urbanization, literacy and so on? By declaring the self-regulating market as the sole guiding force of modernity and by relegating government intervention to "conservatism", neoliberals have little systematic to say about such matters dear to bourgeois liberalism. It is only in "real-existing" neomodernization, as articulated in the policy papers of international organizations and transnational business, that one finds widespread education as something to be desired. This agnosticism leaves open vast possibilities of *de*-modernization. The spectacular de-industrialization of Romania and its attendant "planned unemployment" threw back into reverse the urbanization drive kickstarted in the 1920s and intensely pursued under Leninism. By the late 1990s, it became obvious that for the first time in the twentieth century the village population started to increase and the urban population to correspondingly decrease, a trend stopped only by massive emigration. This re-embedding of significant swaths of the industrial working class into the rural household – either via permanent or temporary relocation in the peasant heath – simultaneously prepared the way for and undermined the prospects of liberal capitalist modernity. The picture of the

de magazine este strivită cu o brutalitate inspirată de „capitalismul tip Wall-Mart“ sînt fenomene la fel de ignorate ca și cercetarea sistematică asupra identității celor care cheltuiesc bani în aceste temple ale consumului.
Dar care e situația variabilelor vechii teorii a modernizării, ca urbanizarea, alfabetizarea și așa mai departe? Proclamînd piața autoreglantă ca singura forță directoare a modernității și atribuind intervenția guvernamentală „conservatorismului“ (în traducere, vechea stîngă), neoliberalii au pus în lucruri coerente de spus despre astfel de chestiuni dragi liberalismului burghez. Doar în neomodernizarea „reală“, așa cum e ea articulată în documentele care formulează politicile organizațiilor internaționale și ale afacerilor transnaționale cu ambiții progresiste, putem găsi educația universală gratuită drept ceva dezirabil. Acest agnosticism lasă deschise vaste posibilități de de-modernizare. Spectaculoasa dezindustrializare a României și „șomajul planificat“ au răsturnat dinamica urbanizării ce-și cunoscuse impulsul inițial în anii '20 și fusese continuată intensiv în perioada leninistă. Spre sfîrșitul anilor '90, devenise evident că, pentru prima dată în secolul XX, populația rurală începusă să crească, iar cea urbană să scadă proporțional. Această reînrădăcinare a unor categorii semnificative ale clasei muncitoare industriale în gospodării rurale – prin strămutarea, fie permanentă, fie temporară, în pîrloaga satului – a deschis calea și, în același timp, a subminat perspectivele modernității liberale capitaliste. Această imagine a muncitorului industrial concediat muncind pămîntul cu unelte medievale sau absorbit, ca „material nefolositor“, de alcoolism și de dezorientarea economică a satului postleninist e o realitate documentată din belșug. Situația e doar cu puțin mai bună pentru obișnuiții economiei postcomuniste aflați într-o continuă pendulare, într-un spațiu în care muncitorii luptînd să supraviețuiască ca angajați cvasifictivi ai companiilor de stat sau ca apendice ai unei economii în mare măsură „informală“, cu totul golită de orice mister schumpeterian, oscilează între slujbele lor precare de la oraș și agricultura de subzistență din satele lor natale.

Postneoliberalism și prăbușirea viitorului

Cum poate fi reîntinerit potențialul emancipator al modernității în epoca postneoliberală? Pot oare politicile multiculturalismului, acum la modă după definiția „stîngii acceptabile“, să fie considerate ca o soluție alternativă la statu-quoul neomodernist? Teoretic, politicile multiculturale pot să ne ducă fie spre direcția ce conservă statu-quoul proliferării pozițiilor „subiectului democratic“, circumscrise între limitele progresismului sau liberalismului, fie spre direcția pozițiilor „subiectului popular“, adică a unui bloc istoric transnațional contrahegemonic, în care cei mai progresiști agenți ai liberalismului progresist (sindicate, ecologiști, „vechi“ social-democrați etc.) se unesc, într-o alianță tactică, cu masa crescîndă a celor excluși social, pentru a reapropria dezbaterile despre modernitate. După mine, șansele acestui din urmă scenariu sînt modeste, mai ales în Europa de Est. Unul din motive e că afinitățile dintre neomodernitate și postmodernismul normativ sînt evidente. Noua modernitate pune accentul pe o cultură narcisistă a cultivării mecanice a plăcerilor personale, a satisfacției imediate, dar și brutal stratificate pe clase sociale, precum și a vieții definite în termenii din ce în ce mai nuanțați ai stilurilor de consum. O parte mai articulată a postmodernismului cultural subliniază chiar că niciunul din aceste lucruri n-ar fi posibil fără natura segmentată, fluidă geografic, nereglementată și depolitizată a regimului de producție neoliberal. Cît despre potențialul unei alianțe între multiculturalism și vechea stîngă, aș dori să remarc că cel mai mult s-a apropiat de acest scenariu „coaliția de la Seattle“, al cărei potențial protestatar a fost însă slăbit de o mulțime de factori: aspiratorul mobilizării antirăzboi de după 2003, neoliberalizarea progresivă a guvernelor de stînga social apropiate de altermondialiști (cum este cazul Partidului Muncitoresc din Brazilia și al președinției Lula), represiune accelerată și o incoerență tot mai accentuată printre propriile rînduri ale mișcării. Această stare de fapt îi lasă pe liberalii progresiști prinși în propriile agende, iar pe excluși social îi aruncă spre cvasinihilismul unor mișcări furibunde, care sfîrșesc prin a-i nenoroci mai ales pe ei înșiși. Există, desigur, tot mai multe semne că potențialul contrahegemonic nu e doar teoretic; și totuși, acest gen de mișcări provin, mai curînd, din locuri unde cultura protestului e bine consolidată (bunăoară, îmi vine în minte giganticul protest francez din aprilie 2006 împotriva dereglementării legislației muncii) și sînt doar în mod excepțional constituite transnațional.
Situația e și mai deprimantă în Europa de Est, unde reacțiile adverse la neoliberalism se restrîng, în mare, la cîmpurile culturale ale extremei drepte. E ilustrativ în această privință cazul Noii Drepte românești, cea mai vizibilă și mai vădit articulată organizație neofascistă a țării – în ultima vreme avînd legături cu unul din cei mai populari politicieni de dreapta –, a cărei critică împotriva neomodernității amestecă teme neofasciste clasice cu argumente provenind din repertoriul altermondialiștilor de stînga. E drept că, spre deosebire de anii 1990, în noul secol, dezbaterile românești despre semnificațiile modernității nu mai sînt doar teritoriul dreptei și că în dezbaterea publică și-au făcut apariție tineri intelectuali critici. De asemenea, cu toate trădările lor, cu dezbinarea și cu mobilizarea de sus în jos, sindicatele au reușit să stopeze cu succes o cursă spre minimul social – cel puțin în spațiul locurilor de muncă legale – și să proiecteze o critică mai articulată a neomodernizării. În loc să hrănească așteptările mașinii ideologice neoliberale, faptul că zeci de mii de imigranți români s-au alăturat sindicatelor socialiste și comuniste din Italia și din Spania și că aproximativ o jumătate de milion dintre ei beneficiază de pe urma mult mai solidarelor modele de redistribuție socială din țările occidentale unde muncesc s-ar putea traduce, după întoarcerea lor, în construirea unei baze sociale mai solide pentru organizarea unei rezistențe eficiente împotriva anulării drepturilor muncitorilor și destrămării securității sociale. Per ansamblu totuși, n-au existat cazuri de colaborare printre intelectualii critici cu o agendă socială de stînga, cu sindicate, cu diferite tipuri de activiști care acționează direct sau prin intermediul internetului, cu mișcările sociale ecologiste de amploare și cu inteligheția multiculturalistă, a cărei majoritate profesează fățiș, altminteri, loialitatea față de libertarianismul economic sau, în cel mai bun caz, față de blairism, acest nou standard local al „stîngii moderne“.
Ce tip de exerciții intelectuale pot fi folositoare pentru a da semnificație unor soluții alternative viabile la proiectele neomodernității? Unul din ele ar fi tratarea într-o manieră mai sociologică și mai puțin filosofică a problemei. Unii analiști critici ai „tranziției“ au făcut un prim pas în această direcție și au problematizat credința modernistă în „capitalismul venind de sus“ și în „capitalismul fără capitaliști“ și au sugerat, în schimb, că diverse logici și percepții ale realității sociale dependente de această direcție au insuflat contestări și variații în lunga poveste a transformărilor est-europene de după 1989.[13] Cea care animă în mod deosebit această perspectivă este ideea că proiectele alternative ale modernizării care au însuflețit lumea postcomunistă ar trebui serios investigate, indiferent de marginalitatea lor.[14] Acest lucru reclamă mai curînd o sensibilitate față de definițiile noneurocentrice ale modernității

Post-neoliberalism and the Debacle of the Future

How can the emancipatory potential of modernity be rejuvenated in the post-neoliberal era? Can the politics of multiculturalism, now fashionable in the definition of the "acceptable left", be considered as an alternative to the neo-modernist status quo?
In theory, multiculturalist politics can point either in the status-quo-preserving direction of the proliferation of "democratic subject positions" circumscribed within the boundaries of progressive or liberalism, or in the direction of the "popular subject position" of a transnational counterhegemonic historical bloc in which the most progressive agents of progressive liberalism (labor unions, ecologists, "old" social democrats etc.) converge in a tactical alliance with the swelling mass of the socially excluded in order to reappropriate the modernity debate. In my view, the chances of the latter are slim, especially in Eastern Europe. One reason is that the affinities between neomodernity and normative postmodernism are obvious. The new modernity emphasizes a narcissistic culture of self-enhancement, self-enjoyment, instant gratification and life defined in terms of consumer styles. Some of its more economically articulate cultural apparatus even emphasizes that none of these would be possible without the segmented, geographically fluid, deregulated, segmented and depoliticized nature of the neoliberal production regime. As to the potential of a multiculturalist–old left alliance, I would note that the Seattle coalition came closest to this scenario, yet its protest potential was sapped by a host of factors: the post 2003 antiwar mobilization, the defection of key state supporters in the South (e.g. Brazil), intensified repression and growing incoherence inside its own ranks. This state of affairs leaves progressive liberals caught up in their own separate agendas and the socially excluded mobilized in the nihilism of movements of rage that end up afflicting mostly themselves.There are, of course, more and more signs that the potential for counterhegemony is not merely theoretical, yet examples hail from outlier locations where protest culture is well-entrenched (e.g. the April 2006 French protests against labor deregulation) rather than show consistent elements of transnationality.
The situation is even more dismal in Eastern Europe, where reactions to neoliberalism are largely circumscribed to the cultural fields of the extreme right. Illustrative in this regard is the case of the Romanian New Right, the country's most prominnet and articulate neofascist organization – of late engaged linked to one of the country's most popular right wing politicians – whose critique of neoliberal modernity mixes classic neofascist themes with arguments derived from the critical political economy of left-leaning *altermondialisme*.
It is true that, unlike in the 1990s, in the new century, Romanian debates on the meaning of modernity are no longer the sole province of the right and that critically-minded young intellectuals entered public debate. Likewise, with all their betrayals, fragmentation and top-down mobilization, labor unions have managed to successfully stop a race to the bottom in labor standards and to project a more articulate critique of neomodernization. Rather than feed the expectations of the neoliberal ideological machine, the fact that tens of thousands of Romanian immigrants joined socialist and communist unions in Spain and Italy and that over half a million of them benfit from the more solidaristic redistribution schemes of the West European countries where they work may, upon their return, translate in the building of a more robust social base for organized resistance against the cutting of workers' rights and the dismantling of social security. Overall, however, there were no instances of collaboration among critical intellectuals with a social left agenda, labor unions, the various varieties of grasroots and electronic activists, the country's vibrant green social movements and the multiculturalist intelligentsia, whose bulk otherwise openly professes loyalty to economic libertarianism or, at best, to Blairism.



What kind of intellectual exercises can be useful for making sense of viable alternatives to neomodernization designs? One would be to get more sociological and less philosophical about the situation. Critical analysts of "transition" took a first step in this direction and problematized the modernist belief in "capitalism-from-above" and "capitalism without capitalists" and instead suggested that diverse path dependent logics and perceptions of social reality injected contestation and variety in the grand narrative of East European transformation.[13] Particularly inspiring is the idea that that alternative projects of modernization that animated the postcommunist world should be seriously investigated, irrespective of their marginality.[14] This entails sensitivity to non-Eurocentric definitions of modernity rather than an exclusive focus on Western modernity as the end of meaningful conflict. The fact that despite the hegemony of neomodern ideas at the elite level, social equality and economic etatism but also nationalist collectivisms remain widely shared tropes among non-elites, should also trigger some reflection as to how neomodernity can be challenged without resorting to the unfortunate mix of nationalism and socialism. Also, given that EU enlargement redistributes a lot of political power towards the Eastern periphery and that the brief history of EU 25 shows that the room for dissent is much bigger than predicted, I find the gloomy and closed ruminations on the colonial status of Eastern countries in the EU as not very helpful for devising alternative modernities in the various sites where Thesis Eleven begs to be given a little bit of meaning. Eastern Europe's cultural layers have perhaps as many reserves of emancipatory projects as of reactionary hysteria and, at a minimum, the region's masses of subordinates discarded little of their appreciation for social justice. At a time when the internal contradictions of neomodernity are increasingly difficult to hide across Europe, and when the postmodern barbarism of the global New Right reaction is increasingly vocal and, in some places, increasingly mainstream, the mobilization of the transnational anti-authoritarian and egalitarian movements of the Left has never been so timely.

Notes:

1. Agnes Heller, "The Three Logics of Modernity and the Double Bind of Modern Imagination", public lecture at Collegium Budapest, 2000.
2. Marc Augé, *Non-lieux*, Seuil, Paris, 1992, p. 4.
3. When it comes to the policy climate of the pre-Leninist liberal program, there is little that contemporary Romanian neoliberals can rely on. It is a notorious fact



decît o concentrare exclusivă asupra modernității occidentale, înțeleasă ca sfîrșit al istoriei. Faptul că, în ciuda hegemoniei ideilor neomoderne la nivelul elitelor, egalitatea socială și etatismul economic, dar și colectivismul naționalist sau perspectiva clasică asupra suveranității rămîn populare la nivelul nonelitelor ar trebui, de asemenea, să provoace o reflecție despre cum poate fi chestionată neomodernitatea fără a recurge la amestecul nefericit de naționalism și de socialism autoritar de stat care se iscă de o vreme în regiune. În sfîrșit, fiindcă extinderea UE redistribuie destul de multă putere politică dinspre centrul său „carolingian" înspre periferia estică și că scurta istorie a unei UE cu 25 de membri demonstrează că spațiul acordat disidenței în acest spațiu politic supranațional e mult mai mare decît se prevăzuse, găsesc că rumegarea sumbră și închisă a statutului colonial al țărilor estice în UE nu e foarte folositoare pentru inventarea de modernități alternative în acele spații unde Teza a unsprezecea[15] imploră să i se dea puțin mai multă semnificație. Straturile culturale ale Europei de Est au, probabil, la fel de multe rezerve în privința proiectelor emancipatoare pe cît de multe rezerve au față de isteria reacționară, iar masele regionale de subordonați au renunțat doar în mică parte la aprecierea lor pentru justiția socială. Într-o vreme în care contradicțiile interne ale neomodernității sînt tot mai dificil de ocultat în întreaga Europă și în care barbaria postmodernă a reacțiilor globale ale Noii Drepte e tot mai răspicată și, în anumite zone, predominantă într-o măsură tot mai mare, mobilizarea mișcărilor antiautoritariste și egalitariste transnaționale ale stîngii n-a fost niciodată atît de oportună.

Traducere de Veronica Lazăr și Andrei State

Note:

1. Agnes Heller, „The Three Logics of Modernity and the Double Bind of Modern Imagination", prelegere publică ținută la Collegium Budapest, 2000.

2. Marc Augé, *Non-lieux,* Paris, Seuil, 1992, p. 4.

3. Cînd e vorba de climatul politicilor publice ale programului liberal din perioada preleninistă, există puține date pe care neoliberalii români se pot bizui. E de notorietate faptul că anii interbelici au fost marcați de protecționism și intervenție statală și că elitele erau încă împărțite [în privința chestiunii] dacă modernitatea industrială era totuși mai bună decît diferitele modele de economie sătească tradițională neomedievală. Conștiente că recuperarea handicapului industrial era improbabilă în absența unei masive intervenții statale, guvernele Partidului Național Liberal din anii 1920 au dirijat politicile publice industriale prin credite preferențiale acordate sectoarelor exportatoare și nu au ezitat, în anii 1920, să naționalizeze industria petrolieră deținută de către companiile străine. Similar, la sfîrșitul anilor 1930, populația urbană cea mai înstărită și educată era în cea mai mare parte pe statele de plată al guvernului sau lucra pentru firme dependente de contracte cu statul.

4. De-a lungul primului deceniu al secolului XX, guvernul uruguayan a introdus reforme politice și sociale, ca educația universală gratuită, ziua de muncă de opt ore, reglementarea progresivă a muncii, pensii publice, un sistem public de sănătate cuprinzător și drepturi pentru femei, încă de la începutul secolului. Jeffrey A. Frieden, *Global Capitalism: Its Rise and Fall in the Twentieth Century,* New York, W.W. Norton, 2006, pp. 70–71.

5. M. Popescu-Spineni et al., *Organizația învățămîntului în România, Enciclopedia României,* vol. 1, București, 1938.

6. Comisia Internațională pentru Studierea Holocaustului din România, care a fost înființată în octombrie 2003 de fostul președinte Ion Iliescu pentru a cerceta și a elabora un raport despre istoria adevărată a Holocaustului din România, a descoperit că între 280.000 și 380.000 de evrei au fost omorîți sau au murit cu autorizarea și ca un rezultat al politicilor deliberate ale autorităților civile și militare românești. Peste 11.000 de rromi au fost, de asemenea, uciși. Concluziile raportului au fost recunoscute public de statul român.

7. Acest argument a fost pe larg elaborat în cartea lui Vladimir Tismăneanu *Stalinism for All Seasons: A Political History of Romanian Communism,* Berkeley, University of California Press, 2003 [*Stalinism pentru eternitate: O istorie politică a comunismului românesc,* traducere de Cristina Petrescu și Dragoș Petrescu, Iași, Polirom, 2005].

that the interwar years were marked by protectionism and state intervention and that elites were still split over whether industrial modernity was still better that various brands of neo-medieval village-based traditional economy. Aware that industrial catch-up was unlikely in the absence of massive state intervention, the National Liberal Party governments of the 1920s conducted active industrial policy via preferential credits granted to export sectors and did not hesitate to nationalize the foreign-owned oil industry in the 1920s. Similarly, by the late 1930s, the wage-earning urban, educated population was for the most part on government payroll or worked for firms dependent on contracts with the state.

4. During the first decade of the twentieth century the Uruguayan government introduced political and social reforms such as free universal education, the eight hour day, progressive labor regulation, public pensions, a comprehensive public health system and women's rights as early as the turn of the century. Jeffrey A. Frieden, *Global Capitalism: Its Rise and Fall in the Twentieth Century,* New York, W.W. Norton, 2006, pp. 70–71.

5. M. Popescu-Spineni et al., *Organizația învățămîntului în România, Enciclopedia României,* vol. 1, Bucharest, 1938.

6. The International Commission on the Holocaust in Romania, which was established by former President Ion Iliescu in October 2003 to research and create a report on the actual history of the Holocaust in Romania, found that between 280,000 and 380,000 Jews were murdered or died under the supervision and as a result of the deliberate policies of Romanian civilian and military authorities. Over 11,000 Roma were also killed. The conclusions of the report were publicly acknowledged by the Romanian state.

7. This argument was extensively elaborated upon in Vladimir Tismaneanu's *Stalinism For All Seasons: A Political History of Romanian Communism,* Berkeley, University of California Press, 2003.

8. This point was inspired by the discussion of Stalinism in Agnes Heller, Ferenc Feher, and G. Markus, *Dictatorship Over Needs,* Oxford, Basil Blackwell, 1983.

9. It should come as a surprise for the East European trumpeters of unrestrained markets that many the more intellectually courageous (or opportunistic) intellectual paradigm-makers and diffusers of the Washington consensus and "end of history" doctrines came to accept the practical failure of many of the policy dogmas they threw at the world in the 80s and 90s. Illustrative in this respect are the cases of Jeffrey Sachs, Joseph Stieglitz, George Soros and Francis Fukuyama.

10. Johanna Bockmann and Gil Eyal, "Eastern Europe as a Laboratory of Economic Knowledge: The Transnational Roots of Neoliberalism", in *American Journal of Sociology,* vol. 108, no. 2, September 2002, pp. 310–352.

11. For a critical take on the role of East European intellectuals see Lawrence P. King and Iván Szelényi, *Theories of the New Class: Intellectuals and Power,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2004; Iván Szelényi, "The Rise and Fall of the Second Bildungsbürgertum", *in* B. Szelényi and P. Reill (eds.), *Core, Periphery and Globalization,* Toronto, Toronto University Press, 2006.

12. "Heading East. European Carmakers", in *The Economist,* vol. 366, no. 8317, March 29, 2003, p. 70.

13. Gil Eyal, Iván Szelényi, and Eleanor Townsley, *Making Capitalism without Capitalists: Class Formation and Elite Struggles in Post-Communist Central Europe,* London, Verso, 1998.

14. Paul Blokker, "Postcommunist Modernization, Transition Studies, and Diversity in Europe", in *European Journal of Social Theory,* no. 8, 2005, pp. 503–525.

8. Această idee a fost inspirată de discuția despre stalinism din Agnes Heller, Ferenc Feher și G. Markus, *Dictatorship Over Needs,* Oxford, Basil Blackwell, 1983.

9. Pentru trîmbițașii est-europeni ai piețelor libere, ar trebui să fie o surpriză faptul că mulți dintre cei mai curajoși (sau oportuniști) creatori și propagatori de paradigme intelectuale ai doctrinelor consensului de la Washington și „sfîrșitului istoriei" încep să accepte eșecul practic al multor dogme ce țin de politicile publice pe care le-au răspîndit în lume în anii '80 și '90. În această privință, exemplare sînt cazurile lui Jeffrey Sachs, Joseph Stieglitz, George Soros și Francis Fukuyama.

10. Johanna Bockmann și Gil Eyal, „Eastern Europe as a Laboratory of Economic Knowledge: The Transnational Roots of Neo-liberalism", in *American Journal of Sociology,* vol. 108, nr. 2, septembrie 2002, pp. 310–352.

11. Pentru o expunere critică a rolului intelectualilor est-europeni, vezi Lawrence P. King și Iván Szelényi, *Theories of the New Class: Intellectuals and Power,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2004 și Iván Szelényi, „The Rise and Fall of the Second Bildungsbürgertum", *in* B. Szelényi și P. Reill (eds.), *Core, Periphery and Globalization,* Toronto, Toronto University Press, 2006.

12. „Heading East. European Carmakers", in *The Economist,* vol. 366, nr. 8317, 29 martie 2003, p. 70.

13. Gil Eyal, Ivan Szelényi și Eleanor Townsley, *Making Capitalism without Capitalists: Class Formation and Elite Struggles in Post-Communist Central Europe,* London, Verso, 1998.

14. Paul Blokker, „Post-Communist Modernization, Transition Studies, and Diversity in Europe", in *European Journal of Social Theory,* nr. 8, 2005, pp. 503–525.

15. Evident, cea de-a unsprezecea din „Teze[le] despre Feuerbach" ale lui Marx. *(N. red.)*

400117 RO Cluj
Str. Dorobanților, nr. 12
tel.: +40-264-594634
tinka@ideaeditura.ro
www.ideaeditura.ro

Comandă prin poștă
– reducere de 15%
Comandă de minimum 5 cărți
– reducere de 25%

Editura IDEA a luat naștere în anul 2001, asumîndu-și un nou proiect teoretic și practic: publicarea anumitor texte ca tot atîtea instrumente de reflecție asupra artisticului, socialului și politicului. Astfel, echipa IDEA și-a fixat cîteva exigențe clare: traducerea în limba română a unor scrieri majore din filosofia contemporană și din teoria recentă a artei și, prin aceasta, introducerea fiabilă în dezbaterea intelectuală românească a unor interogații exemplare pentru lumea în care trăim. Dar proiectul IDEA nu se limitează la simpla transpunere în română a unor „idei". Prin opțiunea pentru un anumit tip de scriitură, aceea în care gîndirea se plasticizează, iar limba se pune la încercare în toate resursele ei logice și expresive, editura și-a propus să împrospăteze, prin chiar actul traducerii ori prin texte originale, limbajul filosofic și critic românesc. Asumîndu-și caracterul de editură mică, în cadrul căreia, așadar, nu comercialul și cantitativul prevalează, Editura IDEA a înființat pînă acum două colecții – *Balcon* și *Panopticon*. Editarea în prima colecție a unor autori precum Walter Benjamin, Roland Barthes, Thierry de Duve, Vilém Flusser, Boris Groys, Marius Babias, Geert Lovink sau materiale despre opera unor artiști ca Joseph Beuys oferă niște puncte de sprijin pentru cartografierea teritoriului artei moderne și actuale; în acest fel, teoriile contemporane ale artei, al căror potențial explicativ și analitic se constituie într-un „aparat conceptual" de maximă utilitate pentru cercetătorii și practicienii fenomenului artistic de azi, sînt aduse, pentru prima dată, într-o manieră coerentă și comprehensivă în spațiul public românesc. Prin prezența în cea de-a doua colecție a unor nume ca Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-Luc Nancy, Gérard Granel, Peter Sloterdijk, J. Baudrillard, Aurel Codoban, G. M. Tamás sau Giorgio Agamben, IDEA nu dorește doar să racordeze cititorul la „avangarda gîndirii filosofice actuale", ci, mai ales, să-i pună la dispoziție mari lecturi ale unor probleme cu care se confruntă în viața societății: politicul și puterea, căderea comunismului sau criza universității, globalizarea, (post)modernitatea etc.

IDEA Publishing House was founded in 2001, by committing to a new theoretical and practical project: the publication of some texts which are as many instruments of reflecting over the artistic, the social and the political domain. Thus, the IDEA team set itself some clear exigencies: translating into Romanian some major writings of the contemporary philosophy and the recent art theory and, through this, introducing in a reliable manner, into the Romanian intellectual debate, some interrogations exemplary for the world we live in. But the IDEA project is not limited to the simple translations into Romanian of some "ideas". By choosing a certain type of writing, in which the thinking becomes more evocative and the language challenges itself in its every logical and expressive resource, the publishing house intends to refresh, through the very act of translation or through original texts, the philosophical and critical Romanian language. By assuming its condition, that of a small publishing house, within which the commercial and the quantitative aspects are not prevalent, IDEA Publishing House has initiated so far two collections – *Balcon* and *Panopticon*. The publication within the first collection of authors like Walter Benjamin, Roland Barthes, Thierry de Duve, Vilém Flusser, Boris Groys, Marius Babias, Geert Lovink or texts about the work of artists such Joseph Beuys offers some guiding points for the mapping of the modern and contemporary art territory; this way, the contemporary theories, whose explicative and analytical potential constitutes a "conceptual apparatus" of maximum utility for the researchers and practicing artists of today's artistic phenomenon, are brought, for the first time, in a coherent and comprehensive manner, into the Romanian public space. Through the presence of such name as Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-Luc Nancy, Gérard Granel, Peter Sloterdijk, J. Baudrillard, Aurel Codoban, G. M. Tamás or Giorgio Agamben, IDEA wishes not only to connect the reader to the "avant-garde of today's philosophical thinking", but especially to put at his disposal the great readings of some problems he deals with in the society's life: the political and the power, the communism's fall or the crisis of universality, the globalization, (post)modernization etc.

www.ideaeditura.ro
www.ideamagazine.ro

ÎN PREGĂTIRE

Giorgio Agamben:
Ce rămîne din Auschwitz. Arhiva și martorul
Nicolas Bourriaud:
Estetica relațională. Postproducție
M. Foucault, J. Derrida: *Geniul rău*
Michel Foucault: *Nașterea biopoliticii*
J. Derrida, B. Stiegler:
Ecografii. Despre televiziune
Walter Benjamin: *Jurnalul moscovit*
Boris Groys: *Stalin – Opera de artă totală*
Philippe Lacoue-Labarthe:
Ficțiunea politicului. Heidegger, arta și politica

APARIȚII RECENTE



Aurel Codoban:
Filosofia ca gen literar
14 × 23 cm, 152 pag.
19 RON



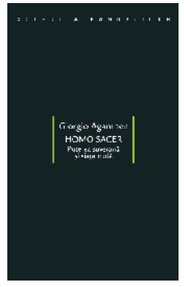
Gilles Deleuze:
Tratative
14 × 23 cm, 160 pag.
19 RON



Jean-Luc Nancy:
Comunitatea absentă
14 × 23 cm, 160 pag.
19 RON



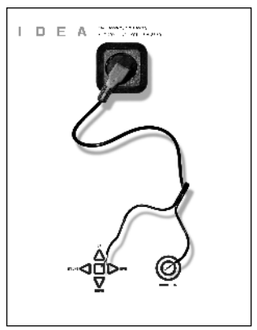
Jacques Derrida:
Deconstrucția politicii
14 × 23 cm, 172 pag.
19 RON



Giorgio Agamben:
Homo sacer
14 × 23 cm, 160 pag.
19 RON



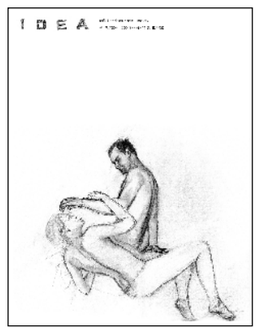
IDEA artă + societate #15–16, 2003
tiraj epuizat



IDEA artă + societate #17, 2004
20 RON

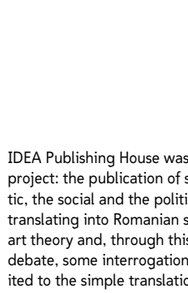


IDEA artă + societate #18, 2004
20 RON

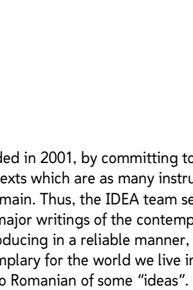


IDEA artă + societate #19, 2004
20 RON

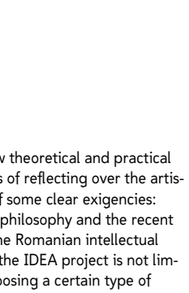
ÎN CURS DE APARIȚIE



Ciprian Mihali:
Uzuri ale filosofiei
14 × 23 cm, 240 pag.
19 RON



Charles Taylor:
Etica autenticității
14 × 23 cm, 100 pag.
17 RON



Marius Babias:
Urma revoltei
11,8 × 19,5 cm



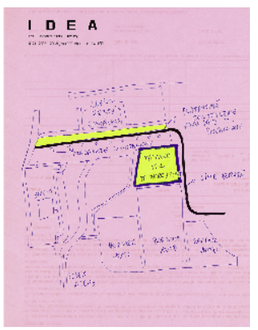
Michel Foucault:
Puterea psihiatrică
14 × 23 cm



Hannah Arendt:
Condiția umană
14 × 23 cm



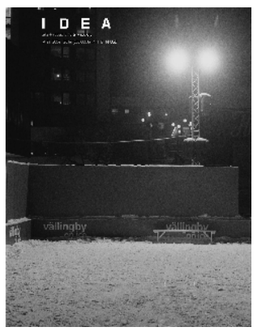
IDEA artă + societate #20, 2005
20 RON



IDEA artă + societate #21, 2005
20 RON



IDEA artă + societate #22, 2005
20 RON



IDEA artă + societate #23, 2006
20 RON

Francis Alys
02.09.–15.10.06
Paul Chan
28.10.–03.12.06
... (curated by Michael Krebber)
15.12.06–21.01.07
John Baldessari
09.02.–18.03.07
Judith Hopf/Henrik Olesen
30.03.–13.05.07
Paulina Olowska
25.05.–08.07.07
Portikus
Alte Brücke 2/Maininsel
60594 Frankfurt am Main
www.portikus.de