

IDEI
CONTEMPORANE

SCRIERI
FILOZOFICE

HERBERT MARCUSE

EDITURA POLITICĂ

IDEI CONTEMPORANE

HERBERT MARCUSE

SCRIERI FILOZOFICE

Studiu introductiv,
selecția textelor și îngrijirea ediției:
N. TERTULIAN

Traducere de:
ION HERDAN, SORIN VIERU,
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

1977

EDITURA POLITICĂ

București

Coperta: VALENTINA BOROS

HERBERT MARCUSE — O BIOGRAFIE INTELECTUALĂ

S-au împlinit, anul trecut, cinci decenii de cînd a apărut prima lucrare înregistrată în bogata listă a scrierilor lui Herbert Marcuse: este vorba de o simplă bibliografie a operelor lui Schiller, întocmită pe baza utilizării unei biblioteci-Schiller numită *die Trämelsche Schiller-Bibliothek*. Lucrarea nu pare a avea vreo semnificație deosebită, de vreme ce nici unul dintre comentatorii operei lui Marcuse nu i-au acordat vreo atenție (este posibil să fie un simplu exercițiu universitar, destinat să îndeplinească o formalitate academică). Schiller, și în special *Scrisorile asupra educației estetice*, vor fi însă o prezență, deloc neglijabilă, în opera de mai târziu a gânditorului. Herbert Marcuse îl va evoca pe Schiller, atît în *Eros și Civilizație* cît și în conferința *Ideea de progres în lumina psihanalizei*, drept unul dintre principalii precursori ai unei civilizații non-represive, clădite pe suprimarea dualismului între simțuri și intelect și pe libera afirmare a tuturor facultăților umane (o societate construită pe principii estetice, în care liberul *joc* al aptitudinilor umane ar fi singura forță inspiratoare). Am amintit însă data de mai sus spre a evidenția, mai ales, vastitatea intervalului de timp în care se înscrie activitatea filozofică a lui Marcuse: chiar dacă am lua în considerație doar anul publicării primului său studiu mai important *Contribuții la o fenomenologie a materialismului istoric* (text apărut în 1928, în numărul special dedicat de revista *Philosophische Hefte* scrierii lui Martin Heidegger *Sein und Zeit*), se poate spune, făcînd bilanțul unei aproape jumătăți de veac de travaliu filozofic intens, că Herbert Marcuse nu a rămas cu nimic dator secolului

său, ci dimpotrivă l-a marcat adânc, investindu-și întreaga sa energie intelectuală în lupta pentru o cauză intelectuală și socială căreia i s-a dedicat încă din tinerețe.

Categoriile fundamentale ale marxismului (mai exact: ale materialismului istoric) au stat aproape tot timpul în centrul reflecției sale filozofice. De la cel dintâi studiu filozofic, amintit anterior, care debutează cu exegeza unor concepte marxiste, folosind în special, dar nu exclusiv, *Ideologia germană* și *Sfînta familie* ale lui Marx și Engels, și pînă la ultimele texte care ne stau la îndemînă: conferințele din anii 1974—1975 reunite în volumul *Zeit-Messungen* (Măsurători ale timpului), apărut anul trecut la editura Suhrkamp din Frankfurt-am-Main, marxismul a fost placa turnantă în jurul căreia gravitează gîndirea lui Marcuse (despre natura cu totul particulară a utilizării conceptelor marxiste în scrierile sale vom avea ocazia să ne ocupăm pe larg). Era nevoie să facem răspicat, din capul locului, o asemenea precizare, deoarece prejudecățile acumulate în jurul scrierilor lui Marcuse au pus adeseori în umbră un fenomen care ține de domeniul evidenței. Interesul pentru gîndirea lui Marx nu a fost însă niciodată, la Marcuse, unul pur teoretic: dimpotrivă, chiar de la început, gîndirea sa a vizat planul „acțiunii radicale”; nu o *philosophia perennis* a urmărit să elaboreze Herbert Marcuse, ci o „teorie critică” a vieții sociale, cu o scadență inevitabilă *in politicis*. Ea a venit, printr-o explozie puțin previzibilă, în ultimii ani de la sfîrșitul deceniului al șaptelea; sălile uriașe, umplute pînă la refuz, îndeosebi de tinerii contestatari, care îl urmăreau cu o atenție încordată și îl aclamau pe filozoful devenit subit simbolul teoretic al mișcării lor, au fost expresia materială extremă a unei dimensiuni perpetuu prezente în gîndirea lui Marcuse.

Să nu uităm că Herbert Marcuse, născut în 1898 la Berlin, dintr-o familie înstărită, s-a înscris încă din adolescență, la sfîrșitul primului război mondial, în partidul social-democrat german și a făcut parte dintr-un consiliu al soldaților, creat în Berlinul anilor 1917—1918 după modelul sovietelor din Rusia. El a părăsit însă partidul în 1919, în semn de protest, imediat după asasinarea Rosei Luxemburg și a lui Karl Liebknecht, dezgustat de revizionismul social-democrației și de acțiunea

trădătoare a liderilor ei față de cauza proletariatului. Marcuse va mărturisi mult mai târziu, cu ocazia unei dezbateri la *Universitatea Liberă* din Berlin, că adversitatea față de politica de colaborare cu forțele „destructive și represive“ nu l-a mai părăsit de atunci niciodată¹. După eșecul revoluției germane din 1919, Marcuse s-a retras din activitatea politică și s-a consacrat studiilor de filozofie la universitățile din Berlin și Freiburg. Teza sa de doctorat (dizertația), susținută în 1923, are un subiect neașteptat: *Der Künstlerroman* (romanele în care artiștii joacă rolul de principali protagoniști), motiv pe care nu-l vom regăsi, ca obiect de interes particular, în activitatea sa ulterioară. La sfârșitul deceniului al treilea, în 1929, după șase ani petrecuți la Berlin, el se reîntoarce la Freiburg, unde va studia cu Husserl și Heidegger, își va inaugura activitatea publicistică în paginile revistelor *Philosophische Hefte* a lui Maximilian Beck, *Die Gesellschaft* a lui Rudolf Hilferding și *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialgeschichte*, iar în 1932 va susține ceca ce germanii numesc *die Habilitationsschrift* (adevărata teză de doctorat), sub conducerea lui Martin Heidegger; ea va deveni prima sa carte *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (Ontologia lui Hegel și teoria istoricității), apărută în același an la editura Klostermann din Frankfurt.

Cînd se va scrie istoria marxismului din secolul nostru, ea va fi privită, sîntem siguri, drept unul din cele mai complicate și mai pasionante capitole din întreaga istorie a filozofiei. Se poate spune, considerînd lucrurile retrospectiv, că scena ei a fost teatrul unora dintre cele mai surprinzătoare itinerarii ideologice și al unor aventuri intelectuale unice (în sensul superior al cuvîntului), cunoscînd aliaje și conversiuni dintre cele mai revelatoare. Puterea de atracție a marxismului, sub impulsul

¹ Herbert Marcuse *La fine dell'utopia*, Bari, Laterza, 1968, pag. 83—84. Informații despre biografia lui Marcuse pot fi găsite atît în cartea lui Martin Jay *The Dialectical Imagination, A History of the Frankfurt School and the Institut of Social Research, 1923—1950*, Boston, Toronto, Little, Brown and Company, 1973, pag. 28, 71 și urm., cît și în voluminoasa monografie a lui Jean-Michel Palmier *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche*, Paris, Editions Pierre Belfond, 1973, pag. 15 și urm.

unei evidențe sociale constrângătoare, s-a exercitat adeseori asupra unor gînditori formați la școala unor curente filozofice opuse. Este, pînă la un punct, cazul cîtorva din reprezentanții proeminenți ai școlii de la Frankfurt: nu se poate ignora faptul că Max Horkheimer a fost încă din tinerețe (și a rămas!) un admirator al operei lui Schopenhauer, înainte de a se nutri din opera lui Hegel și Marx, că Adorno, consacrîndu-și prima sa lucrare importantă unui aspect central al operei lui Kierkegaard, se va arăta receptiv la critica lui Kierkegaard împotriva sistemului hegelian, că Herbert Marcuse a fost inițial, paralel cu interesul său viu pentru problematica marxismului, un discipol al lui Husserl și mai ales al lui Heidegger. Sartre și Merleau-Ponty vor fi, mai tîrziu, exemple analoage, conversiunea lor spre tezele materialismului istoric producîndu-se după ce trecuseră prin școala lui Husserl și Heidegger (ceea ce va pune, în moduri diferite, o amprentă decisivă asupra întregului lor itinerar intelectual). S-au creat astfel situații teoretice aparent dintre cele mai paradoxale, prin coexistența în spațiul aceleiași scris filozofic a unor orientări eterogene. Biografia intelectuală a lui Herbert Marcuse ni se pare tipică în această privință.

Este un motiv de interogație pentru toți comentatorii operei sale, și de inevitabilă uimire pentru iubitorii de coerență și rigoare în articularea discursului filozofic, modul în care Marcuse a putut să „concilieze“ în primele sale texte voința de a promova o teorie marxistă a acțiunii sociale cu adeziunea la tezele fundamentale ale lui Heidegger din *Sein und Zeit* și la conceptul de „istoricitate“ din *filozofia vieții* a lui Wilhelm Dilthey. Spre a înțelege o asemenea fuziune sui generis, trebuie să ținem seama că Marcuse aparținea acelei generații a tinerilor de stînga care nutreau o aversiune declarată împotriva tendințelor dominante în marxismul din perioada Internaționalei a II-a: „naturalizarea“ vieții sociale, prin tratarea legilor procesului social ca fiind cvasi-identice în acțiunea lor cu cele din cîmpul naturii, cultul *faptelor*, împotriva căruia se ridicase în frenezia sa revoluționară încă tînărul Lukács, la începutul anilor douăzeci, invocînd faimoasa exclamație idealistă a lui Fichte: „desto schlimmer fur die Tatsachen“ (cu atît mai rău pentru

fapte), reducerea marxismului la o „sociologie științifică“, contrariau profund, prin inevitabila diminuare a rolului subiectivității revoluționare, la Kautsky ca și la Max Adler, elanul către acțiune radicală și practică transformatoare al generației careia îi aparținea și Herbert Marcuse. Anti-naturalismul filozofic l-a condus pe tânărul Marcuse nu numai să pună pe primul plan al reflecțiilor sale conceptele de devenire (*Geschehen*) și istoricitate (*Geschichtlichkeit*), dar și să-și caute punctul de sprijin într-un concept al ființei umane care făcea din emergența liberă a posibilităților și instituirea unei temporalități originare fundamentul său, în opoziție cu inerția existenței naturale, prinsă în rețeaua determinărilor obiective: conceptele heideggeriene, sinonime, de *Da-sein* și *Existenz* (realitatea umană, concepută ca existență-în-lume, *In-der-Welt-Sein*), în opoziție cu simpla existență-dată sau cu cea ustensilizată (*Vorhandenheit* și *Zuhandenheit*) l-au fascinat imediat pe Marcuse. Este un spectacol intelectual cât se poate de interesant să vezi cum, printr-o subtilă țesătură de *malentendu*-uri, năzuința către o acțiune socială radicală a unui tânăr intelectual de stînga credea să poată găsi în critica subiectului pur contemplativ-teoretic (în speță: a *cogito*-ului cartezian) și în situarea pe primul plan a subiectului „existențial“, cu toate rădăcinile implantate în-lume, din *Sein und Zeit* a lui Heidegger, o zonă de confluență a marxismului și heideggerianismului. Cînd Herbert Marcuse scria în 1928 că *Sein und Zeit* este o carte care „pare să însemne un punct de cotitură în istoria filozofiei: punctul în care filozofia burgheză se dizolvă pe sine dinăuntru și deschide drum liber către o știință «concretă» nouă”¹, este evident că opera lui Heidegger îi apărea ca o ruptură cu „teoricismul“ și raționalismul idealist al filozofiei burgheze clasice, în speță cu subiectul ei pur logic și cogitativ, și ca o redeschidere a contactului cu subiectul real, practic, „existențial“, promovat de Marx și reactualizat, în concepția sa, printr-o inițiativă filozofică

¹ Herbert Marcuse, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, în volumul Herbert Marcuse / Alfred Schmidt, *Existentialistische Marx-Interpretation*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1973, p. 54.

radicală, de Heidegger. Seducția exercitată de Dilthey se explică într-un mod asemănător. Întemeietorul *filozofiei vieții* afirmase în mod programatic, mai ales în cartea sa *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1905/1910), prețuită în mod deosebit de Marcuse, că preeminența subiectului pur teoretic al raționalismului clasic trebuie curmată și înlocuită prin unitatea între subiectul practic și cel teoretic, între cel volitiv și cel apetitiv, simbolizată de conceptul-cheie al filozofiei sale inovatoare: cel de *viață* (Leben). Oricine se poate întreba în mod legitim cum a putut Marcuse să postuleze cu atita ușurință o fuziune firească între conceptul de *istoricitate* al lui Dilthey sau Heidegger și cel al marxismului, când se știe că Dilthey (și în prelungirea lui directă Heidegger) au instituit o cezură radicală între cauzalitatea naturii și devenirea istoriei, tăgăduindu-i celei dintâi orice drept de cetate în câmpul istoricității și revendicând pentru cea de-a doua o auto-mișcare emancipată de constrîngerile și imperativele șirurilor cauzale obiective (de aci faimoasa expulzare a „explicației“, *das Erklären*, ca metodă proprie exclusiv științelor naturii, din câmpul științelor spiritului, unde ar domina *das Verstehen*, „comprehensiunea“).

Există într-adevăr în studiul amintit al lui Marcuse un pasaj care nu poate să nu ne rețină atenția în mod special. Autorul statuează o distincție tranșantă între *natură* și *istorie*, admitînd posibilitatea unei științe dialectice a naturii doar în măsura în care natura este încorporată ca obiect al istoriei umane, dar negînd atributul dialecticității sau istoricității naturii în sine, independentă de conștiința umană (acum apare pentru prima oară și polemica lui Marcuse cu conceptul de „dialectică a naturii“, formulat de Engels). „Fizica matematică tratează obiectul ei făcînd într-adevăr abstracție de orice istoricitate, și poate să o facă în mod îndreptățit, deoarece *ființa* naturii (*das Sein der Natur*) nu este istorică așa cum este existența realității-umane (*des Daseins*). Natura *are* istorie, ea însă nu *este* istoric. Existența (realitatea-umană, *das Dasein*) *este* istorie“¹. Eroarea pe care riscă să o comită aci Marcuse nu este nicidecum benignă și

¹ *Ibid.*, p. 68—69.

problema istoricității sau anistoricității naturii nu este deloc insignifiantă pentru destinul gândirii marxiste. Sub raportul observației neprevenite a faptelor apare clar că după teoria cosmogonică a lui Kant-Laplace și cea a evoluției speciilor a lui Darwin, sau după descoperirile astrofizicii și fizicii moderne, a vorbi despre caracterul anistoric al naturii („Natura... nu *este* istorie“) echivalează cu un contra-sens, sau pur și simplu cu un neadevăr. Privită în contextul ei istoric, atitudinea lui Marcuse se explică prin convingerea sa că numai grație de-naturalizării existenței umane, prin instituirea unei frontiere abrupte între imperiul spațialității cuantificabile a naturii și emergența temporalității și istoricității odată cu apariția subiectului uman, se va pune capăt scientismului în înțelegerea marxismului și se va redeschide calea către instaurarea unei subiectivități revoluționare. Heideggerianizarea marxismului se voia astfel la tînărul Marcuse, în mod paradoxal, un produs al activismului și radicalismului său revoluționar. Ideea că istoricitatea existenței umane nu poate fi înțeleasă fără a ține seama de înrădăcinarea în adevărata ei preistorie, în istoricitatea naturii, că formele de *devenire* a naturii (mișcarea, interacțiunea, dispariția unor însușiri „inutile“ în favoarea altora „utile“ în câmpul naturii animale etc.) se vor regăsi — într-o formă bineînțeles calitativ modificată, grație apariției conștiinței —, în istoricitatea vieții umane, nu a format obiectul unui examen serios din partea lui Herbert Marcuse. Teza identității între identitate și non-identitate în comparația dintre istoria naturii și istoria vieții sociale i-a rămas străină. Adevărul este că aprehensiunea sa viza orice înțelegere pur categorial-teoretică a lumii, întemeiată, după exemplul științelor naturii, pe principiul cauzalității, deoarece ea ar fi legitimat, nici mai mult nici mai puțin, viziunea „burgheză“ asupra ființei umane, ca un simplu „lucru“ (un „subiect-obiect“), prins în rețeaua unei multiplicități de alte „lucruri“; conceptele de „viață“ al lui Dilthey și de „existență“ al lui Heidegger, prin instituirea unui antagonism polar între *istoricitatea* sau *existențialitatea* omului și obiectualitatea moartă a naturii, îi apăreau ca tot atâtea antidoturi împotriva unei înțelegeri „reificate“, de tip pur burghez, asupra ființei umane și ca tot atâtea

instrumente intelectuale pentru realizarea acelei „Durchbrechung der Verdinglichung“¹ (străpungeri a reificării) către care aspira frenezia sa activistă.

Începuturile filozofice ale lui Herbert Marcuse stau așadar sub semnul unei originale conjuncții a unor teze ale dialecticii marxiste cu modul de gândire fenomenologic și existențialist. Contradicțiile societății capitalismului tardiv, cea între esența umană și tipul ei de existență, între nivelul forțelor de producție și relațiile de producție existente, sînt indicate de pe acum cu o sagacitate care o prevestește direct pe cea de mai tîrziu. Reificarea generalizată a existenței umane în condițiile unui asemenea tip de societate este denunțată fără echivoc²; textul *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus* se încheie cu un elogiu al acțiunii revoluționare a proletariatului, ca singura cale de salvare a societății contemporane³. În același timp Marcuse interpretează eliberarea de sub imperiul reificării burgheze în termenii strict heideggerieni ai smulgerii din cîmpul existenței *inautentice* (Verfallenheit) în favoarea instaurării celei *autentice*⁴, adoptă conceptul heideggerian de „Geworfenheit“ (omul e o ființă azvîrlită în lume, unde își valorifică posibilitățile) ca o garanție împotriva „libertății burgheze“ și „determinismului burghez“⁵ și vede în conceptul lui Husserl de „intenționalitate“ un punct de sprijin pentru afirmarea drepturilor subiectivității împotriva oricărui pozitivism naturalist. Fără îndoială, Marcuse era prea lucid ca să nu-și dea seama de limitele

¹ Cf. *ibid.* pag. 82. Expresia va reveni frecvent: v. de pildă studiul *Zum Problem der Dialektik* (II) în revista *Die Gesellschaft*, 1931, p. 557 și cartea despre Hegel *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, Klostermann, 1932, p. 291, 293 și 304 (aci era însă folosită expresia „Durchbrechung der Vergegenständlichung“ — străpungerea obiectivării! —, sub influența directă a lui Hegel, care se va menține și în gândirea de mai tîrziu a lui Marcuse).

² Cf. studiul *Ueber konkrete Philosophie*, apărut inițial în *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (1929), trad. franceză în vol. „Philosophie et Révolution“, Paris, Denoël / Gonthier, 1967, p. 136 și 140—141.

³ *Op. cit.*, p. 83—84.

⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁵ *Ibid.*, p. 60.

conceptului heideggerian de existență-umană (Dasein); el considera că puterea inovatoare a analiticii existenței umane întreprinse de Heidegger se oprește tocmai în pragul structurii *materiale* a vieții sociale, de care filozofia expusă în *Sein und Zeit* nu putea da cu nici un chip socoteală¹. Era tocmai terenul în care s-ar fi afirmat suveranitatea deplină a materialismului istoric, singura teorie aptă să pună în valoare determinările multiple și contradicțiile vieții sociale. Totul se petrecea la tînărul Marcuse ca și cum teoria marxistă a vieții sociale, expusă prin categoriile materialismului istoric, ar fi avut nevoie de o întemeiere filozofică mai adîncă, într-o „antropologie existențială“ de tipul celei formulate de Heidegger, prin radicalizarea unor idei ale lui Dilthey, ca o garanție a puterii subiectului uman de a se institui în istorie drept factor de acțiune radicală (de aci și simpatia pentru conceptul heideggerian, cu rezonanță „decizionistă“, al „puterii de hotărîre“ — *Entschlossenheit*, pe care o descoperim în același text al lui Marcuse).

Ni se pare incontestabil că în viziunea filozofică inițială a lui Marcuse planul „rațiunii practice“ avea o preeminență categorică asupra celui al „rațiunii pure“ (cum se întîmplase cîndva și cu tînărul Hegel), că interesul pentru filozofie ca *theoria*, ca înțelegere a categoriilor existenței, era cu totul subordonat interesului pentru acțiunea ei „existențială“, ca factor de transformare a condiției umane. De aci și înclinația sa pronunțată pentru filozofiile de tip „existențial“, de la Kierkegaard și Dilthey la Heidegger, ca și iluzia sa că ar putea realiza un conjunct între asemenea doctrine și filozofia revoluționară a marxismului. Textul din 1929 *Despre filozofia concretă* este cît se poate de elocvent; autorul declara că îl interesează nu atît ideea „adevărului“ în sine, cît cea a „validității“ (*Geltung*), cu alte cuvinte puterea de incidență a adevărului asupra existenței umane și sfîrșea printr-un elogiu al tipului de filozofie practicat de Kierkegaard: filozofia ca gest de subversiune existențială, provocatoare de „scandal“ sau de „credință“, zguduind conștiința umană și smulgînd-o certitudinilor „intemporale“ spre a o arunca în vîltoarea *hic et*

¹ *Ibid.*, p. 62.

nunc-ului istoric¹. Nu trebuie însă să cădem în păcatul „agravării simptomului”: oricît interes ar fi arătat Marcuse unor asemenea direcții de gîndire (și el nu va rămîne fără ecou în dezvoltarea sa ulterioară), nervul inspirator al preocupărilor sale fiind elaborarea unei teorii revoluționare a *vieții sociale* în prelungirea tezelor lui Marx, era normal ca punctul de greutate al ideilor sale să devină dreptat *dialectica*, înțeleasă ca singura teorie cuprinzătoare a realității în transformarea ei revoluționară.

Cît de puternică era vocația sa pentru gîndirea dialectică se vede și din *veto*-ul categoric pus încercării lui Max Adler de a kantianiza marxismul; ideea de a înțelegi doctrina marxistă a *vieții sociale* pe un sistem de categorii teoretice *a priori*, după modelul metodei transcendentele a lui Kant, trezea în Marcuse o energică împotrivire și el îi opune analiza imanentă a *existenței* sociale, bazată pe metoda dialectică, drept singura cale de descifrare a mecanismelor sociale. Este interesant însă că transcendentalizarea marxismului îl indispunea mai ales pe Marcuse deoarece, în ochii săi, ea ducea inevitabil la o congelare a *vieții sociale* în tiparele unei înțelegeri pur contemplativ-teoretice și la o „devalorizare a practicii radicale”². Antipatia sa față de transformarea marxismului dintr-o „teorie a revoluției proletare” într-o „sociologie științifică” este și aci limpede exprimată³. Gînditorii marxiști pe care îi celebra Marcuse erau cei care restauraseră dialectica în marile ei drepturi: Georg Lukács din *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Karl Korsch din *Marxismus und Philosophie* (lui Korsch îi dedică Marcuse un elogiu semnificativ în introducerea la textul său *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit: Wilhelm Dilthey*, publicat în *Die Gesellschaft*, 1931) și Ernst Bloch din *Der Geist der Utopie*⁴.

¹ Herbert Marcuse, *Über konkrete Philosophie*, în vol. cit., p. 121—156. Textul a fost reprodus recent și în volumul Herbert Marcuse / Alfred Schmidt *Existentialistische Marx-Interpretation*, ed. cit., p. 85—110.

² Herbert Marcuse, *Transzendentaler Marxismus?* în *Die Gesellschaft*, 1930, p. 328.

³ *Ibid.*

⁴ O mărturie precisă poate fi găsită în cuvintele introductive ale conferinței rostite de Marcuse la Kerculă în 1968, cu prilejul unui congres al filozofilor dedicat operei

Drumul spre veritabila asimilare a dialecticii nu a fost însă cîtuși de puțin unul rectiliniu. Se ivește din nou întrebarea legitimă cum putea fi conciliată admirația pentru Heidegger și Kierkegaard, gînditori situați prin întreaga lor orientare la antipodul lui Hegel (al doilea fiind chiar cel mai ilustru adversar al hegelianismului în secolul trecut) cu îmbrățișarea fără rezerve a metodei dialectice, glorificată de Marcuse în diversele ei forme, de la Platon la Hegel și Marx? Nu mai puțin problematică, ridicînd grave și îndreptățite semne de întrebare, este și fuziunea Dilthey-Hegel, preconizată în primele texte ale lui Marcuse, culminînd cu cartea *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* din 1932. S-ar spune că, în cazul din urmă, fuziunea are un aspect mai puțin contrariant și paradoxal, dacă ne gîndim la faptul că Dilthey este autorul unei celebre cărți dedicate tînărului Hegel: *Die Jugendgeschichte Hegels*¹ (1905—1906), lucrare care a exercitat o covîrșitoare influență asupra întregului neo-hegelianism din deceniile următoare. Aci atingem o problemă complicată, pe care nici una dintre cărțile de sinteză dedicate școlii de la Frankfurt și operei lui Marcuse (din cele pe care le cunoaștem), nu a rezolvat-o în mod satisfăcător: cea a relației cu neo-hegelianismul².

lui Marx: „Mă bucur și sînt mîndru că pot vorbi astăzi în prezența lui Ernst Bloch, a cărui operă *Spiritul Utopiei*, apărută cu peste patruzeci de ani în urmă, a influențat cel puțin generația mea și a arătat cît de realiste pot fi conceptele utopice, cît de strîns legate cu acțiunea, cu practica“ (cf. textul „Libertate și Necesitate. Considerații pentru o nouă determinare a lor“, în vol. „*Marx und die Revolution*“, 1970, Frankfurt am Main, Suhrkamp. p. 12).

¹ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, IV Band, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Leipzig und Berlin 1921, Verlag von B.G. Teubner.

² Ne referim deopotrivă la lucrarea lui G.E. Rusconi *La teoria critica della società*, Bologna, il Mulino, 1968, cît și la excelenta *The Dialectical Imagination* a lui Martin Jay. Jean-Michel Palmier, în *Marcuse et la nouvelle gauche*, nu și-a dat osteneala să analizeze primele texte ale lui Marcuse, lucru care nu se poate spune despre ceilalți doi comentatori (în special Rusconi a făcut o descriere conștiințioasă și pertinentă a lor, fără însă a aborda frontal problema semnalată de noi mai sus).

„Renașterea lui Hegel“, promovată în Germania de curentul neo-hegelian, inaugurată de studiile lui J. Ebbinghaus *Relativer und absoluter Idealismus* și Windelband *Die Erneuerung des Hegelianismus*, ambele din 1910, și prelungită apoi de masivele lucrări ale lui R. Kroner și H. Glockner în deceniile de după primul război mondial, s-a distins prin câteva particularități, denunțate cu extremă vigoare de Georg Lukács în capitolul dedicat neo-hegelianismului din cartea sa *Distrugerea Rațiunii* (1954): instituirea unui raport de filiație directă între opera lui Kant și cea a lui Hegel, deci o tendință de „kantianizare“ a hegelianismului și, implicit, de obnubilare a inovațiilor radicale aduse cu sine de opera lui Hegel; interpretarea categoriilor principale ale dialecticii lui Hegel prin prisma conceptului fundamental al lui Dilthey — *das Leben* (viața) —, ceea ce echivala cu o silnică integrare a operei lui Hegel în șirul filozofilor romantice ale vieții (de pildă nivelarea artificială a antagonismelor între Hegel și Schleiermacher, Jacobi sau Schelling); elogiul programatic al *tinărului* Hegel, cel care ar fi fost însuflețit încă de un „mistic panteism“, spre a folosi formula lui Dilthey (categoric infirmată de Lukács), în opoziție cu *maturul* Hegel, care ar fi sacrificat treptat inspirația sa genuină pe altarul „panlogismului“ etc. Ar fi absurd să tăgăduim faptul evident că prima carte despre Hegel a lui Herbert Marcuse poartă sigiliul unor trăsături ale curentului neo-hegelian. Ni se pare însă în același timp limpede că, dacă o privim în contextul istoric al *devenirii* lui Marcuse (atît al scrierilor sale anterioare din *Die Gesellschaft* cît și al operelor ulterioare), asimilarea ei — în spiritul celei efectuate de Lukács în capitolul din *Distrugerea Rațiunii*¹ — cu o operă tipică a direcției neo-hegeliene, adăugîndu-se circumstanța agravantă a heideggerianismului, este destinată, prin absența unor nuanțe importante, să rămînă nesatisfăcătoare. Ceea ce ne interesează aci, de fapt, nu este atît cartea despre Hegel, cît *ansamblul* primei perioade din activitatea lui Marcuse, a cărei justă caracterizare este menită să ducă la o judecată echitabilă și asupra evolu-

¹ Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1955, Aufbau-Verlag, Berlin, p. 448.

ției sale ulterioare. Spre a marca situația particulară a lui Marcuse în raport cu orientările dominante ale neo-hegelianismului este suficient să atragem atenția asupra unui fapt prea puțin prețuit și valorificat pînă acum din unghiul de vedere al problemei amintite: prima confruntare explicită cu problemele dialecticii i-a fost prilejuită lui Marcuse de o severă analiză critică a uneia dintre cărțile reprezentative ale curentului neo-hegelian, lucrarea în două volume a lui Siegfried Marck *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart (Dialectica în filozofia prezentului, vol. I 1929, vol. II 1931)*¹. Polemica este cu atît mai revelatoare cu cît Marck aparținea ramurii de stînga a curentului neo-hegelian (era un social-democrat) și în centrul discuției Marcuse va situa problema izvoarelor hegeliene ale dialecticii lui Marx. Siegfried Marck era un elev al lui Cassirer și Richard Hönigswald, aparținea deci prin formație, ca și alți neo-hegelieni, liniei de gîndire a neo-kantianismului. Nu va fi deci o surpriză să constatăm că lucrarea sa urmărea de fapt să supună dialectica hegeliană unei ample acțiuni de revizuire, restrîngîndu-i considerabil sfera de acțiune; opunînd „dialecticii speculative“ a lui Hegel propria sa „dialectică critică“, Siegfried Marck nu submina atît laturile efectiv vulnerabile ale gîndirii hegeliene, cît tocmai principiile ei nodale, cu o funcție prin excelență critică și revoluționară. Cîtă dreptate avea Lukács să vadă în tendința de kantianizare a hegelianismului un semn distinctiv al curentului neo-hegelian, se poate vedea din teza centrală a lui Marck: conceptul fundamental al *contradicției dialectice* era redus la sfera pur epistemologică a tensiunii între „eu“ și „este“ (das Ich și das Ist) răpindu-i-se, în numele „conștiinței finite“, considerată ca supremă instanță a „dialecticii critice“, tocmai universalitatea ontologică; orice transgresare a planului strict cognitiv era considerată de Marck o recrudescență a vechii „dialectici speculative“, și faimoasa idee hegeliană a „deliru-

¹ Studiul lui Marcuse a apărut în două etape: prima parte *Zum Problem der Dialektik I*, a apărut în *Die Gesellschaft* VII, 1 (1930), fiind dedicată volumului întîi al cărții lui Marck, iar cea de-a doua: *Zum Problem der Dialektik II*, cu un an mai tîrziu, tot în *Die Gesellschaft* (VIII, 9, 1931), ca un comentariu la cel de-al doilea volum.

lui baccantic“ al conceptelor dialectice, formulată în „Fenomenologia Spiritului“, era stigmatizată fără menajamente drept un „joc lipsit de sens“¹. Herbert Marcuse a intuit imediat inacceptabilitatea demersului de gândire al lui Marck și primejdiile pe care le implica pentru valorificarea marxistă a dialecticii lui Hegel.

Ridicându-se împotriva înțelegerii restrictive a conceptului de dialectică, redus la o simplă tensiune între subiectul cunoscător și obiectul cunoscut, punând la contribuție, pentru a anihila punctul de vedere al lui Marck, tezele lui Platon și Hegel, Herbert Marcuse va demonstra că mișcarea și contradicția, inclusiv procesul negației și al conservării prin depășire a lucrului negat (Aufhebung), sînt proprietăți universale ale existenței umane, sintetizate în conceptul de *istoricitate*. Anti-gnoseologismul ferm și proiectarea dialecticii, înțeleasă ca istoricitate, în spațiul vast al ontologiei (cel al existenței ca existență), îl determină pe Marcuse să reabiliteze fără șovăire, împotriva îngustului „criticism dialectic“ al lui Marck, tocmai ceea ce neo-hegelianul, de origine neo-kantiană, denunțase la Hegel ca fiind „metafizică“: „Poate că premisele istorico-problematică decisive ale dialecticii se află tocmai în ceea ce *duce dincolo* de sfera activității cognitive (des erkennenden Denkens) — în «metafizică»!“² — scria Marcuse, răsturnînd polemic perspectiva lui Marck. Intenția sa fundamentală era de a întemeia conceptul de istoricitate pe o înțelegere omnilaterală, atotcuprinzătoare a raporturilor între ființa umană și existență, depășind planul strict cognitiv, pentru a include bogăția de determinări a activității practice, de stăpînire, apropiere și metamorfozare a lumii, de la actele pur vitale și pînă la sfera celor morale.

Tocmai aci se produce confluența între lectura lui Hegel, propusă de Marcuse și concretizată mai ales în cartea sa *Ontologia lui Hegel și teoria istoricității*, și deplina adeziune la conceptul de „viață“ al lui Dilthey. Năzuința sa primordială era de a repune în drepturile sale plene un Hegel genuin, cel din „Feno-

¹ Siegfried Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Tübingen, 1931, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), p. 93.

² *Zum Problem der Dialektik* I, loc. cit., p. 549.

menologia Spiritului“, și, pînă la un punct, din „Logică“: noțiunile de „conștiință-de-sine“ (Selbstbewusstsein) și de transformare a „substanței“ în „subiect“, cardinale în gîndirea hegeliană, înseamnă pentru Marcuse ruptura definitivă cu înțelegerea relației subiect-obiect ca o confruntare a două realități autonome, aflate într-un static raport de transcendență una față de cealaltă, și instituirea între ele a unui complex raport dinamic, de inter-pătrundere și osmoză perpetuă, în care acțiunea și gîndirea, rațiunea practică și cea teoretică, sînt indisociabile. Conceptele de *devenire* și *istoricitate* sînt expresia superlativă a unui asemenea raport. Fără a tăgădui, ci dimpotrivă, că „originara activitate sintetică“ a conștiinței, postulată de Kant, reprezintă punctul de pornire al meditațiilor hegeliene, autorul tezei despre Hegel se va strădui să demonstreze că punerea pe primul plan a caracterului de „faptă“ (das Thun) și de „operă“ al auto-conștiinței, de producere neîntreruptă a „lucrului“ (der Sache) prin „acțiunea luminată de conștiință“ (das wissende Handeln), cu energica valorificare consecutivă a „imperiului acțiunii etice“ (das Reich der Sittlichkeit) *alături* de „imperiul gîndirii“, reprezintă marea noutate a gîndirii hegeliene. Nimeni, de la Aristotel încoace, nu ar mai fi pus în valoare cu o asemenea forță caracterul de *energeia* al existenței. Impresia pe care o lasă astăzi prima carte despre Hegel a lui Herbert Marcuse este desigur contradictorie. Făcînd abstracție pentru o clipă de intențiile ei filozofice ultime și anume stabilirea unei filiații directe între conceptele de istoricitate la Dilthey și Hegel (ceea ce va determina judecata atît de severă a lui Lukács din „Distrugerea Rațiunii“), nu avem dreptul să ignorăm *nucleul pozitiv* al cărții, care se va menține ca o ereditate valabilă în evoluția ulterioară a gînditorului. Incursiunea în adîncurile „Logicii“ și „Fenomenologiei Spiritului“ lui Hegel îi îngăduie lui Marcuse să scoată la iveală, cu o sagacitate și o acuitate incontestabile, o serie întreagă de categorii centrale ale dialecticii hegeliene, reconstituite pe fondul rupturii cu „filozofia reflexiunii“ a lui Kant și Fichte. Este vorba de raportul complex între fenomen și esență, caracterul dinamic și istoric al esențelor, amestecul inextricabil între „finitudine“ și „infini“ în devenirea lucrurilor, cu coro-

larul: *negativitatea* este o însușire inerentă a oricărei determinări (orice fenomen este definit în devenirea lui, deci prin raportarea la posibilitatea de a deveni *altceva*), non-coincidența între existența *nemijlocită* și existența *in sine* a lucrurilor — mai exact, dialectica între *actualitas* și *potentia* (Mächtigkeit), între starea imediată și multitudinea posibilităților latente —, auto-mișcarea subiectului ca devenire-altul-decît-sine și reîntoarcerea la sine, caracterizarea activității lui ca o dublă mișcare de „des-obiectivare“ și „obiectivare“ a lucrurilor („die gegenständlich gewordene Entgegenständlichung“) etc. etc.¹ Un asemenea amplu proces de incubație al categoriilor dialecticii în gândirea lui Marcuse nu va rămîne fără efecte considerabile în procesul său de interpretare a operei lui Marx: la un an după încheierea lucrării sale despre Hegel (isprăvită în 1931 și susținută ca *Habilitationsschrift* cu Heidegger în 1932), apar pentru prima oară *Manuscrisele economico-filozofice* ale lui Marx în seria de opere complete cunoscută sub numele de MEGA (Marx-Engels Gesamt-Ausgabe) și Herbert Marcuse va fi printre cei dintâi care au sesizat însemnătatea lor covârșitoare pentru justa înțelegere a marxismului, consacându-le imediat o remarcabilă exegeză într-un studiu din revista *Die Gesellschaft*².

Fără îndoială, pînă la apariția acestui studiu, eterogenitatea straturilor filozofice care se juxtapuneau în gândirea lui Marcuse era o realitate incontestabilă și influența lui Dilthey și Heidegger rămînea evidentă. Teza despre Hegel se deschidea cu un omagiu integral adus lui Heidegger, cartea alesese drept perspectivă centrală pentru interpretarea operei lui Hegel, după exemplul unor neo-hegelieni cunoscuți ca Richard Kroner și Hermann Glockner, conceptul de „viață“ al lui Dilthey (re-

¹ *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Zweite Auflage, 1968, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p. 63, 77, 78, 82, 95, 104 278, 317 — 323 etc.

² „*Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*“ (Noi izvoare privind întemeierea materialismului istoric), apărut mai întîi în *Die Gesellschaft* 7/IX, Berlin 1932 și reprodus în volumul „*Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*“, Suhrkamp Verlag, 1969, p. 7 — 54. Vezi și volumul de față, p. 85.

valorificat la Hegel, sub imboldul lui Dilthey) și se încheia cu o apologie a lui Dilthey, considerat ca legitimul continuator al ideii hegeliene de istoricitate. Oricâtă înțelegere am avea pentru credința lui Marcuse că, prin intermediul lui Dilthey și Heidegger, ar fi putut regăsi calea de acces către adevărata concretitudine a relației subiect-obiect, instituită de Hegel și pusă pe adevăratele ei baze de Marx (cum a recunoscut Marcuse de la început), ea ni se va dezvălui a se întemeia pînă la urmă pe un grav contra-sens. Simplul fapt că Dilthey, ca și mai tîrziu Heidegger, vor concepe istoricitatea ca generată în mod exclusiv de emergența subiectivității în lume, expulzînd cauzalitatea obiectivă din sfera factorilor constitutivi ai istoricității, aruncînd natura, privită în autonomia ei ontică, în zona an-istoricității sau extra-istoricității și subiectivizînd astfel, în mod radical, relația subiect-obiect, prin conceptul de „viață“ la Dilthey și de „realitate-umană“ — *Dasein* — la Heidegger, este de natură să ne dea măsura incompatibilității celor două linii de gîndire. Cheia fuziunii hibride întreprinse de tînărul Marcuse o oferă, printre altele, cîteva pasagii revelatoare din polemica sa cu S. Marck, în primele studii dedicate dialecticii. Se știe că unul din principalele puncte litigioase ale influenței cărții *Istoria și conștiința de clasă*, tipărită de Georg Lukács în 1923, a fost tăgăduirea ideii de „dialectică a naturii“, în polemică explicită cu teza lui Engels. Este de asemenea necesar să reamintim că începînd cu anii 1930—31 Lukács și-a revizuit în mod categoric poziția și pînă la sfîrșitul vieții sale nu a încetat să denunțe în mod repetat, ca pe o eroare, atitudinea sa anti-engelsiană și să afirme însemnătatea capitală a ideii de „dialectică a naturii“ pentru o interpretare corectă a marxismului. În cartea sa din 1929, Siegfried Marck pune la îndoială justetea tezei susținute de Lukács în lucrarea sa de tinerețe¹. Herbert Marcuse își exprima însă acordul deplin cu polemica anti-engelsiană a tînărului Lukács, dezavua ideea de „dialectică a naturii“ și radicaliza distincția între natură ca obiect „fizico-matematic“, situată după convingerea sa în planul anistoricității, și zona de activitate a ființei umane, cea care

¹ S. Marck, op. cit., vol. I, p. 131.

ar inaugura cu apariția ei dimensiunea istoricității¹. (Este poziția pe care o vom regăsi intactă cu câteva decenii mai târziu și la Sartre, în *Materialisme et révolution* ca și în *Critique de la Raison Dialectique*, reminiscență deopotrivă a ideilor formulate de Heidegger în *Sein und Zeit*².) Problema are o importanță teoretică, după părerea noastră, considerabilă. Nu atât problema existenței sau inexistenței dialecticii în natură este aci în joc, cât faptul că fără recunoașterea explicită a autonomiei existențiale a naturii, ca o realitate în sine, independentă de societate, și fără a studia proprietățile ei obiective, inclusiv specifica ei istoricitate, nu este cu putință să înțelegem cu adevărat nici natura vieții sociale, care se constituie tocmai prin „schimbul de substanțe“ cu natura („der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur“ după formula lui Marx) și nici raționalitatea ei, care în afara înrădăcinării în „obiectivitatea ontologică a naturii în sine“ (Lukács) nu mai este cu adevărat comprehensibilă. Implicațiile ontologice și epistemologice ale chestiunii ni se par evidente: este vorba tocmai de prioritatea ontologică a obiectului în relația subiect-obiect. Spre deosebire de Lukács, care a înțeles cu timpul eroarea sa de tinerețe, atribuind-o fidelității filozofice față de teza idealistă hegeliană a *identității subiect-obiect*, Herbert Marcuse și-a menținut pînă târziu opțiunea sa negativă față de ideea unei „dialectici a naturii“, ca și față de „realismul naturalist primar“ al conceptului de reflectare, în forma expusă de Lenin în „Materialism și Empiriocriticism“ (pe alte planuri, în special cel al interpretării dialecticii și al relației teorie-practică în strategia revoluționară, Marcuse va mărturisi o admirație constantă pentru Lenin). Linia de demarcație între Lukács și Marcuse va rămîne, *în acest punct*, tranșantă și distanța între opțiunile lor neînlăturată.

Revenind la scrierile din prima fază a activității lui Marcuse, ni se pare că tocmai subaprecierea ponderii decisive a ideii de cauzalitate obiectivă, strîns legată de

¹ *Zum Problem der Dialektik I*, loc. cit., p. 27.

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 5. Auflage, 1941, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S., p. 63 și urm. Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Tome I, Paris, 1960, Gallimard, p. 123 și urm.

recunoașterea autonomiei ontice și a caracterului istoric al naturii, l-a condus să îmbrățișeze cu atîta facilitate dualismul abrupt instituit de Dilthey între științele naturii, cu metode exclusiv *cauzale*, și științele spiritului, caracterizate exclusiv prin metoda „comprehensiunii“ (Verstehen)¹, să accepte radicalizarea distincției între *natură* și *istorie*, practică de Heidegger pe urmele dualității între *ontic* și *istoric*, cultivate de contele Yorck, bunul prieten al lui Dilthey, și să adere în fine, fără a trăda vreo rezervă, la celebra teză idealistă hegeliană a retroversiunii „substanței“ în „subiect“ (deci: identitatea obiect-subiect) din „Fenomenologia Spiritului“ (ne referim aci mai ales la primele texte și la prima carte despre Hegel). Judecata drastică a lui Lukács la adresa cărții *Ontologia lui Hegel și teoria istoricității*, formulată în „Distrugerea Rațiunii“, nu ni se pare așadar lipsită de orice temei: o interpretare a lui Hegel prin prismă diltheyiană și heideggeriană risca inevitabil să diminueze tocmai caracterele de *obiectivitate* și *raționalitate profundă* ale logicii dialectice hegeliene, înclinînd balanța către subiectivismul implicat atît de conceptul de „viață“ al lui Dilthey cît și de cel de „temporalitate“ al lui Heidegger. Rămîne dealtfel pentru noi o enigmă cum a alunecat cu atîta ușurință autorul cărții despre Hegel, dedicate lui Heidegger, peste *polemica explicită* a lui Heidegger cu Hegel, în partea finală din *Sein und Zeit*, acolo unde concepția *obiectivă* asupra timpului, afirmată de Hegel, este stigmatizată de Heidegger ca aparținînd ideii „vulgare“ despre timp, în opoziție cu cea a *temporalității autentice*, instituită de el însuși, pe urmele lui Yorck și Dilthey². Există de asemenea în prima carte despre Hegel a lui Marcuse nu doar tendința de a opune glori-ficatelor opere de tinerețe ale lui Hegel scrieri de maturitate ca „Filozofia Dreptului“ sau „Prelegerile de filozofie a istoriei“, dar de a insinua chiar o cezură între „Fenomenologia Spiritului“, cea în care „deplina concretețe nemutilată a vieții“ s-ar menține intactă, și „Logica“, unde „conceptualizarea“ și-ar afirma preeminența

¹ Herbert Marcuse, *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit: Wilhelm Dilthey*, în *Die Gesellschaft*, VIII, p. 350—367.

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 397—436.

asupra pulsiiunii genuine a vieții¹. Intransigența lui Lukács era dictată de aprehensiunea legitimă că prin diltheyanizarea lui Hegel antagonismul între profunda raționalitate a dialecticii hegeliene și curentele iraționaliste moderne va fi escamotat și marile cuceriri ale hegelianismului vor fi sacrificate. Dacă am vorbit despre impresia contradictorie pe care ne-a lăsat-o scrierea lui Marcuse, este pentru că ne-am arătat sensibili nu atât (sau nu doar) la implicațiile negative ale fuziunii Dilthey-Hegel (cum a făcut-o Lukács, fără însă a cunoaște ansamblul scrierilor lui Marcuse din acea perioadă și orientarea lor către raporturile Hegel-Marx), cât la potențialul considerabil de *autentică gândire dialectică* acumulat în carte, cel care îi deschidea autorului calea către valorificarea plenară a gândirii tânărului Marx.

Evenimentele s-au precipitat însă vertiginos în acei „ani decisivi“ (spre a folosi titlul ultimei cărți a lui Oswald Spengler) de la începutul deceniului al patrulea. Ne putem imagina surpriza și consternarea cu care proaspătul doctor în filozofie al universității din Freiburg, intelectual cu o orientare radicală de stînga, a asistat la „politizarea“ crescîndă spre dreapta a maestrului său, Martin Heidegger (într-un interviu apărut postum, în iunie 1976, Heidegger a încercat să se disculpe, nu fără a recunoaște erorile regretabile comise în 1933). Ca urmare a înstrăinării survenite în raporturile lor, proiectul de a dobîndi un post de asistent pe lîngă Heidegger este abandonat și Marcuse părăsește Freiburgul în 1932 spre a descinde la Frankfurt, unde, prin intermediul unei recomandări a lui Husserl către *Kurator*-ul universității din Frankfurt, se atașează de Max Horkheimer și devine unul din principalii colaboratori ai *Institutului pentru cercetarea socială*, centrul de iradiere al *Școlii de la Frankfurt*². Dramaticile evenimente ale timpului nu puteau să nu-i pună lui Herbert Marcuse grave probleme de conștiință teoretică. El era silit să constate că atât „filozofia vieții“ cât și „existențialismul“ ajunseseră să nutrească curentele politice

¹ *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, ed. cit., p. 331.

² Martin Jay, op. cit., p. 28.

cele mai retrograde, furnizându-le chiar adeseori principalele instrumente teoretice. Cum se concilia în conștiința sa vechea admirație pentru întemeietorul *filozofiei vieții*, Wilhelm Dilthey, și pentru promotorul „analiticii existențiale“, Martin Heidegger, cu spectacolul care se desfășura în fața ochilor săi: sloganurile teoretice ale contra-revoluției naziste se inspirau direct, desigur vulgarizându-le prin brutala politizare, din axiomele *Lebensphilosophie*-i (cultul „vieții“ și al „acțiunii“ în opoziție cu mortificanta *rațiune*) iar „realitatea-umană“ autentică (das eigentliche *Dasein*) a lui Heidegger devenise, în cuvântările din 1933 ale autorului lui *Sein und Zeit*¹, apologia *Dasein*-ului germanic și a încarnării lui în persoana Führerului? Se deschide aci în fața noastră o problemă gravă și pasionantă, cu implicații considerabile pentru istoria filozofică a ultimului secol. Studiul tipărit în 1934 de Herbert Marcuse în *Zeitschrift für Sozialforschung*, revista grupului cunoscut mai târziu sub numele „Școala de la Frankfurt“, cu titlul „Lupta împotriva liberalismului în concepția totalitară a statului“², ni-l arată pe autorul său dezvăluind cu o ascutime și o perspicacitate într-adevăr admirabile consecințele politice funeste ale anti-logocentrismului și anti-raționalismului din diversele curente filozofice germanice ale timpului. Marcuse scotea la iveală legătura interioară între orgiasticul cult al „vieții“ din scrierile unui Klages sau Spengler, „naturalismul iraționalist“, „universalismul“ sinonim cu totalitarismul anti-liberal și anti-individualist sau existențialismul politic și dezlănțuirea de violență primară și acțiune „eroică“ a extremei drepte. Era aci, cum s-a mai observat³, o anticipare directă a vastului proces întreprins, cu două decenii mai târziu, împotriva întregului iraționalism modern, de la Schelling cel tardiv la Hitler, de către Georg Lukács în *Distrugerea Rațiunii*. Există însă nuanțe deosebitoare importante între pozi-

¹ Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Bern, 1962.

² Herbert Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* în vol. „Kultur und Gesellschaft“, I, 1956, Suhrkamp Verlag, p. 17—55.

³ G.E. Rusconi, *La teoria critica della società*, ed. cit., p. 321.

ția lui Marcuse și cea a lui Lukács. Confruntat cu implicațiile social-politice ale unor curente filozofice, care formau o parte esențială a proaspătului său trecut, Herbert Marcuse se va strădui să disocieze „autentica filozofie a vieții“, cea a lui Dilthey și Nietzsche, de degringolada catastrofală suferită de ea în gândirea urmașilor, după cum va încerca să reafirme valoarea inovatoare a cărții lui Heidegger *Sein und Zeit* (1927), în opoziție cu „regresiunea“ (der Rückschlag) pe care ar fi cunoscut-o poziția autorului ei în anii următori, culminând cu adeziunea la național-socialism¹. „Nu există o concepție nevinovată asupra lumii“, scrisese programatic Lukács în mult controversata sa carte, și a căutat să demonstreze, cu o putere de argumentare și o logică a persuasiunii incontestabile, că nici vitalismul lui Nietzsche, nici devalorizarea ideii de explicație cauzală și subiectivizarea consecutivă a ideii de „viață“ pînă la simpla identificare cu „trăirea“ (das Erlebnis) din filozofia lui Dilthey, nici exasperarea opoziției între „eul“ existenței autentice (Jemeinigkeit) și inautenticitatea degradantă a existenței „publice“ (die Öffentlichkeit) din filozofia inițială a lui Heidegger nu pot fi considerate atitudini filozofice *inocente*: fără a-i identifica nici o clipă cu vulgarii lor succesori, teoreticienii direcți ai nazismului de speța lui Alfred Bacumler, E. Kriek sau Alfred Rosenberg, el a considerat că anti-raționalismul lor însemna în același timp o funestă ruptură cu marea tradiție raționalist-dialectică a filozofiei clasice germane și crearea progresivă a climatului intelectual din care avea să se nutrească și militantul iraționalism politic de mai tirziu. Herbert Marcuse, consecvent cu premisele inițiale ale propriei sale gândiri, a adoptat o poziție mai nuanțată și mai moderată. Era însă ea și mai îndreptățită și mai convingătoare decît cea radicală și intransigentă a lui Lukács? Marcuse continua, de pildă, să apere, în studiul său din 1934, ideea că existențialismul filozofic al lui Heidegger din *Sein und Zeit* a însemnat un progres către cucerirea „concreteței depline a subiectului istoric“, zdruncinînd dominația subiectului „logic“ abstract, instituită în filozofie de la

¹ Herbert Marcuse, op. cit., p. 18—19 și 45—46.

Descartes la Husserl sub forma hegemoniei lui „ego cogito“¹. Evidența faptelor îl constrângea în același timp să constate că prin *absența programatică* a oricărui *conținut social determinat*, „existențialele“ lui Heidegger, inclusiv conceptele de „decizie fermă“ (Entschlossenheit), „libertate“ sau „responsabilitate“, în care Marcuse fusese tentat să vadă o continuitate cu marea tradiție libertară a kantianismului², putuseră să fie convertite, prin *degradare și autoînjosire* (datorită nucleului lor *irațional!*), într-o antropologie „existențială“ de dreapta, culminând cu elogiul „acțiunii“ pentru „acțiune“ și al „omului eroic“ al nazismului³. Sub presiunea propriei sale analize, Herbert Marcuse ajunge să descopere cu o vigoare crescândă și *reversul* acelei critici a *logismului* și *raționalismului* sau a vechii *filozofii transcendente* kantiene⁴, pe care el o prețuisce, la Dilthey și Heidegger, ca o cale de acces către cucerirea unei *philosophia practica universalis*, de tipul celei încarnate de Marx: el înțelege progresiv că tocmai emanciparea practicității și existențialității de o adevărată întemeiere rațională separa în mod radical „filozofia vieții“ sau „existențialismul“ de marea tradiție a filozofiei clasice

¹ *Ibid.*, pag. 45.

² *Ibid.*, pag. 51—52.

³ *Ibid.*, pag. 47—48. Lukács nu a susținut dealtfel, nici el, vreo clipă, că „existențialele“ lui Heidegger, saturate de atâtea conotații negative (grija, angoasa, existența-către-moarte etc.), ar fi fost expresia unei stări de spirit *fascizante*. El a făcut dimpotrivă o apropiere între quietismul lui Schopenhauer, prin definiție anti-progresist și anti-raționalist, și a-socialitatea „ipseității“ heideggeriene: ambele filozofii, pe trepte diferite de dezvoltare istorică, au exprimat o pesimistă devalorizare a istoriei reale, ceea ce ar situa filozofia lui Heidegger din *Sein und Zeit* ca expresia mai curînd a epocii *pre-fasciste* (deznădejdea, „pierderea în lume“, sînt stări de spirit tipice unei asemenea perioade); după cum însă pesimismul lui Schopenhauer a putut fi *convertit* de Nietzsche într-un activism voluntarist, cel al lui Heidegger ar fi *pregătit* terenul prielnic activismului fascizant de mai tîrziu, care a exploatat demagogic tocmai stările de deznădejde și insecuritate (Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Aufbau Verlag, 1955, p. 401—402).

⁴ *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, pag. 330.

germane, ascundea în ea virusul discreditării marelui concept aristotelic al omului ca *animal rationale* și făcea posibilă convertirea lor în instrumente ale activismului fascizant. Finalul studiului din 1934, o adevărată orăție funebră a existențialismului (e adevărat mai ales a celui „politic“, ilustrat de cuvântările lui Heidegger din 1933 și de scrierile lui Carl Schmitt), echivala și cu o profesie de credință: cuceririle filozofiei clasice germane, integrate de „teoria științifică a societății“, concretizată în critica economiei politice a lui Marx, sînt de aci încolo singurele puncte de sprijin teoretice ale drumului pe care era hotărît să-l urmeze Herbert Marcuse.

Dacă am insistat atît de mult asupra raporturilor între primele scrieri ale lui Herbert Marcuse și *Lebensphilosophie* sau Heidegger, și asupra procesului de eliberare treptată a sa de sub înrîurirea lor, este pentru că sîntem confrunțați nu rareori, în literatura filozofică recentă, cu tendința de a acorda o pondere specială influenței lui Heidegger nu numai asupra lucrărilor de început, dar și asupra scrierilor de maturitate ale lui Marcuse, inclusiv asupra *Omului unidimensional*. Otto Pöggeler în recenta sa carte „Philosophie und Politik bei Heidegger“ întreprinde la un moment dat o asemenea paralelă Marcuse—Heidegger, cu aplicație la critica „gîndirii unidimensionale“ și mai ales a „tehnicii“ în societățile industriale dezvoltate, punînd la contribuție și un studiu de Reinhart Maurer, apărut în 1970 în publicația „Philosophisches Jahrbuch“: „Der angewandte Heidegger. Herbert Marcuse und das akademische Proletariat“ („Heidegger aplicat. Herbert Marcuse și proletariatul academic“)¹. Venite din partea unor discipoli și comentatori ai lui Heidegger, asemenea încercări nu constituie chiar o surpriză. Cînd ele vin însă din partea unor reprezentanți autorizați ai grupului din jurul „școlii de la Frankfurt“, ca Jürgen Habermas, spirite apropiate prin întreaga lor formație de linia de gîndire a materialismului istoric, nu putem aluneca asupra lor cu ușurință. Vorbindu-ne despre convingerea sa că „faza“

¹ Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, 1972, Verlag Karl Albert, Freiburg / München, pag. 115—119.

heideggeriană a începuturilor lui Marcuse nu a fost pur și simplu „un capriciu“ (eine Marotte), Habermas ne încredințează că nu-l putem înțelege pe Marcuse de astăzi fără cel de ieri și, deși într-o formulare ambiguă, nu ezită să ne pună în fața unei idei cu consecințe dintre cele mai serioase: „Cine nu presimte măcar în categoriile teoriei freudiene a instinctelor, din care Marcuse a dezvoltat o construcție marxistă a istoriei, ca și în antropologia sa de curînd pusă din nou în valoare, categoriile sedimentate din *Sein und Zeit*, nu este apărat de o manifestă înțelegere greșită a lucrurilor“¹. Lăsînd deocamdată deschisă o problemă atît de importantă, să ne mărginim a releva că dacă Otto Pöggeler tinde să vadă în studiul din 1932 al lui Marcuse dedicat *Manuscriselor economico-filozofice* ale lui Marx pur și simplu o lectură a lor în perspectivă heideggeriană, Jürgen Habermas, într-o formă mai atenuată, este înclinat să le privească drept o conversiune materialistă a „analiticii existențiale“ din *Sein und Zeit*². Mărturisim că nici una din cele două afirmații (mai ales cea dintîi) nu ni se pare a da socoteală de natura reală și valoarea studiului lui Marcuse, ca și de greutatea lui specifică în devenirea intelectuală a gînditorului.

Particularitatea comună a celor două studii publicate de Marcuse în anii 1932—1933, cel consacrat valorificării — prima în literatura filozofică universală — *Manuscriselor economico-filozofice din 1844* ale lui Marx și cel intitulat „Despre fundamentele filozofice ale conceptului de muncă în știința economică“ (1933)³, este polemica împotriva interpretării „economiste“ a marxismului (deci rup-tura cu orice punct de vedere scientist-pozitivist asupra operei lui Marx), evidențierea cu extremă energie a carac-

¹ Jürgen Habermas, „Herbert Marcuse. Einleitung zu einer Antifestschrift“, text publicat cu prilejul celei de-a 70-a aniversări a lui Marcuse în volumul „Antworten auf Herbert Marcuse“, Frankfurt, 1968 (edition Suhrkamp vol. 263), pag. 10—11.

² O. Pöggeler, op. cit., pag. 115; Jürgen Habermas, op. cit., pag. 11.

³ H. Marcuse, *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs*, studiu reprodus în volumul „Kultur und Gesellschaft“, II, ed. cit., pag. 7—48.

terului *filozofic* al marxismului, ca o concepție *omnilaterală* asupra ființei umane și afirmarea inseparabilității între economia politică, filozofie și teoria revoluției proletare în opera lui Marx. Interesul exegetului se îndreaptă către valorificarea plenară a conceptelor *filozofice* („speculative“ va spune mai târziu, cu accent pejorativ, Althusser) din scrierea tânărului Marx, formulate în dialogul critic și comprehensiv în același timp cu Hegel: tensiunea între „esența“ ființei umane și forma ei concretă de „existență“ în societatea dominată de alienare, opoziția între categoria de *a avea* (*das Haben*), hegemonică sub regimul proprietății private, și categoria de *a fi*, ca sinteză a facultăților omului integral, distincția principială între „reificare“ (*Verdinglichung*), ca formă de transformare a omului în *lucru*, și „obiectivare“ (*Vergegenständlichung*), ca însușire inalienabilă a ființei umane, cea dintâi fiind doar o formă mistificată, circumscrisă social-istoric, a celei de-a doua etc. Originalitatea analizelor lui Marcuse se exprimă pregnant în energia cu care polemizează împotriva interpretării pur *economice* a categoriei de *muncă*: el privește travaliul ca o categorie *ontologică* a ființei umane, care ar angaja totalitatea facultăților omului, transgresind sfera purei producții și reproducții materiale pentru a îmbrățișa ansamblul activităților în complexa interacțiune om-lume (deci și pe cele pur „spirituale“). Vigoarea cu care sînt asimilate tocmai conceptele cele mai pur „filozofice“ ale gândirii tânărului Marx și modul categoric în care este respinsă ideea unei rupturi între Marx cel „speculativ“ din tinerețe și cel „științific“ al scrierilor economice de maturitate (Marcuse ni se dezvăluie aci ca un anti-Althusser *avant la lettre*, subliniind explicit *continuitatea* în evoluția lui Marx)¹ au o explicație precisă: cînd invocă inversiunea funestă a raportului între „esența“ ființei umane și „existența“ ei în condițiile „facticității capitaliste“, punînd la contribuție teza lui Marx că sub regimul muncii înstrăinate auto-realizarea omului este subordonată reproducerii existenței sale (raportul firesc fiind — sau, mai exact, trebuind să fie — cel invers), Herbert Marcuse urmărește să introducă ideea sa privilegiată, cu consecințe considerabile în scrierile ulterioare, că anomaliile capitalismului

¹ Op. cit., pag. 176, nota.

nu ar reprezenta doar o „criză economică sau politică“, ci o „catastrofă a esenței umane“ și că, prin urmare, abolirea vechii societăți nu poate fi echivalentă doar cu o „reformă economică sau politică“, ci reclamă, spre a fi autentică, o revoluție radicală a întregii *condiții umane*¹.

Este limpede că tocmai un spirit care pătrunsese în toate articulațiile și interstițiile gândirii hegeliene și își șlefuisese gândirea la școala subtilităților din *Fenomenologia Spiritului*, asimilându-și tezele despre dialectica „sclavului“ și „stăpînului“, despre „muncă“ și „faptă“ (das Thun) ca moduri esențiale ale existenței umane², dispunea cu adevărat de instrumentele intelectuale spre a înțelege nou-tatea filozofică a *Manuscriselor* lui Marx și, mai ales, de a valorifica din plin inițiativa revoluționară a lui Hegel și Marx de a considera *munca* drept categoria fundamentală a existenței umane. Herbert Marcuse se întâlnea aci cu demersul de gândire al lui Georg Lukács din *Der junge Hegel* (carte încheiată în 1938, dar inițiată cam în anii în care au apărut și studiile amintite ale lui Marcuse) și anticipa, în sens larg, capitolul despre muncă din *Ontologia existenței sociale* a lui Lukács. Inițiativa studiului din 1933 al lui Marcuse de a neutraliza accepția restrictivă a conceptului de muncă, redus la o categorie pur economică, și de a-i conferi una universală, cea care ar îmbrățișa însăși esența ontologică a ființei umane, nu ne apare mai puțin ca o contribuție remarcabilă, sub unele laturi chiar grandioasă, deși ea cuprinde în nucleul ei, cum vom vedea, aspecte profund discutabile și vulnerabile³. Actul filozofic de des-economizare a noțiunii de muncă, demonstrînd că tensiunea între subiect și obiect (om și lume), caracterizată prin activitatea subiectului uman de apropiere și modelare a lumii, cu scopul de a conferi scopurilor sale transformatoare soliditate și trăinicie, are un caracter

¹ *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, ed. cit., pag. 34.

² *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, ed. cit., p. 290—299.

³ Karel Kosik, în cartea sa *Dialectica concretului*, se numără printre puținii care au semnalat importanța studiului lui Marcuse, arătîndu-se dealtfel viu stimulat de el, nu fără a se distanța sub diverse aspecte (cf. ed. germană, 1967, Suhrkamp Verlag, p. 197 și 205).

omnivalent, ni se pare de o justețe incontestabilă; ideea lui Marcuse era că nu este îngăduit să restrângem mutația „ontologică” produsă prin apariția muncii la perspectiva lui *homo oeconomicus*, ci ea trebuie să cuprindă, în indiviziunea lor, multitudinea posibilităților umane, generate de instaurarea unui nou tip de relație subiect-obiect (auto-producerea omului însuși prin neîntrerupta sa acțiune multiplă asupra alterității: dialectica relației între „Selbsttäterschaft” și „Sein-bei-Anderen”¹ arată cât de puternică era influența lui Hegel asupra conceptului propus de Marcuse).

Ni se pare în același timp evident că studiul lui Marcuse urmărea un scop polemic. Ideea că munca nu poate fi redusă la actul producției și reproducției materiale, și mai ales că ea nu este un „scop în sine” (Selbstzweck), ci doar un *mijloc*, pentru împlinirea și amplificarea personalității umane, cu corolarul teoretic: teoria economică trebuie întemeiată pe o „ontologie a omului”², urmărea să evidențieze faptul că sub dominația raporturilor stăpîn — sclav (spre a utiliza faimoasa dihotomie hegeliană, a cărei expresie extremă este reificarea capitalistă), o mare categorie de indivizi este condamnată să muncească doar sub specia producției și reproducției materiale, existența lor fiind amputată de *bi-dimensionalitatea* funciară a muncii. Oricîtă înțelegere am avea pentru legitimul demers de gîndire al lui Marcuse, descifrăm în zelul său anti-economist o tendință negativă, simetrică în sens invers cu cea combătută de el, de a subaprecia primordialitatea economiei în viața socială, identificînd-o parcă, pur și simplu, cu imperiul producției reificate: procesul trecerii din imperiul necesității în imperiul libertății, către care se îndreaptă întreaga atenție a gînditorului, nu apare astfel luminat în reala lui complexitate. Este semnificativ că rolul hotărîtor al producției și reproducției materiale în tranziția de la starea de animalitate la cea de umanitate este cu totul ignorat: textul lui Engels despre „Rolul muncii în procesul transformării maimuței în om” nu este nici o clipă amintit. Ideea programatică a lui Marcuse că explozia umanității din om, ca *praxis* liber, s-ar fi

¹ Art. cit., în vol. cit., p. 31.

² Ibid., p. 41.

produs nu prin intermediul tensiunii dialectice între *nevoie* și *creație* (conceptul de „nevoie“ era expulzat pur și simplu din sfera de explicație a muncii, fiind înlocuit prin cel de „Bedarf“ — cerință¹), ci datorită *discrepanței* între prisosul posibilităților umane și însușirile limitate ale lucrurilor și omului însuși, nu rezistă criticii (ea ne apare mai curînd ca un ecou heideggerian): ne întîmpină aci aceeași subapreciere a rolului *necesității* în geneza ființei umane și mai ales a faptului că multitudinea posibilităților umane, exaltată de Marcuse, nu este pur și simplu un *dat*, ci apare și se dezvoltă în procesul îndelungat și complicat de înfrîngere a regnului necesității. Meritul de a fi subliniat că ținta către care se îndreaptă devenirea ființei umane nu poate fi localizat în sfera producției și reproducției materiale, că infrastructura economică este doar un *mijloc* pentru auto-afirmarea posibilităților umane pe multiple planuri, că privată de dimensiunea *libertății* („kalá“ în denominațiunea aristotelică), sfera producției degenerază în economismul specific reificării moderne, rămîne însă intact și anticipează fecunda evoluție ulterioară a gînditorului (chiar dacă trecerea de la economia reificată la cea liberă și, prin urmare, rolul *pozitiv* al economiei în tranziția din regnul necesității în cel al libertății nu apar puse în valoare cu ponderea cuvenită).

Activitatea lui Herbert Marcuse în perioada de după instaurarea puterii naziste (ianuarie 1933) nu poate fi separată de cea a grupului de intelectuali, cu toții de formație marxistă, uniți în jurul *Institutului pentru cercetarea socială* și al revistei *Zeitschrift für Sozialforschung*, conduse din 1931 de Max Horkheimer (creat încă în 1923 și dirijat pînă în 1930 de un cunoscut marxist al epocii, Carl Grünberg, născut în 1861 la Focșani în România, Institutul din Frankfurt a intrat abia o dată cu instalarea lui Horkheimer ca director în perioada sa de adevărată productivitate, care îi va aduce marea faimă de mai tîrziu). Închis la începutul anului 1933 de hitleriști, ca o organizație cu „tendințe ostile statului“ (orientarea ei „fățiș marxistă“, cum o caracterizează Martin Jay², nu o predestina unei alte soarte), Institutul emigrează întîi la Geneva, unde

¹ *Ibid.*, pag. 26.

² Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, ed. cit., pag. 29.

Horkheimer și Marcuse se află în 1933 (Adorno se va stabili timp de câțiva ani la Oxford în Anglia), dar la invitația generoasă a unor sociologi cunoscuți ca Celestin Bouglé și Maurice Halbwachs își creează o filială și la Paris (cu sprijinul și al lui Henri Bergson, impresionat favorabil de activitatea Institutului), precum și una la Londra. Editarea revistei va fi preluată de Felix Alcan la Paris. În 1934 universitatea americană Columbia oferă Institutului afilierea și un sediu la New York; în același an, urmându-l pe Horkheimer, Herbert Marcuse, Leo Lowenthal, Fred Pollock și Karl Wittfogel se instalează în Statele Unite (Erich Fromm se afla acolo încă din 1932, iar Adorno îi va urma cu câțiva ani mai târziu).

O istorie a „școlii de la Frankfurt“ depășește cu mult intențiile studiului de față. Să spunem doar că dintre toți membrii ei, Herbert Marcuse a rămas în acei ani cel mai fidel preocupărilor strict filozofice, desigur în interiorul orientării comune a colaboratorilor *Institutului*: valorificarea materialismului istoric și a cuceririlor marii filozofii clasice germane pentru analiza realității sociale contemporane. Tendința semnalată de Adorno încă din 1932, în recenzia sa la prima carte despre Hegel a lui Marcuse, și anume transferul atenției de la categoria speculativă a „istoricității“ către problemele concrete ale „istoriei“, deci deplasarea centrului de greutate de la influența heideggeriană către „subiectivitatea“ hegeliană și cea „intra-istorică“¹, avea să se confirme și să se concretizeze din plin în studiile tipărite de Marcuse după 1934.

Originalitatea lor o oferă reexaminarea unora dintre marile concepte ale filozofiei clasice, cu aparențe pur speculative — conceptul de esență, cuplul categorial particularitate-generalitate, relația între sensorialitate, suflet și rațiune sau corelația hedonism — idealism etc. — dintr-o perspectivă inedită: confruntarea cu realitatea socială a unor formațiuni istorice divizate în clase antagoniste și cu viziunea unei societăți eliberate de funestele lor contradicții. Conceptul tradițional de esență, dar și cel al fenomenologiei lui Husserl, degradarea platoniciană a lumii sensibile și apologia simetrică a lumii Ideilor dar și

¹ *Zeitschrift für Sozialforschung*, Leipzig, Jahrgang I, 1932, Heft 3, pag. 409—410.

separația aristotelică între lumea necesității sau utilității și cea a frumuseții, conceptul kantian al imperativului categoric și exaltarea de către Hegel a Rațiunii, dar mai ales celebrarea „sufletului“ și „interiorității“ în opoziție cu bruta materialitate, tipică de pildă în instituirea modernă a antinomiei cultură-civilizație, sînt supuse rînd pe rînd unui vast examen critic în studiile tipărite de Marcuse între anii 1936—1938. Ele culminează cu cea de-a doua carte despre Hegel, „Rațiune și Revoluție“, apărută la New-York în 1941, unde filozofia hegeliană este radiografiată din perspectiva celei mai moderne și mai consecutive teorii materialiste: cea a lui Marx.

Studiul despre „Conceptul de esență“, tipărit în 1936, este caracteristic pentru metoda folosită. Noțiunii fenomenologice de esență i se reproșează, de pildă, contemplarea lucrurilor sub specia invarianței: faimoasa *intuiție de esență* husserliană (*Wesensschau*) este prin definiție un act pur receptiv, acceptînd fenomenele ca *date*, fără a lua în considerație dinamica lor multiplă, și prin urmare devenirea istorică a esențelor. Fostul admirator al fenomenologiei îi reproșează acum caracterul ei pozitivist (prezent cu tot demersul ei programatic antipositivist): acuzația surprinzătoare de *quietism*, noțiune etică, deci improprie într-o discuție gnoseologică, nu devine comprehensibilă decît dacă ținem seama că hegelianul Marcuse, obsedat de ideea tensiunii între existența dată și posibilitățile ei imanente, susceptibile de a o transcende, stabilește acum un circuit perpetuu între considerațiile epistemologice și cele din sfera etico-socială. Caracterul prin definiție *descriptiv* al fenomenologiei o predestinează acceptării unui raport static între fenomen și esență, căruia Marcuse îi opusese încă în prima sa carte despre Hegel o viziune istorică-dinamică (v. p. 77)¹, singura aptă să răs-

¹ Herbert Marcuse, *Zum Begriff des Wesens*, în *Zeitschrift für Sozialforschung*, V, 1936, p. 1—39. Studiul nu ne-a fost accesibil în forma lui originală (el nu se află reprodus în culegerea *Kultur und Gesellschaft*, ci doar în cea apărută în Statele Unite sub titlul *Negations*) și ne-am folosit de ambele extrase oferite de G.F. Rusconi în „La teoria critica della società“, p. 322—332, și de citatele din *The Dialectical Imagination* a lui Martin Jay, p. 76—77. Cu aproape trei decenii după publicarea studiului de mai sus, Marcuse va reveni asupra fenomeno-

pundă setei sale de critică socială și aspirației către un concept revoluționar al *praxis*-ului. Prețuirea acordată totuși fenomenologiei lui Husserl, considerată ca *ultimă* expresie a vechiului raționalism inaugurat de Descartes, nu se extinde și asupra „eticii materiale a valorilor“, cultivată de discipolul lui Husserl, Max Scheler; doctrina lui Scheler este învinovățită chiar de a se fi sustras, prin teoria a priori-ului material, instanțelor rațiunii individuale și universale și de a fi furnizat instrumente intelectuale pentru justificarea unor comportamente colective în interiorul unei ordini sociale autoritare (cf. lucrarea lui O. Dietrich, din 1935, *Fundamentul filozofic al național-socialismului*, apărută la Breslau, în care se ajunge la exaltarea Führerului în termeni schelerieni).

Obiectul central al adversității lui Marcuse îl formează însă sciziunea între idealitate și materialitate, caracteristică idealismului clasic și modern, cu corolarul ei principal: celebrarea valorilor ideale prin deprecierea celor materiale. Latura cea mai interesantă a studiilor sale este demistificarea interiorității și transcendentalității ca zone de localizare a valorilor autentice, în opoziție cu lumea materială a simțurilor, stigmatizată ca fragilă, nesigură și înșelătoare. Nici imperativul categoric al lui Kant nu scapă de o asemenea sancțiune severă, ci dimpotrivă este considerat unul dintre pilonii de susținere ai falsei dualități. Fără îndoială filozoful nu pune pe același plan rațiunea universală a idealismului clasic, în care era proiectată aspirația către o umanitate emancipată (chiar dacă într-o formă mistificată), cu apologia ostentativă a „sufletului“ și „interiorității“ din diversele filozofii moderne (de tipul celei a lui Spengler, cu faimoasa dihotomie cultură-civilizație), unde degradarea exteriorității materiale dobândește o evidentă funcție socială conservatoare. Este chiar interesant să amintim, ca fiind foarte simptomatic și pentru evoluția gânditorului față de pozițiile sale inițiale, că în

logiei lui Husserl, de astă dată cu referințe la ultima lucrare a filozofului: „Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală“, într-o interesantă conferință intitulată *On Science and Phenomenology*, rostită în 1964 la Boston cu prilejul unui colocviu asupra filozofiei științei (cf. traducerea italiană în vol. *Herbert Marcuse: Critica della società repressiva*, Feltrinelli, Milano 1968, p. 56—68).

„Studiul despre autoritate și familie“, din 1936, Herbert Marcuse ia la un moment dat apărarea conceptului kantian al „cauzalității din libertate“, componentă esențială a ideii de „libertate transcendentă“, împotriva acuzației că Immanuel Kant ar fi transferat în mod ilegal un concept din câmpul științelor naturii (cauzalitatea) în sfera vieții morale, compromițând astfel caracterul „existențial“ al libertății; fostul admirator al lui Heidegger nu șovăie să afirme de astă dată explicit superioritatea eticii kantiene asupra oricărei „ontologii existențiale“, justificând-o tocmai prin intervenția activă asupra lumii a rațiunii practice kantiene în opoziție cu localizarea *statică* a libertății în filozofiile de tip existențial¹. Reproșul său la adresa lui Kant viza expulzarea programatică a motivele materiale din sfera autenticei libertăți, cea transcendentă. Antinomiile libertate-fericire sau libertate-plăcere, cu implicațiile lor fundamental ascetice, inerente glorificării ideii de *datorie* și sinonimiei ei la Kant cu ideea de *libertate*, erau vehement combătute. Exagerările lui Marcuse în critica idealismului clasic nu pot fi înțelese decât dacă adoptăm unghiul său de vedere: transfigurarea idealistă a ideilor de libertate și rațiune, cu statuarea, chiar la Hegel, a unui divorț între ideea de „rațiune“ și cea de „fericire“, și mai ales, în filozofiile ulterioare, cultul *sufletului* (zonă a vieții afective difuze, opusă clarității reci a „spiritului“), erau pentru Marcuse insuportabile ca expresii ale unei culturi „afirmative“, care ascundea cauzele reale ale stărilor de mizerie și precaritate din lume, și mai ales neutraliza căile reale de luptă pentru autentică instaurare a rațiunii și libertății (cele pe tărîmul raporturilor de producție materiale). Idealismul și exaltarea interiorității erau pentru el sinonime cu *resemnarea* în fața negativității reale și cu abandonarea lumii într-o stare de perpetuă reificare².

Este explicabil, într-un asemenea context, că reabilitarea noțiunilor de eudemonie și de hedonism a fost iniția-

¹ Herbert Marcuse, *Studien über Autorität und Familie*, în volumul *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, ed. cit., p. 94.

² Herbert Marcuse, *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, în volumul *Kultur und Gesellschaft*, I, ed. cit., p. 56—101.

tiva filozofică cea mai importantă a lui Marcuse în perioada de care ne ocupăm. De ce a fost tratat atîta vreme omul „plăcerii neraționalizate“ ca un strigoi în diferitele filozofii idealiste și doctrine religioase? De ce a fost condamnat eudemonismul la o poziție strict marginală în istoria filozofiei? Cum a ajuns Hegel să afirme că triumful progresiv al rațiunii în istorie a fost însoțit inevitabil de nefericirea indivizilor, deoarece „Istoria universală nu este terenul fericirii. Perioadele de fericire sînt în ea foi goale...“? De ce au fost, într-un cuvînt, ideea de plăcere sau cea de fericire atît de vitregite? Aporiile hedonismului sînt dezvăluite cu o rară sagacitate de autorul studiului *Zur Kritik des Hedonismus*, tipărit în 1938. Metoda este cea cunoscută: scoaterea la iveală, printr-un act de adevărată „decriptare“, a implicațiilor socio-istorice ale unor concepte, înlănțuite pînă atunci într-o dialectică aparent pur speculativă. Legitimitatea hedonismului, care afirma încă în antichitate drepturile plăcerii împotriva ideilor de renunțare sau de asceză, implicate de caracterul represiv al oricărui idealism, este incontestabilă. Continuitatea între „protestul materialist al hedonismului“, în care era conservat „o parte altfel proscrisă a libertății umane“, și „interesele teoriei critice“ (prin care Marcuse înțelege mereu concepția marxistă), apare cu puterea evidenței¹. Condescendența și rezerva cu care este tratat eudemonismul de către Hegel, de pildă în scrierea sa de tinerețe *Credință și știință*², nu au mai puțin o relativă îndreptățire. Cît timp plăceră și fericirea erau considerate a purta prin definiție sigiliul *subiectivității* și *particularității*, fiind localizate în zona efemerului, tăgăduindu-li-se atributele obiectivității și universalității, rezervate imperiului rațiunii și adevărului, antinomia între fericire și adevăr, a căror conciliere ideală o visa Hegel, era insolubilă. Perspicacitatea lui Marcuse ni se dezvăluie acolo unde el scoate la iveală, cu ascuțime și finețe de gîndire, substraturile social-istorice ale unei asemenea contradicții, de care nu scapă nici hedonismul cirenaic și nici chiar cel epicureic. Tensi-

¹ Herbert Marcuse, *Zur Kritik des Hedonismus*, în vol. *Kultur und Gesellschaft* I, ed. cit., pag. 130—131. Vezi și volumul de față p. 136.

² Hegel, *Studii filozofice*, Editura Academiei, 1967, p. 11—15.

unea între efemeritatea plăcerii și perpetuitatea adevărului este circumscrisă la sfera unei societăți în care rațiunea, ca organ de stabilire a adevărului, este identificată cu subordonarea față de un mecanism social bazat pe legile valorii de schimb și ale vânzării muncii ca marfă (degradarea vechii „rațiuni universale“ la rangul de simplă „rațiune instrumentală“ sau „rațiune tehnică“ este un motiv comun al scrierilor „școlii de la Frankfurt“). Sacrificiul plăcerii în favoarea raționalității (fie și sub forma „moralei rigoriste“) apare inevitabil într-o societate dominată de anarhia producției și devorată de pasiuni achizitive (lucrul cel mai *bun* este cel mai scump, nu cel mai ieftin, deci cel accesibil minorității puternice și nu majorității mizere și nefericite). Concilierea între particular și general, între interesele particulare ale indivizilor și cele generale ale societății, între „plăcere“ și „adevăr“ nu este o problemă filozofică sau speculativă, ci una a practicii sociale. O societate care dezvoltă intens forțele de producție și generează, în mod paralel, o amplificare și diferențiere considerabilă a sensorialității umane, dar în același timp privează majoritatea indivizilor de satisfacerea exigențelor lor multiplicare, constrângându-i să lucreze spre a-și asigura doar existența lor materială și reproducția forței lor de muncă, este o societate condamnată. Cât timp subiectul activității sociale îl formează vinderea forței de muncă spre a asigura profitul unei minorități, „interesele sociale generale“ invocate de puterea dominantă apar ca o „uzurpare a generalității“¹ („falsa generalitate“ pe care o va denunța mai târziu și Adorno), clădită pe amputarea și sacrificarea intereselor particulare. Sînt prefigurate aici leit-motivele esențiale ale criticii pe care o va desfășura Herbert Marcuse mai târziu împotriva multiplelor aspecte represive ale societății capitalismului tardiv. Falsele nevoi și falsele satisfacții „introectate“ de o asemenea societate spre a-și asigura o reproducție nestingherită, de la cultul „jertfei de sine“, emancipată de plăcere sau satisfacție, la cruda voluptate războinică sau la falsele distracții, fără a exclude „falsa plăcere a protecției masochiste pe care le-o asigură o putere eteronomă“², sînt denunțate cu nu mai

¹ Herbert Marcuse, op. cit., p. 162.

² *Ibid.*

puțină clarviziune. Plăcerea, satisfacția și fericirea nu pot fi scoase din starea lor de marginalitate socială, mai exact: de *accidentalitate* (de auxiliare întâmplătoare ale travaliului social), decât acolo unde puterea și controlul asupra vieții sociale trec în mâinile majorității indivizilor, decizi să facă din interesele și aspirațiile lor adevăratul subiect al vieții sociale și să suprimе astfel vechea non-coincidență între particularitate și generalitate. Rațiunea hegeliană și hedonismul antic sau iluminist sînt conciliate de Marcuse într-o sinteză socială ai cărei promotori sînt „teoria critică” și practica socialistă. Sub raport strict filozofic, descifrăm o sinteză sui generis între simpatia nedisimulată pentru anti-ascetismul și vitalismul nietzscheean și elogiul „idealului” din *Estetica* lui Hegel, ca formă de armonizare a subiectivității și obiectivității, prin simultana dezopacizare a lumii și substanțializare a subiectivității¹.

Plăcerea și satisfacția sînt acte prin excelență individuale și Herbert Marcuse va sublinia mereu că indivizii, priviți în autonomia lor, și nu societatea, ca o entitate impersonală (inexistentă dealtfel în afara membrilor care o compun), sînt adevăratul subiect al istoriei. El nu va uita însă nici o clipă legătura inextricabilă dintre individ și societate, ci dimpotrivă va situa centrul de gravitate al gândirii sale în acea filozofie care, mai mult ca oricare alta, de la Aristotel încoace, va face din unitatea între individual și universal, mai exact: între singular, particular și general, piatra ei unghiulară: filozofia lui Hegel, văzută în perspectiva răsturnării ei materialiste de către Marx. Filozofia lui Hegel i se înfățișează acum ca o imensă scenă, pe care se desfășoară marea dramă a raporturilor între individ și istorie. Ea îi apare și ca o adevărată cheie hermeneutică pentru interpretarea evenimentelor contemporane. Cînd Marcuse publică în 1941 cea de-a doua carte a sa despre Hegel, „Rațiune și revoluție”, dedicată lui Max Horkheimer, scopul ei nemijlocit este de a spulbera legenda unei afinități între filozofia hege-

¹ Studiul despre „Caracterul afirmativ al culturii” se încheia cu un citat programatic din Nietzsche, după ce exploziile antitranscendentaliste ale autorului lui *Zarathustra* fuseseră elogios invocate pe parcurs, iar cel despre hedonism sfîrșea cu o semnificativă rememorare a noțiunii de „ideal” din estetica hegeliană.

liană, în special doctrina hegeliană a statului, și ideologia fascismului sau național-socialismului (idee cu o anumită circulație atunci în țările anglo-saxone); intenția este realizată cu o putere de convingere și cu o elocvență teoretică remarcabile. Cum a observat însă prea bine și Alfred Schmidt în postfața sa la traducerea germană a volumului *Reason and Revolution* (Schmidt este și autorul unui important studiu dedicat începuturilor lui Marcuse: „Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse“¹), valoarea cărții depășește cu mult o asemenea intenție circumscrisă istoric; ea a adus o contribuție decisivă la revigorarea studierii lui Hegel în general și, mai ales, a proiectat o lumină puternică asupra raporturilor strânse între dialectica hegeliană și teoria critică a societății elaborată de Marx.

Spre deosebire de prima carte despre Hegel, unde principalele concepte ale dialecticii hegeliene erau tratate într-un plan pur speculativ, fără nici o raportare la originile lor social-istorice (spre a nu mai vorbi de faptul că în teza susținută cu Heidegger numele lui Marx nu apărea nici măcar o singură dată, deși, după cum am văzut, relația Hegel-Marx se afla de atunci în centrul preocupărilor lui Marcuse²), cea de-a doua este construită în perspectiva unei legături neîntrerupte între opțiunile social-politice ale filozofului german și principalele articulații ale gândirii sale strict filozofice. Paralela cu demersul de gândire al lui Lukács din *Der junge Hegel* este acum frapantă (cele două lucrări au fost însă elaborate cu totul independent una de cealaltă). Tribunalul rațiunii, în fața căruia Hegel aduce spre judecată evenimentele istorice ale trecutului și prezentului, este, cel puțin în prima fază a operei sale, incarnarea marilor idealuri ale revoluției franceze; Marcuse aruncă punți firești între idolatrizarea rațiunii, prin

¹ Herbert Marcuse / Alfred Schmidt, op. cit., p. 111 — 142.

² Cf. *supra*, p. 15. Când editura Klostermann din Frankfurt a tipărit în 1968, într-o „a doua ediție neschimbată“, cartea din 1932 despre *Ontologia lui Hegel*, Marcuse a precedat-o de câteva rânduri în care arăta că reelaborarea cărții ar fi transformat-o într-o *operă nouă*; el înțelegea astfel să marcheze fără echivoc distanța care separa lucrarea sa de tinerețe de stadiul atins în evoluția sa ulterioară.

cultul *Ființei Supreme*, de către Robespierre și glorificarea rațiunii în sistemul hegelian¹. Pătrunderea uimitoare cu care Hegel a descoperit nu numai structura societății burgheze în general, celebrînd emanciparea ei de servituțile vechii orînduiri feudale, dar și contradicțiile ei antagonice (aflate pe atunci încă într-o stare incipientă), ne oferă explicația veritabilă a gândirii sale dialectice, cheia pentru a înțelege preeminența *principiului contradicției* în interpretarea hegeliană a lumii. O analiză cuprinzătoare a lucrării lui Marcuse depășește aci cu mult posibilitățile noastre. Să remarcăm doar intensitatea cu care el scoate la iveală *negația* ca un principiu constitutiv în devenirea lucrurilor, instabilitatea și „neliniștea“ ca atribute inerente fenomenelor. Precizia și profunzimea în reconstituirea itinerarului lui Hegel pe terenul convingerilor sale social-istorice, de la adversitatea intransigentă față de instituțiile *vechiului regim*, caracteristică fazei revoluționare a scrierilor din perioada Tübingen-ului, și pînă la glorificarea lui Napoleon, ca incarnare a noii societății burgheze triumfătoare (căreia i se dezvăluie de altfel, cu o sagacitate premonitoare, adîncile contradicții lăuntrice) îi îngăduie lui Marcuse să proiecteze vastul fundal pentru înțelegerea spiritului de subversiune și neîmpăcare cu realitățile constituite al dialecticii hegeliene. Autorul cărții *Rațiune și Revoluție* pune astfel în valoare cu predilecție tocmai acel aspect central al gândirii hegeliene — *dialectica negativă*, care a trezit repulsia nu numai a contemporanilor romantici de tipul lui Fr. Schlegel, autorul formulei „satanism filozofic“, aplicată lui Hegel, dar și a unei îndelungate posterități conservatoare, de la Schelling cel tardiv la filozofia „pozitivă“ a societății și statului, instituită de Auguste Comte și Friedrich Julius Stahl. Puțini au scos la iveală cu atîta putere de persuasiune, ca Herbert Marcuse, raționalitatea adîncă a dinamismului hegelian: tensiunea între realitatea *dată* a lucrurilor și posibilitățile lor latente, conducînd la transcenderea nemijlocirii și suficienței către natura lor adevărată, caracterul *devenit* (gewordener) și nu *dat* al esențelor, supremația generalului asupra particularului, cu înțelesul că orice particularisme trebuie con-

¹ Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution, Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Hermann Luchterhand Verlag, 2. Auflage, 1962, p. 16.

fruntate cu interesele generale ale umanității, simbolizate la Hegel de Rațiune. Caracterul prin definiție anti-pozitivist al dialecticii, expresie a vocației ei subversive și non-conformiste, și-a găsit în Marcuse unul din interpreții cei mai convingători.

Herbert Marcuse în *Rațiune și Revoluție* ca și Georg Lukács în *Tinărul Hegel* au evidențiat desigur deopotrivă curba descendentă descrisă de gândirea socială a lui Hegel, de la elogiul vibrant al revoluției franceze și, apoi, al lui Napoleon la acomodarea progresivă, nu lipsită însă de semnificative accente originale, cu starea de lucruri a societății germane din vremea sa. Lucrarea lui Lukács, mai cuprinzătoare și mai profundă în reconstituirea primelor perioade din activitatea lui Hegel, spre a nu vorbi de superioara ei rigoare marxistă în critica idealismului hegelian (asupra căreia vom reveni), se încheie însă cu analiza *Fenomenologiei Spiritului* (1807), fără a se dispensa bineînțeles cu totul de trimiteri comparative la evoluția ulterioară a gândirii politice hegeliene¹. Originalitatea cărții lui Marcuse este că îmbrățișează întreaga traiectorie a filozofiei hegeliene, incluzând analiza critică a ideilor expuse în operele lui Hegel cel matur, „Filozofia Dreptului” și „Prelegerile de filozofie a istoriei”, din aceeași perspectivă centrală a raporturilor între dialectica hegeliană și dialectica materialistă a lui Marx. Lukács și Marcuse se vor întâlni în a sublinia cu egală energie opoziția categorică între gândirea social-politică a lui Hegel și filozofia politică a Restaurației, incarnată în scrierile adversarilor săi Haller și Savigny. Printre contribuțiile cele mai prețioase ale analizei întreprinse în *Rațiune și Revoluție* se numără și faptul că, urmărind involuția lui Hegel de la exploziile de nonconformism împotriva statului din scrierile primei tinereți la glorificarea statului sub forma monarhiei constituționale în operele de maturitate, Marcuse pune în valoare, printr-o exegeză plină de finețe și ascuțime, distanța între statul *vechiului regim*, cel al formațiunii feudale, și statul celebrat de Hegel. Statul preconizat în „Filozofia Dreptului” urmărește să sancționeze cuceririle societății burgheze și ale liberalismului ei programatic, făcând din proprietatea individuală temelia de neatins a organizării

¹ Georg Lukács, *Der junge Hegel*, 1954, Aufbau-Verlag, Berlin, p. 521—532.

sociale. Tocmai luciditatea cu care Hegel descoperă că o societate clădită pe principiul proprietății private este inevitabil una a concurenței și a raporturilor de inegalitate îl determină să caute în stat instrumentul principal de legiferare a *intereselor generale*, destinat să incarneze unitatea între particular și general. Statul este în intenția lui Hegel o personificare a legalității și rațiunii, proteguind interesele întregului social împotriva uzurpării lor prin actele arbitrare ale unor indivizi sau ale unei minorități acaparatoare; opoziția între concepția hegeliană a statului, cu toate implicațiile ei autoritare, și teoria fascistă a statului totalitar, bazat pe impunerea prin violență a intereselor minorității dominante asupra majorității oprimăte, apare astfel limpede marcată¹.

Marcuse va furniza chiar la un moment dat demonstrația subtilă a faptului că atitudinea negativă a „autoritarului“ Hegel împotriva opoziției liberal-democratice era în fond o apărare a instituțiilor existente împotriva resentimentelor naționaliste ale micii burghezii dezamăgite, care prevesteau mișcările fasciste de mai târziu² (Lukács va formula observații asemănătoare, arătând că Hegel opunea adversarilor săi „marele exemplu al poporului francez“, cel care abolise vechile stări de lucruri feudale³).

Analiza din *Rațiune și Revoluție* nu ascunde în același timp nici o clipă *resemnarea* și *acomodarea* cu stările de fapt ale Restaurației, implicate în întreg sistemul de idei politice al lui Hegel; neputința de a găsi o soluție antinomiilor societății burgheze decât în stat, ca o pretinsă putere supra-personală, situată deasupra intereselor egoiste, echivala cu refuzul soluției reale, de tip democratic-radical, a contradicțiilor sociale și cu fixarea punctului de sprijin într-o instituție „naturală“, de tipul monarhiei (fără a mai vorbi de faptul că ea echivala cu intangibilitatea raporturilor de producție burgheze, generatoare inevitabile ale anarhiei și inegalității sociale). Herbert Marcuse poate astfel scoate la iveală, în toată amploarea lor, contradicțiile gândirii social-istorice a lui Hegel: cele dintre dorința ferventă de a rămâne fidel ideii unei posibile armonii

¹ Herbert Marcuse, op. cit., p. 163, 193, 360 și 363—366.

² *Ibid.*, p. 162—163.

³ Georg Lukács, op. cit., p. 529.

între individual și general și adularea unei instituții de tipul monarhiei constituționale. Exegetul se arată însă sensibil mai ales la implicațiile lor pur filozofice: neutralizarea spiritului critic-polemic al dialecticii hegeliene prin victoria idealismului. Marcuse demistifica apologia hegeliană a Reformei, ca supremă incarnare a ideii de libertate individuală, demonstrînd că proiectarea libertății în spațiul interiorității lasă intactă non-libertatea reală; „armonismul“ lui Hegel este profund inacceptabil, atît timp cît inegalitatea și înstrăinarea domină nestingherite în spațiul social real (este aci un motiv pe care îl vom întîlni și în alte scrieri ale „Școlii de la Frankfurt“, la Horkheimer ca și la Adorno¹).

Finalitatea celei de-a doua cărți despre Hegel a lui Herbert Marcuse se află în ideea că implicațiile critic-polemice ale dialecticii hegeliene au fost deplin valorificate *numai* în opera lui Marx, unde ele vor fi purificate de scoriile idealismului: „... moștenirea istorică a filozofiei lui Hegel nu trebuie căutată la hegelieni (de dreapta sau de stînga); nu ei au păstrat viu conținutul real al acestei filozofii. Tendințele critice ale filozofiei lui Hegel au fost reluate și continuate mult mai curînd în teoria socială a lui Marx, în timp ce, în afara marxismului, istoria hegelianismului devenea istoria unei lupte *împotriva* lui Hegel...“². Conversiunea conceptelor speculative ale filozofiei lui Hegel în concepte cu un conținut social-istoric precis (în *acest* sens tranziția de la Hegel la Marx este privită ca o „negare a filozofiei“), preluarea conceptului de *travaliu* de la Hegel și transformarea lui în principalul instrument de critică a *muncii înstrăinate* și de „străpungere a reificării“ din capitalism, substituirea ideii hegeliene a Rațiunii prin ideea de *fericire*, sînt în interpretarea lui Herbert Marcuse principalele teme ale metamorfozei la care a supus Marx dialectica hegeliană. Urmărind considerațiile cu privire la travaliu ca formă de acțiune asupra lumii și de emancipare a ființei umane (pînă la însăși „abolirea muncii“, idee utopică pe care Marcuse o preia dintr-un pasaj al tînărului Marx), nu putem ascunde impresia că

¹ Cf. N. Tertulian, *Theodor W. Adorno — filozof și estetician*, în *Revista de Istorie și Teorie literară*, Tom 24, 1, 1975, p. 25—29.

² Herbert Marcuse, op. cit., p. 224.

sub influența durabilă a cărții de tinerețe a lui Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein* și a uneia dintre principalele ei erori, denunțată de însuși Lukács, Herbert Marcuse este înclinat, într-o problemă filozofică importantă, să procedeze la un *transfer necritic* al unor idei hegeliene în câmpul dialecticii marxiste. Marcuse identifică, încă atunci când analizează „Fenomenologia Spiritului“, critica lui Hegel împotriva „bunului simț“ (der gesunde Menschenverstand) și a „intelectului“, care consideră lumea ca o însumare de lucruri finite și de raporturi între ele, cu critica lui Marx împotriva procesului denumit „reificare“ (Verdinglichung), cu alte cuvinte cu o formă *particulară* a obiectivării, cea realizată prin înstrăinarea ființei umane și transformarea ei în *lucru*, sub regimul reproducției capitaliste a muncii. Eroarea filozofică săvârșită de Marcuse, pe urmele tânărului Lukács, este că privește un proces ontologic și epistemologic fundamental: eterogenitatea existenței față de conștiință și considerarea lumii în procesul cunoașterii ca o totalitate de obiecte cu o existență *per se*, drept un simplu reflex al fenomenului social negativ analizat de Marx sub numele de reificare¹. Urmarea unei asemenea poziții este că pentru a descrie suprimarea „obiectivității moarte“ a lucrurilor, prin care el înțelege simultan reificarea lumii și autonomia ei ontică față de conștiință (confuzie funestă!), Marcuse îmbrățișează teza hegeliană a transformării „substanței“ în „subiect“, reeditând vechea sa idee că descoperirea adevărului este sinonimă cu integrarea obiectului în via subiectivitate². Aspirația nobilă și legitimă către anihilarea reificării capitaliste, prin identificarea în spatele raporturilor dintre lucruri, în societatea capitalistă, a unor raporturi interumane („existențiale“ va spune fostul admirator al lui Heidegger), se conjugă astfel cu asimilarea necritică a tezei hegeliene despre conversiunea obiectivității în subiectivitate. Lucio Colletti, în cartea sa „Il marxismo e Hegel“, este printre cei care au observat cu sarcasm oscilațiile lui Marcuse între o interpretare materialistă a dialecticii hegeliene — categoriile gândirii reflectă mișcarea reală a fenomenelor — și expunerea fără rezerve a tezei idealiste

¹ *Ibid.*, p. 106—107.

² *Ibid.*

hegeliene despre transformarea „substanței” în „subiect”¹. Când însă freneticul antihegelian Lucio Colletti, discipol al lui Galvano della Volpe, se ridică împotriva valorificării de către Marcuse a însuși miezului valabil al dialecticii hegeliene: critica determinărilor abstracte ale intelectului în numele conceptelor concrete ale rațiunii (Colletti identifică în mod abuziv o asemenea critică cu expresia cea mai pură a idealismului la Hegel²), el urmărește să compromită tocmai meritul fundamental al cărții *Rațiune și Revoluție*: revitalizarea unor categorii centrale ale dialecticii lui Hegel în perspectiva operei lui Marx și a continuatorilor săi (Marcuse elogiază în finalul cărții acțiunea lui Plehanov și mai ales a lui Lenin de apărare și revigorare a dialecticii, împotriva curentului oportunist al lui Bernstein și Kautsky³), cu scopul de a întemeia o „teorie critică” a societății moderne.

Cît privește obiecția formulată de unul din principalii critici liberali ai operei lui Marcuse, Alasdair MacIntyre, profesor la universitatea Essex, împotriva folosirii conceptului de „fericire”, drept un concept central al marxismului, în cartea *Reason und Revolution*, ea ni se pare a nu rezista nici în cea mai mică măsură criticii. Argumentația lui MacIntyre se sprijină pe două afirmații: a) noțiunea de „fericire” este un concept utilitarist, pe care Marx însuși nu l-a folosit explicit vreodată, ci dimpotrivă a polemizat în mod repetat cu „utilitariștii” (ca și cum sarcasmele lui Marx la adresa unui Bentham, de pildă, ar însemna *ipso facto*, dacă l-am urma pe MacIntyre, că Marx, care de altfel îi prețuia mult pe materialiștii francezi de tipul lui La Mettrie, autor al unui „Discours sur le Bonheur”, ar fi exclus conceptul de *fericire* din modul său de gândire); b) noțiunile de *libertate* și *fericire* ar fi departe de a fi sinonime, deoarece adeseori libertatea este legată de „frustrare, jertfă și nefericire” iar fericirea și satisfacția ar fi adeseori favorizate mult mai curînd de starea de non-

¹ Lucio Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari 1969, Editori Laterza, p. 225—226 și 324—325.

² Cf. N. Tertulian, *Georg Lukács și reconstrucția ontologiei în filozofia contemporană*, în vol. Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, 1975, Editura politică, p. 7—10

³ Herbert Marcuse, op. cit., p. 351—354.

libertate¹. Sofismul ni se pare izbitor. Marcuse a avut toată dreptatea să asocieze un concept fundamental al tînărului Marx: „emanciparea simțurilor“ cu cel al lui Marx cel matur: instituirea „imperiului libertății“, demonstrînd astfel că emanciparea de munca înstrăinată era sinonimă pentru Marx cu crearea condițiilor pentru instaurarea simultană a libertății și fericirii; el va distinge dealtfel mai tîrziu între „satisfacții false“ și „adevărate“, doar cele dintîi fiind proprii regnului non-libertății (v. *Omul unidimensional*).

Este sigur că formația hegeliană extrem de solidă a lui Marcuse, caracterizată prin consubstanțialitatea *dialecticii* cu alcătuirea sa spirituală și filtrată sub influența operei lui Marx, va rămîne principalul rezervor intelectual din care avea să se nutrească extraordinarul proces întreprins în opera sa de maturitate împotriva societății capitalismului evoluat. Prezența ireversibilă a dialecticii în instrumentarul său filozofic îi va îngădui, de pildă, să formuleze implacabilul rechizitoriu, din *Omul unidimensional*, împotriva mentalității dominante în viața socială americană: neopozitivismul și operaționalismul. Conformația sa îl singulariza desigur în mijlocul universului spiritual al universității americane, conferindu-i postura unui *out-sider* de formație germanică într-o lume stăpînită, în bună măsură, de tradiția pragmatismului și behaviorismului; chiar după apariția *Omului unidimensional* (1964) el va rămîne încă o bucată de timp o figură lipsită de o prea mare notorietate (un „obscur filozof germano-american“ cum avea să-l califice retrospectiv, surprinsă de brusca lui ascensiune, publicistica anilor 1967—1968), pînă cînd erupția mișcării contestatare, și în primul rînd a „noii stîngi“, îl va proiecta, o dată cu principalele lui opere, pe întîiul plan al vieții intelectuale și politice.

Cei aproape cincisprezece ani care s-au scurs între a doua carte despre Hegel și apariția „studiilor asupra societății industriale avansate“, cum se subintitulează *Omul unidimensional*, au fost marcați însă de un eveniment intelectual decisiv în traiectoria lui Marcuse, cu

¹ Alasdair MacIntyre, *Herbert Marcuse*, Seria *Moderne Theoretiker*, 1971, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, p. 46—47.

efecte considerabile asupra întregii sale activități filozofice: imensa revelație pe care a constituit-o contactul cu psihanaliza lui Freud, concretizată în originala tentativă de asimilare a metapsihologiei lui Freud în universul său hegeliانو-marxist, prin elaborarea cărții *Eros și Civilizație. O investigație filozofică asupra lui Freud* (1955). Oricât de paradoxal s-ar părea, pînă la apariția acestei lucrări nu am întîlnit în scrierile lui Marcuse nici cea mai vagă referință la opera lui Freud. S-ar putea spune așadar că ciclul de conferințe rostite în anii 1950—51 la *Washington School of Psychiatry*, din care s-a născut ulterior cartea *Eros și Civilizație*, echivalează cu un adevărat salt în devenirea lui Marcuse, îmbogățindu-i dar și modificîndu-i sensibil registrul intelectual (asupra rigorii în coerență a unei asemenea amplificări vom avea ocazia să ne oprim curînd). Spre deosebire de Marcuse, ceilalți protagoniști ai școlii de la Frankfurt au arătat încă de timpuriu un viu interes pentru psihanaliza lui Freud. Horkheimer, după cum ne încredințează Martin Jay, l-a încurajat în 1927 pe Adorno să întreprindă un studiu asupra raporturilor între fenomenologia transcendențială a lui Hans Cornelius (profesorul lor comun) și psihanaliză (dizertația a rămas nepublicată), s-a supus el însuși unei cure psihanalitice în anii următori și, ca urmare a discuțiilor intense cu privire la relațiile între psihologie și socialism, a încurajat înființarea primului Institut Psihanalitic pe lîngă o universitate germană, cea din Frankfurt (Freud însuși, după cum afirmă Horkheimer într-un interviu din 1969, i-a adresat două scrisori de mulțumire)¹. Principalul inițiator al studiilor cu privire la raporturile între materialismul istoric și psihanaliză și la o posibilă utilizare a cuceririlor psihanalizei în interiorul unei antropologii marxiste a fost, însă, în interiorul școlii de la Frankfurt, Erich Fromm. Alături de scrierile lui Wilhelm Reich, apărute cam în aceeași perioadă, eseurile și articolele tipărite de Fromm după 1930, începînd cu *Dezvoltarea dogmei lui Christ* (1931) și continuînd cu cele apărute în *Zeitschrift für Sozialforschung: Despre metoda și misiunea unei psihologii sociale analitice* (1932), *Caracter-*

¹ Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, p. 87—88.

logia psihanalitică și însemnătatea ei pentru psihologia socială (1932) și Semnificația social-psihologică a matriarhatului (1934)¹, au jucat rolul unei activități de pionierat în direcția prelungită ulterior, cu o anvergură filozofică și cu ambiții metafizice mult mai mari, de Herbert Marcuse prin *Eros și Civilizație*. Evoluția divergentă a lui Marcuse și Fromm, presărată de polemici ascuțite între ei, formează unul din episoadele cele mai instructive și mai palpitante în istoria aventuroasă a tentativei de a valorifica tezele lui Freud în interiorul marxismului.

Fără îndoială, interesul pasionat arătat de Marcuse operei lui Freud nu a apărut în opera sa *ex nihilo*: pledoaria remarcabilă în favoarea sensualismului și hedonismului (vezi studiul comentat anterior), adversitatea, exprimată atât în analiza critică a protestantismului lui Luther și Calvin sau a moralei kantiene în „Studiile despre autoritate și familie” cât și în textul „Despre caracterul afirmativ al culturii”, împotriva scindării artificiale a personalității într-o lume glorificată a libertății interioare sau rațiunii transcendente și într-o altă degradată a motiunilor pulsionale și a simțurilor, critica severă împotriva ipocriziei burgheze în problemele moralei sexuale, pot fi considerate tot atâtea semne premonitorii ale orientării inaugurate de *Eros și Civilizație*.

Se cuvine să spunem din capul locului că magnetismul exercitat de antropologia freudiană asupra lui Marcuse a fost dictat de motive predominant sociologice și politice; fără a avea, spre deosebire de Fromm, nici cea mai mică formație terapeutică sau vreun contact cu activitatea clinică, Herbert Marcuse, ca și Max Horkheimer, s-au orientat cu precădere spre latura „metafizică” a doctrinei lui Freud, cea care caracterizează ultima perioadă din activitatea ilustrului om de știință. Ei au crezut a descoperi în metapsihologia lui Freud un formidabil instrument dialectic pentru a elucida mecanismele psihologice, de interiorizare conflictuală, ale unei societăți în care sporirea extraordinară a productivității muncii și a bogăției sociale se însoțea de o nu mai puțin

¹ Erich Fromm *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970 (volumul reprezintă o traducere a cărții *The Crisis of Psychoanalysis* și cuprinde, printre altele, studiile menționate mai sus).

intensă alienare a individului și represiune a nevoilor lui vitale („organice“ va spune Marcuse). Spectacolul societăților occidentale, și în primul rînd al fascinantului *way of life* american (fără a uita sinistrul precedent al societăților totalitare de tip fascist), li se înfățișa ca un cîmp de explozie crescîndă a pornirilor agresive și a spiritului de competiție, pe fondul obnubilării tot mai accentuate a aspirațiilor către o existență pacificată, liniștită, lipsită de anxietate. Este semnificativ că Marcuse își concentrează atenția în *Eros și Civilizație* nu asupra dualismului instituit de Freud în opera sa timpurie: cel între pulsuniile dictate de instinctul plăcerii și cele ale instinctului de conservare¹, ci asupra tensiunii între *principiul plăcerii și instinctul morții* (*Lustprinzip und Todestrieb*), între *Eros și Thatanos*, astfel cum apare formulat în scrierile din faza finală.

Erich Fromm, ca și Herbert Marcuse mai tîrziu, au plecat de la premisa că o analiză exhaustivă a omului ca ființă socială nu se poate dispensa de a urmări modul în care conflictele și tensiunile sociale se reproduc în aparatul psihic al indivizilor. Descoperirile lui Freud li s-au părut a acoperi prin intuițiile lor geniale o zonă rămasă pînă la el aproape „albă“, populînd cu un număr de concepte prețioase ceea ce ar fi fost mult timp o adevărată *terra incognita*: echipamentul instinctual și zestrea pulsională a indivizilor, cu cîmpul de rezidență în inconștient. Fromm nu ezita să vorbească despre caracterul *materialist și naturwissenschaftlich* (de știință a naturii) al psihanalizei², deoarece tezele ei s-ar baza pe constatări somatopsihologice, experimental verificabile. Ceea ce li se părea celor doi gînditori a legitima compatibilitatea psihanalizei cu materialismul istoric, ba chiar asimilarea ei

¹ Freud distingea în ciclul său de cinci articole din 1915 reunite sub titlul „Metapsychologie“ două grupuri de pulsuni originare: cele ale eu-lui sau *auto-conservării* și cele *sexuale*, postulînd între ele un raport de opoziție, care ar izbucni la suprafață în cazul afecțiunilor nevrotice (cf. Sigmund Freud, *Métapsychologie*, 1968, Paris, idées nrf, p. 21—22, și *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, p. 10 și urm.).

² Erich Fromm, *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischer Materialismus*, în vol. cit., p. 9.

ca singura psihologie valabilă în interiorul antropologie marxiste, era mai ales înțelegerea genetic-dinamică a vieții psihice, preconizată de Freud; o dată admise premisele psihanalizei, viața psihică s-ar înfățișa a avea un caracter conflictual, deci prin excelență unul *dialectic*, generat de tensiunea între pulsuniile originare și imperativele adaptării la exigențele lumii externe (Sartre, printre alții, va contesta caracterul dialectic al psihanalizei, reproșându-i tocmai „crampa mecanicistă“¹, formulă pe care o vom regăsi de altminteri, altfel articulată, și la Fromm, în procesul său progresiv de distanțare critică față de ortodoxia psihanalitică). Erich Fromm s-a arătat preocupat mai ales de modul în care interesele de clasă ale indivizilor se traduc într-o utilizare specifică a energiei lor instinctuale („libidinale“ va spune el în prima sa fază), de selecția operată de activitatea lor economico-socială, căreia el îi recunoștea ponderea primordială, asupra pulsuniilor lor erotice: noțiunea de „caracter social“, folosită de Fromm, urmărea tocmai să exprime sinteza specifică între o anumită psihologie de clasă și o anume conformație instinctuală (potențarea instinctelor agresive și inhibiția pornirilor miloase într-o societate de războinici, reprimarea impulsurilor dictate de plăcere și încurajarea „tendințelor anal-strângătoare“ în societatea burgheză a secolului XIX, stăpînită de principiul economiei, acumulării și avariției etc.²). Interesul lui Fromm s-a îndreptat mai ales către ideea de „structură libidinală“, ca o posibilă mediațiune între presiunea economico-socială și psihologia individuală, dar mai ales către funcția critică originară a psihanalizei, ca instrument de demistificare a represiunii exercitate de morala burgheză asupra aspirațiilor variabile ale indivizilor. Herbert Marcuse s-a arătat mai puțin sensibil față de aplicațiile „empirice“ și „pozitive“ ale psihanalizei la psihologia socială, în genul celor cultivate de Fromm, și a adoptat din capul locului, în mod programatic, tezele finale formulate de Freud, începînd cu lucrarea *Jenseits vom Lustprinzip* (Dincolo de principiul plă-

¹ Jean-Paul Sartre, *Sartre par Sartre* în *Situations*, IX, 1972, Paris, Gallimard, p. 105.

² Erich Fromm, *Die Krise der Psychoanalyse*, în vol. cit., p. 212.

cerii) din 1920 și pînă la opusculul din 1930 *Das Unbehagen in der Kultur*: el credea a descoperi în ele un ideal punct de sprijin teoretic pentru critica sa necruțătoare la adresa oricărui tip de societate întemeiată pe principiul represiunii, randamentului sau profitului capitalist.

Lectura operei lui Freud întreprinsă de Marcuse în *Eros și Civilizație* nu poate fi disociată de *radicalismul* perspectivei sale sociale și politice. Cum ar fi putut el accepta reducerea psihanalizei la o activitate strict curativă, cea a unei terapeutici pur individuale, cînd scopul lui era să clatine înșiși stîlpii de susținere ai unei gigantice societăți represive? Cum s-ar fi putut el concilia cu „revizionismul neo-freudian“ al lui Fromm (cel tardiv), Karen Horney sau Harry Sullivan, care își propunea să vindece diversele anomalii printr-un tratament pe planul „relațiilor interpersonale“ (cultivînd deci o medicină socială optimistă pe fondul societății existente), cînd ținta sa era să scoată la iveală *negativitatea integrală* a unei asemenea societăți și să dezvăluie rădăcinile filogenetice ale principiilor ei constitutive? Cu ajutorul ipotezelor lui Freud despre geneza psihicului, Herbert Marcuse ne întoarce spre zonele tulburi ale originilor umanității și ne încredințează că procesul represiunii a început încă în faza genuină de dezvoltare a ființei umane. *Eros și Civilizație* se solidarizează cu transgresarea de către Freud a tezei sale inițiale îmbrățișată și de Fromm: pulsionile sexuale sînt subordonate instinctului de conservare, și acceptă ipotezele lui finale cele mai speculative și mai hazardate (Adorno va exprima în maniera lui paradoxală și voit non-conformistă același *credo*: *In psychoanalysis nothing is true except the exaggerations*, „În psihanaliză, numai exagerările sînt adevărate“¹). Omul ar fi fost la origini un subiect libidic integral, Erosul ar fi impregnat toate activitățile sale iar sexualitatea genitală nu ar fi fost decît o porțiune a unei asemenea sexualități generalizate a organismului uman; tezele lui Freud despre existența unui narcisism primar (omul își contempla cu plăcere propriile organe și funcționarea nestîinjenită a propriului organism) și despre maturizarea progresivă a erosului (fazele orală, anală și

¹ Cit. după Martin Jay, op. cit., p. 86.

genitală) îi slujesc lui Marcuse spre a postula un „erotism polimorf“ originar și hegemonia instinctului plăcerii în constituția inițială a ființei umane. Erosul sau principiul plăcerii, într-o asemenea accepție lărgită, îmbrățișează ansamblul activităților umane producătoare de satisfacții, inclusiv procesul muncii, în măsura în care ar fi vorba de *munca liberă*, impregnată de componente libidinale¹, și nu de *munca înstrăinată*. Herbert Marcuse acceptă însă și cel de-al doilea postulat fundamental cuprins în teoria freudiană a instinctelor: existența *instinctului morții*. Refuzul organismului uman de a suporta neplăcerea sau durerea la care îl supune contactul cu o realitate ostilă se traduce în impulsul regresiei către starea prenatală a materiei organice: principiul Nirvanei era sinonim pentru Freud cu instinctul morții. Erosul, care tinde către o sinteză tot mai bogată și mai diversificată a substanței vii, este contrabalansat de pornirea regresivă, incarnată de Thanatos, către o stare nespusă imperativelor nevoii și deci durerii. Fără a putea urmări aci mai departe raporturile obscure postulate de Freud între cele două instincte² (ele ar fi strâns asociate, deoarece satisfacția și quietudinea sînt conjugate, dar Marcuse va afirma că instinctul morții se află într-un raport de subordonare față de Eros³), să menționăm doar teza că energia distructivă, generată de instinctul morții în aspirația sa spre quietudine, ar deveni, îndată ce organismul este confruntat cu împrejurări potrivnice, principala sursă biologică a „agresiunii socialmente utile împotriva lumii exterioare — a naturii și a dușmanilor“⁴, cea care ar face posibilă supraviețuirea și progresul speței. Acum putem înțelege mai bine unul dintre resorturile principale ale seducției exercitată de doctrina lui Freud asupra celui care a scris *Eros și Civilizație*. Descrierea vicisitudinilor la care sînt supuse instinctele

¹ Freud însuși admite, la un moment dat, în *Das Unbehagen in der Kultur* (pag. 31), o asemenea funcție eminemamente pozitivă a travaliului.

² Cf. Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, în *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot.

³ Herbert Marcuse, *Trieblehre und Freiheit*, în *Psychoanalyse und Politik*, Europäische Verlagsanstalt, Europa Verlag, Wien, 1968, p. 12—13.

⁴ *Ibid.*

originare datorită raporturilor conflictuale ale organismului uman cu o realitate potrivnică (*Ananké*, penuria mijloacelor de hrană și de îmbrăcăminte ale omului primitiv), ar pune în valoare o concepție *dialectică* asupra psihicului uman, bazată pe „plasticitatea” instincțelor și pe modificarea lor necesară sub presiunea realității.

Scenariul antropologic elaborat de Marcuse urmează cu fidelitate premisele enunțate mai sus. Sub imperiul nevoilor de reproducere a existenței sale (în primul rând a celor de hrană, îmbrăcăminte și protecție), organismul uman ar fi constrâns să supună dominației și inhibiției pulsionale erotice originare (în sensul lărgit amintit anterior) și să accepte dominația *principiului realității* asupra *principiului plăcerii*: travaliul asupra naturii și lupta cu împrejurările ar fi generat un adevărat proces de desexualizare a organismului (în același sens lărgit al Erosului), culminând cu crearea unor mecanisme și instituții tot mai adaptate exigențelor realității (civilizația și cultura) și cu contragerea sexualității la sfera genitală, destinată a asigura reproducerea biologică. Munca sub regimul necesității este identificată în mod semnificativ cu un act de „non-libertate rațională” (*vernünftige Unfreiheit*) sau „dominație rațională” (*vernünftige Herrschaft*), în sensul reprimării necesare a unor pulsioni în scopul adaptării energiei instinctuale la imperativele realității. Se cuvine să reținem cu atenție o asemenea definiție, deoarece ea ne va da cheia uneia dintre ideile utopice cele mai radicale ale lui Marcuse în câmpul sociologic: scopul umanității nu este doar *eliberarea muncii*, ci în ultimă instanță *eliberarea de muncă*, prin transformarea ei în *joc* (astfel apare înțeleasă trecerea de la capitalism la comunism)¹, ceea ce în terminologia marcusiană

¹ Giovanni Jervis, în introducerea sa la traducerea italiană a cărții *Eros și Civilizație*, confirmă o asemenea interpretare a textelor lui Marcuse (v. p. XXVI, și mai ales nota din subsol). Cu prilejul dezbaterilor pe marginea conferinței sale „Sfârșitul utopiei”, care au avut loc la Universitatea Liberă din Berlinul occidental în 1967, Marcuse a mărturisit însă că a oscilat sub raport terminologic între ideea „eliminării muncii” și cea a „eliminării muncii înstrăinate” deoarece în limbajul curent expresiile ar fi devenit echivalente. Concluzia sa era că nu ar fi cu

ar echivala cu restaurarea în drepturile lui plene a erotismului polimorf.

Oricărui observator lucid nu-i poate scăpa faptul că antropologia freudiană este pentru Marcuse, în ultimă instanță, un instrument teoretic (am fi înclinați să spunem mai curînd *ideologic*) pentru a dezvălui mecanismele psihologice ale procesului de alienare în toate formațiunile istorice bazate pe munca înstrăinată și pe represiune. Ideea că încă la originile umanității imperative luptei pentru existență ar fi generat în mod necesar cenzurarea și inhibiția unor impulsuri și apetituri spontane, instituindu-se o dualitate antinomică între principiul realității și principiul plăcerii, ne-ar oferi infrastructura instinctuală a întregii dezvoltări sociale ulterioare. Convingerea noastră este că tocmai confruntarea cu o societate, cea a capitalismului monopolist, în care, spre a utiliza conceptele freudiene, potențarea pornirilor agresive se însoțește de diminuarea simetrică a celor libidice (satisfacțiilor individuale plene), l-a determinat pe Marcuse să proiecteze, printr-un imens gest retroactiv, în zorile antropogenezei, mecanismele psihologice observate în formațiunile sociale ulterioare. Nu riscă însă oare o asemenea afirmație să pună sub semnul unui grav semn de întrebare *caracterul științific* al întregii antropologii construite, cu instrumentele lui Freud, de către Herbert Marcuse? Înțelegem prea bine motivele care i-au determinat pe reprezentanții școlii de la Frankfurt, confrunțați cu „iraționalitatea obiectivă” (Adorno)¹ a unei societăți industriale dezvoltate, de tipul celei americane, unde uriașa dezvoltare a aparatului tehnologic, în condițiile „capitalismului organizat”, se însoțește de administrarea și manipularea insi-

putință să se vorbească de o „abolire a muncii ca atare”, deoarece ar însemna respingerea adevărului de netăgăduit al tezei lui Marx că societatea se clădește în mod necesar (în orice fază a ei!) pe schimbul material de substanțe cu natura; el ținea însă să mențină ideea sa favorită că stăpînirea, controlul, transformarea naturii, efectuate în mod liber, ar duce în mod tendențial la convergența între muncă și joc („*La fine dell'utopia*”, ed. cit. pag. 39).

¹ Theodor W. Adorno, *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*, în *Gesammelte Schriften* 8, Soziologische Schriften I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 42.

dioasă a dorințelor și nevoilor individuale, deci de privarea și frustrarea indivizilor de satisfacerea înclinațiilor și nevoilor lor *reale*, să creadă a descoperi într-o teorie de genul psihanalizei, întemeiată tocmai pe ideea de frustrare și reprimare a pulsionilor genuine, un instrument teoretic decisiv pentru a face procesul unor asemenea tipuri de societate. Este însă aci un motiv suficient de a extrapola psihanaliza, pe urmele lui Freud, într-o teorie psihologică și socială cu validitate universală, capabilă să explice exhaustiv deopotrivă geneza psihicului și a societății umane?

Să începem prin a constata că Marcuse identifică, urmîndu-l pe Freud, geneza civilizației cu un proces de *reprimare* și *dominare* a unor porniri și înclinații originare. Triada freudiană, *Es* (le *Ça*, *Id*, Sinele) — Eu — Supra — Eu¹, are implicații antropologice considerabile. *Eros* și *Civilizație* acceptă, alături de Freud, fără a schița vreo încercare de verificare critică, ipoteza unui inconștient primordial, ca strat fundamental al psihicului uman, adevărat depozit al unui univers de instincte primare, sustrase istoriei, socialității și moralei; *Eul* s-ar fi constituit ca o funcție mediatoare între impulsurile originare, care lăsate în voia expansiunii lor oarbe și necontrolate ar duce la distrugerea organismului, și imperativele realității, în timp ce *Supra-Eul* ar include interiorizarea normelor sociale și culturale, incarnate la început de presiunea familiei și extinse ulterior la sfera întregii societăți. Odată acceptată o asemenea schemă, fiecare pas pe drumul civilizației și culturii este definit ca un act de cenzură și reprimare a unor porniri libidice originare, fie sub forma refulării, cînd este vorba de expulzarea impulsurilor în inconștient, fie sub cea a sublimării, cînd înclinațiile primare ar fi deviate într-o energie socialmente utilă. Este evident că întreaga epopee antropologică propusă de Marcuse reduce în ultimă instanță istoria umană la un dualism structural: principiul realității este investit, cel puțin în forma lui de pînă acum, cu o funcție de cenzură și reprimare, reclamînd mereu jertfa și sacrificiul impulsurilor dictate de principiul plăcerii, în

¹ Herbert Marcuse, *Eros e civiltà*, Torino 1964, Einaudi, p. 25 și urm.

timp ce singura instanță integral pozitivă rămîne Erosul, care în reprezentarea lui Marcuse, spre deosebire de cea pesimistă a lui Freud, ar aștepta clipa revanșei, cînd ar răsturna în favoarea sa raportul de forțe existent printr-o explozie eliberatoare.

Chiar fără a avea cunoștințe științifice dezvoltate în domeniile de specialitate, ni se pare clar că postularea unui depozit psihic primordial, sustras prin definiție temporalității și istoricității¹ și localizat într-o stare de pre-socialitate, este o prezumție himerică, fără vreo acoperire în datele antropologiei sau psihologiei comparate. Nu existența unei zestre biologice înăscute, sub forma unui echipament instinctual, este în discuție (meritul istoric al lui Freud de a fi revelat marea lor pondere în structura psihicului uman rămîne intact, oricîte rezerve decisive și corecturi considerabile ar reclama concepția sa), ci faptul că Marcuse acceptă integral, radicalizîndu-l chiar pe Freud, doctrina psihanalitică despre filogeneza speței umane. El ne încredințează că în constituția lui filogenetică omul ar fi la început o monadă paradisiacă, stăpînită de principiul plăcerii: starea lui primordială ar fi fost cea a narcisismului primar („auto-erotism non-obiectual“ și joc neîngrădit al pulsionilor), ale cărui energii, datorită caracterului lor prin excelență neproductiv, erau cu totul improprii oricărei activități sociale. *Eros și Civilizație* ne oferă următoarea descriere a stratului psihic arhaic al speței umane: „*Es* (inconștientul, *n.n.*) este liber de formele și de principiile care alcătuiesc individul social conștient. Nu se află sub influența timpului și nu e tulburat de contradicții; nu cunoaște «nici valori, nici bine și rău, nici moralitate» (Freud). Nu tinde la autoconservare; nu luptă pentru altceva decît pentru satisfacerea nevoilor lui instinctuale în acord cu principiul plăcerii“². Este uimitor cum un gînditor cu lecturi marxiste atît de intense ca Herbert Marcuse a putut să accepte cu atîta dezinvoltură extravaganta ipoteză antropogenetică a unei stări primordiale de „stază fericită“, pe care s-ar fi grefat ulterior lupta pentru autoconservare și pentru existență, deci constrîngerile dictate de procesul muncii și de activitatea socială. „Bătrînul“

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

Engels era mult mai aproape de adevăr, în realismul său antropogenetic, decât „modernul“ Freud când descria condiția individului, în zorii societății primitive, ca fiind cea a unui ins „dezarmat“¹ (stăpînit deci de frică și de primejdia extincției, și nu de acea „liniște“ fericită și acea libertate pulsională exaltate de Marcuse), pe care numai munca și în general activitatea în comun l-au putut salva și ridica la starea de umanitate; travaliul și activitatea socială au generat trecerea de la starea de animalitate la cea de umanitate, și ele au fost legate *ab initio* nu doar de reprimarea unor instincte primare, ci și de sporirea și potențarea facultăților apetitive ale omului. Acceptînd teoria freudiană despre dinamica instinctelor și conotațiile *negative* ale conceptului de *civilizație* (*Kultur*) la Freud (civilizația identificată cu reprimarea progresivă a erosului amoral și asocial: „Libertatea individuală nu este un bun al civilizației“, provocatoarea propozițiune a lui Freud² era citată mereu de Marcuse³ cu voluptate), autorul cărții *Eros și Civilizație* nu putea, după părerea noastră, să ajungă la elaborarea unei teorii autentic marxiste cu privire la dinamica pulsională și dezvoltarea facultăților apetitive și actelor volitive.

Teza principală a curentului desemnat sub numele de „freudo-marxism“, al cărui eminent reprezentant filozofic este Herbert Marcuse din *Eros și Civilizație*, se dovedește fundamental vulnerabilă tocmai prin faptul că postulează o *dinamică autarhică* a instinctelor, deci o constituție psihică *autonomă* a ființei umane, localizată în trecutul arhaic al speciei (imaginea mitică a unui „erotism polimorf pregenital“ este expresia extremă la Marcuse a unei asemenea teze), peste care socialitatea, deci în esență procesul producției și reproducției materiale, s-ar fi juxta pus ulterior, cu efectul exclusiv al unui factor de deviere, reprimare sau alienare a energiilor instinctuale originare. Dacă pornim de la ideea, verificată de datele antropologiei, că geneza omului *coincide* cu apa-

¹ K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 40.

² Sigm. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, ed. cit., p. 56.

³ Herbert Marcuse, *Psychoanalyse und Politik*, ed. cit., p. 17, Introducerea la *Eros și Civilizație*, ed. cit., p. 3. etc.

riția activității sociale (socialitatea fiind consubstanțială esenței umane), procesul producției materiale în cadrul unei activități comune punându-și amprenta decisivă asupra evoluției biologice a omului, conotațiile negative cu care apare investit în speculația antropologică a lui Marcuse principiul realității se dovedesc nejustificate; inhibiția unor instincte primare în cadrul antropogenezei nu poate fi identificată, după sugestia lui Marcuse, cu un proces negativ — ca sacrificarea principiului plăcerii în favoarea celui al realității —, ci dimpotrivă, ea a generat, în interacțiunea complexă dintre exigențele reproducției materiale și formația bio-psihică a omului, facultăți apetitive și volitive noi, cu un caracter eminent *pozitiv* (Engels a arătat de pildă convingător că tocmai înlocuirea geloziei masculului adult din familia animală prin toleranța reciprocă a masculilor adulți în cadrul hoardei umane primitive a făcut posibilă constituirea unor grupe mai mari și durabile, condiție pentru transformarea animalului în om¹). Fără îndoială, Marcuse admite neșovăitor că supremația muncii și activității productive asupra oricărei porniri biologice a fost condiția fundamentală a saltului de la animalitate la umanitate, considerînd-o un proces necesar și ireversibil. Reproșul esențial pe care el îl aduce lui Freud, de astă dată din unghiul de vedere al lui Marx, este tocmai că nu a făcut distincția între reprimarea *necesară* a unor instincte, dictată de penuria mijloacelor de trai și exigențele luptei pentru existență, și „repreziunea superfluă“ sau „adițională“ (surplus-repression), dictată de exigențele muncii înstrăinate sub regimul claselor antagoniste. O asemenea istoricizare a conceptului de reprimare îi îngăduie lui Marcuse să repudieze pesimismul antropologic al lui Freud (ireductibilitatea conflictului între Thanatos și Eros, între instinctul agresivității și cel al iubirii) și să desfășoare vastul său proces împotriva hegemoniei pornirilor agresive în numele unei societăți socialiste, unde reactivarea facultăților pozitive ale Erosului le-ar putea asigura supremația definitivă.

Oricîtă înțelegere legitimă am avea pentru finalitatea ultimă a gîndirii lui Marcuse, nu ne putem permite să

¹ Op. cit., pag. 40—41.

trecem cu ușurință peste paradoxele care decurg din premisele sale teoretice de origine freudiană. Negativitatea cu care apare investit în reprezentarea sa filogenetică principiul productivității sau randamentului (*Leistungsprinzip*), identificat cu o „mutație traumatică” în raport cu starea de stază fericită a erosului original, îl conduce de pildă la instituirea unui joc de antinomii dintre cele mai discutabile: cea între *rațiune*, ca organ al productivității represive, și *imaginație*, ca expresie a pornirilor reprimite. Oricât de surprinzător s-ar părea, Prometeu apare în *Eros și Civilizație* ca un simbol mai curînd negativ, fiind caracterizat ca „eroul civilizator al trudei, al productivității și progresului prin intermediul represiunii”¹, în timp ce întreaga simpatie a autorului se îndreaptă către Orfeu și Narcis, personajele mitologice care ar incarna erosul auto-suficient, identitatea subiect-obiect, natura nealterată de dureroasă sciziune între eu și lume. Erich Fromm îi reamintea cu maliție lui Marcuse, în studiul său polemic din 1970 „Criza psihanalizei”, celebra caracterizare a lui Prometeu formulată de Marx: „cel mai nobil sfînt și martir în calendarul filozofic”, spre a marca distanța între utopia marcusi-ană a societății viitorului, întemeiată pe o teorie conservatoare a instinctelor naturale și pe paradisiaca reactivare a „erosului polimorf pregenital”² și concepția marxistă a dezvoltării sociale, bazată pe unitatea inextricabilă între travaliul productiv și afirmarea facultăților apetitive și volitive ale omului. Este semnificativ că Fromm a abandonat cu timpul, în opoziție cu Marcuse, adeziunea sa inițială la teoria freudiană a libido-ului original, înlocuind conceptul de „puteri libidinale” primare prin cel de „puteri pasionale” de natură variabilă³, ceea ce ar presupune o înțelegere mult mai mlădioasă a interacțiunii între împrejurările istorico-sociale și constituția bio-psihică a individului. Divergențe importante au apărut între cei doi gînditori și cu privire la extrapolarea sociologică a „complexului lui Oedip”, prin teoria freudiană despre asasinarea „tatălui primordial” de către clanul fratern (cf. *Totem und Tabu*): caracterul „fantas-

¹ Herbert Marcuse, *Eros e Civiltà*, ed.cit., p. 130.

² Erich Fromm, op. cit., p. 213—214.

³ *Ibid.*, p. 10 (nota din subsolul paginii, datată 1970).

tic“ al construcțiilor lui Marcuse, care a împins la extrem o asemenea extrapolare spre a da un temei cât mai radical criticii sale împotriva tuturor tipurilor de societate întemeiate pe represiune, a fost sever incriminat de Fromm. Oricare ar fi avatarurile curentului „freudomarxist“ în interiorul său, simptomatic rămîne, din punctul nostru de vedere, faptul că, sub raport teoretic, în compoziția gândirii lui Marcuse s-a suprapus, peste straturile fundamentale de inspirație hegeliană și marxistă, și un strat freudian, care a determinat, la rîndul său, o reactivare a unui filon heideggerian, sub forma opoziției între caracterul dominator al rațiunii instrumentale („die Kehre der Technik“ la Heidegger) și sensul genuin al existenței. Eterogenitatea unor asemenea motive filozofice trebuie să rămînă perpetuu prezentă în analiza ultimei faze din gândirea lui Marcuse, cînd investigația sa se va concentra asupra „societății capitalismului tardiv“ (spre a utiliza propria lui formulă) și asupra formelor de luptă împotriva „alienării generalizate“ din cîmpul ei.

Herbert Marcuse a întreprins în scrierile sale tipărite de-a lungul ultimului deceniu și mai bine — „Omul unidimensional“ (1964), „Toleranța represivă“ (1965), „Eseu asupra eliberării“ (1969), „Contrarevoluție și revoltă“ (1972), „Zeit-Messungen“ (*Măsurători ale timpului*, 1975), spre a nu mai aminti numeroase alte *scritti minori* —, un amplu proces de demistificare a societății capitalismului evoluat, și în primul rînd a faimoasei *prosperitas americana*, articulîndu-l pe multiple planuri: economic, politic, moral și estetic¹. Lipsa de compromisuri și radi-

¹ Colaborator în anii dinainte și de după cel de-al II-lea război mondial al unor institute și centre de cercetări din cadrul Universităților Columbia și Harvard, lucrînd un timp, în anii războiului, într-un serviciu al Departamentului de Stat, unde a avut mai ales misiunea de a sprijini pe plan ideologic eforturile războiului antihitlerist (cf. Martin Jay, op. cit., p. 80), Herbert Marcuse a ocupat, începînd cu anul 1954, o catedră de filozofie și științe politice la Universitatea Brandeis din Boston. Prezent intermitent și ca director de studii la Ecole Pratique des Hautes Etudes din Paris, Marcuse a părăsit la mijlocul deceniului trecut Universitatea Brandeis pentru a preda filozofia la Universitatea din San Diego, California, începînd cu anul 1967. Audiența sa crescîndă în rîndurile mișcării

calismul criticii sale au conferit figurii lui Marcuse, în mijlocul oceanului de conformism neo-positivist, o incontestabilă noblețe intelectuală, recompensată în anii de la sfârșitul deceniului al șaptelea și începutul celui următor de marea lui popularitate în mișcarea politică definită sub numele de *noua stîngă*. Militantismul politic tot mai accentuat l-a separat definitiv de poziția vechilor săi prieteni din școala de la Frankfurt, Horkheimer și Adorno, cantonați de-a lungul ultimilor lor ani de viață într-un amestec sui generis de non-conformism teoretic (mai ales Adorno) și absenteism politic, în raport cu societatea occidentală. Faptul de a fi pus la baza analizelor sale o serie de teze centrale ale materialismului istoric: contradicția între uriașa dezvoltare a forțelor de producție și anacronica lor utilizare în cadrul relațiilor de producție capitaliste, plus-valoarea (nu atît cea absolută, cît cea relativă) ca principal izvor de reproducție și a societății capitalismului tardiv, odată cu intensificarea alienării în cadrul ei etc. a asigurat criticii lui Marcuse o reală soliditate teoretică și o netăgăduită putere de persuasiune. Spre a situa, cît de sumar, poziția sa față de ansamblul gîndirii marxiste, mai ales după cele spuse mai sus în legătură cu diversele filoane de gîndire intersectate în opera lui, este însă necesar să amintim că ideile marxismului formează un întreg omogen și coerent, în care tezele materialismului istoric nu pot fi disociate de concepția generală materialist dialectică asupra raportului între existență și conștiință, fără riscul de a produce perturbări și distorsiuni chiar în înțelegerea vieții sociale.

politice radicale a *Noii Stîngi* nu a rămas fără urmări serioase în cariera sa universitară, ca și în viața sa privată. O inițiativă a guvernatorului statului California și a cancelarului Universității din San Diego de a obține rezilierea contractului de profesor al celui care purta în ochii lor stigmatul infamant de *New Left Philosopher* a fost blocată de gestul de solidaritate al colegilor săi din departamentul de filozofie și de o amenințare cu greva generală a studenților. (S-a ajuns atunci la o soluție de compromis: reînnoirea contractului doar pe un an de zile, dar Marcuse și-a păstrat și ulterior postul). Nu au lipsit nici somațiile de a părăsi țara și amenințările cu moartea, adresate prin scrisori anonime, dacă ar fi să judecăm după relatări din iunie 1968 ale unor ziare ca „Los Angeles Times” sau „Washington Post” (cf. Jean-Michel Palmier, op. cit., p. 41).

Este poate interesant să menționăm aci o idee clarificatoare formulată de Georg Lukács într-o scrisoare către un discipol al său brazilian, Carlos Nelson Coutinho, ca răspuns la o întrebare cu privire la criteriul de demarcație între marxism și alte concepții asupra lumii. Întrebarea lui Coutinho era cu atât mai revelatoare, cu cât se referea la gânditori ca Sartre sau Lucien Goldmann, care se revendicau fără ezitare din tezele lui Marx cu privire la viața socială, dorința corespondentului brazilian fiind de a afla poziția lui Lukács față de ei. Bătrînul gânditor marxist aprecia în răspunsul său că „scrierile desigur interesante ale lui Sartre sau Goldmann se află fără îndoială sub influența metodei materialismului istoric“, dar își exprima în același timp convingerea că cei doi autori ar adopta o poziție „în mare măsură negativă... față de materialismul dialectic“. Și Lukács se explica în felul următor: „Ei nu acceptă că a) există o realitate independentă de conștiința noastră, că b) această realitate are un caracter obiectiv dialectic, pe care conștiința noastră — desigur nu în mod mecanic — o reproduce, și în sfîrșit că c) omul este ontologic o ființă socială (ein gesellschaftliches Wesen) și nu a intrat ulterior (independent de esența existenței sale ca om) în raporturi sociale. Gîndiți-vă la categoria de «Geworfenheit» (a fi azvîrlit/proiectat în lume, n.n.) a lui Heidegger, de influența căreia Sartre nu s-a eliberat pînă astăzi și care se află într-o contradicție de neînlăturat cu încercările sale de a aplica materialismul istoric“¹. Fără a intra aci într-o discuție despre justetea caracterizărilor lui Lukács cu privire la Goldmann sau Sartre, ne îngăduim să credem că, *mutatis mutandis*, criteriul său discriminatoriu ar putea fi aplicat cu folos și în cazul lui Marcuse. Influența dominantă a materialismului istoric în studiile critice ale lui Marcuse ni se pare o realitate de netăgăduit; dar în același timp nu putem ignora atitudinea sa negativă, formulată încă în tinerețe, față de ideea unei „dialectici a naturii“, ca și în general față de inițiativa lui Engels de

¹ Scrisoarea lui Georg Lukács către Carlos Nelson Coutinho, datată 8. 11. 1963; text inedit, (copie), aflat în Arhiva-Lukács din Budapesta, consultat de noi în dosarele corespondenței lui Lukács.

a universaliza aplicarea dialecticii la natură și la societate¹, sau repudierea teoriei cunoașterii formulată de Lenin în *Materialism și empiriocriticism* (v. considerațiile noastre introductive), după cum nu putem trece peste distanța care separă antropologia riguros marxistă formulată de Lukács în *Ontologia existenței sociale*, bazată pe unitatea indisociabilă între activitatea teleologică a subiectului și cauzalitatea obiectivă din imanența realității, și „noua antropologie“ preconizată de Marcuse, în care componenta freudiană autonomă joacă un rol de prim ordin în cadrul unei scheme materialist-istorice foarte generale. Sub raport politic, distanța față de mișcarea comunistă, provocată în tinerețe, printre altele, de condamnarea cărții lui Lukács *Istoria și conștiința de clasă* în anii 1924—1926 (după cum rezultă dintr-un articol al lui Marcuse tipărit în *Die Gesellschaft*) se va accentua după evenimentele anilor 1937—1938 (eșecul războiului civil spaniol etc.) și Marcuse va păstra în deceniile următoare, din nou într-un contrast evident cu poziția lui Lukács, atitudinea unui *outsider* critic față de mișcarea muncitorească internațională și de partidele ei, ceea ce nu va putea să nu ducă, dincolo de atașamentul său față de mișcarea *noii stîngi*, la o izolare politică tot mai pronunțată odată cu refluxul curenților de ultra-stînga.

Numele lui Marcuse rămîne legat în gîndirea filozofică și sociologică din ultimele decenii de rara acuitate cu care a scos la iveală un ansamblu de particularități ale capitalismului contemporan (și în special ale celui american), bine distincte de cele ale capitalismului din perioada „clasică“, analizat de Marx (deși, ne grăbim să adăugăm, Marcuse va sublinia mereu, fără ambiguitate, că în opera lui Marx se găsește cheia și pentru analiza mutațiilor survenite în structura societății capitaliste, introducerea unor noi teze desfășurîndu-se pe fondul unei validări a conceptelor marxiste fundamentale, și nu al unei „obsolescențe a marxismului“)². Punctul său

¹ Cf. finalul studiului din 1932 despre *Manuscrisele economico-filozofice* ale lui Marx.

² Herbert Marcuse, *L'Obsolescenza del marxismo*, textul unei conferințe rostite în 1966 la simpozionul internațional „Marx and the Western World“ de la Universitatea

de plecare este puternica expansiune, în societățile capitaliste dezvoltate, a productivității sociale, care a cuprins nu numai sfera tradițională a mării industrii, producătoare de mijloace de producție (și distrugere!), dar și vastele zone ale consumului și serviciilor, integrate aproape cu totul în câmpul mării producții capitaliste. Originalitatea analizelor constă în demonstrarea faptului că sporirea intensă a bogăției sociale, pe fondul unei dezvoltări vertiginoase a aparatului tehnologic, nu poate avea loc, în condițiile creșterii profitului și al reproducerii capitaliste, decât pe baza intensificării ritmului de muncă („ocuparea deplină“ a timpului de muncă), a stimulării nu doar a „nevoilor reale“, ci adeseori a celor „artificiale“ și agravării luptei pentru existență. Subordonarea nevoilor și satisfacțiilor individuale față de exigențele producției și reproducerii capitaliste a dobândit un caracter tentacular, datorită bombardamentului intens la care este supusă conștiința de enorma industrie a consumului, reclamelor, *loisir*-urilor și mijloacelor de comunicație; o asemenea „integrare“ a indivizilor în cadrul unui uriaș mecanism social eteronom este ceea ce Marcuse numește *unidimensionalizarea* ființei umane. Autorul *Omului unidimensional* va reveni nu o dată asupra ideii, formulate încă de Marx, că în societățile industriale dezvoltate automatizarea crescândă a procesului de producție face în mod tendențial posibilă o reducere a timpului de muncă necesar pentru a satisface nevoile materiale ale indivizilor (de hrană, îmbrăcăminte etc.) și o creștere simetrică a celui disponibil pentru activitățile lor libere, destinate a împlini nevoi și aspirații autonome, cu caracter material și trans-material; rechizitoriul de o rară vehemență desfășurat de Marcuse împotriva societății capitalismului tardiv este dictat tocmai de faptul că ea a pus în

Notre Dame (Indiana) și reprodus în volumul *Critica della società repressiva*. (Feltrinelli Editore, Milano, 1968) traducere italiană a unui grup de studii marcusiene (originalul a apărut în 1967 la Notre Dame University Press). Termenul de „obsolescență“ s-ar putea traduce, foarte aproximativ, prin „uzură“ sau „perimare“; Marcuse își începe conferința protestînd împotriva titlului dat intervenției sale, deoarece intenția sa centrală era de a demonstra valabilitatea neștirbită a „noțiunilor marxiste fundamentale“ (cf. vol. cit., p. 124 și urm.)

mişcare un uriaș aparat economico-social destinat să *stăvilească* o asemenea posibilitate reală și să mențină prin toate mijloacele indivizii producători într-o stare de subordonare hipnotică față de mecanismele producției și reproduției existente (termenul de „affluent society“ este folosit de Marcuse, după propria sa mărturie, în sens ironic, lucru explicabil dacă ținem seama de criteriile, enunțate mai sus, ale unei societăți organizate în conformitate cu exigențele autentic umane ale membrilor ei).

Puterea analistului de a urmări în intimitatea mecanismelor bio-psihice ale indivizilor efectele mutilatoare ale marilor linii de forță din câmpul realității economico-sociale, dezvăluind dezechilibruri și malformațiuni insolite sub aparențele conformismului fericit și ale falsei armonii, a asigurat în mare măsură remarcabila audiență a lucrărilor sale. Paginile dedicate în *Omul unidimensional* fenomenului numit „desublimarea represivă“ ne pot servi ca exemplu. Marcuse a analizat cu o sagacitate uimitoare modul în care societatea de consum de tip capitalist predetermină și preformează nevoile, dorințele și satisfacțiile indivizilor, multiplicându-le și orientându-le în direcția dorită de ea. Se ridică întrebarea legitimă ce îndreptățește epitetul „represiv“ aplicat neconținut de critic unui asemenea proces de sporire a productivității? Distincția între nevoile „adevărate“ și cele „false“ este capitală în raționamentele lui Marcuse¹. Ființa umană tinde în mod spontan către instituirea unei autonomii a dorințelor ei, către un echilibru între activitatea exterioară și liniștea interioară, între energia investită în „cultură“ și existența armonioasă în mijlocul „naturii“. Stimularea prin toate mijloacele a pornirilor achizitive, mobilizarea artificială a energiilor către procurarea unor bunuri adeseori superflue („uzura planificată“ este un procedeu tipic al societății capitaliste de consum, aplicat deopotrivă la producția automobilelor, obiectelor domestice etc. și destinat să inculce reînnoirea lor perpetuă), introectarea unei legături „libidinoase“ omnivalente cu mărfurile azvîrlite pe piață²

¹ Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch, Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, 1967, Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin, p. 25.

² Herbert Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, 1969, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, pag. 26.

și obnubilarea consecutivă a înclinațiilor și dorințelor mai profunde, creează acea conformație instinctual-psihologică a indivizilor sintetizată în formula „omului unidimensional“. Asediul sistematic al conștiinței individuale, fixarea tuturor apetiturilor către sporirea câștigurilor destinate achiziției (transformată în forma hegemonică de „realizare“ a personalității umane), comercializarea agresivă a naturii anihilează, pînă la dispariție, cea de „a doua dimensiune“ a ființei umane: spațiul interior afectat liniștei, reflexiunii, spiritului critic, deciziilor autonome. Comercializarea și manipularea tuturor satisfacțiilor, inclusiv a sexualității emancipate, este un fenomen tipic de „desublimare represivă“ (contractia satisfacțiilor erotice complexe, în sensul lărgit folosit de Marcuse, la simpla sexualitate, este sever denunțată¹). Spre a marca o asemenea degradare a sexualității, Marcuse formulează la un moment dat observația sarcastică: „Despre nici una dintre eroinele «sexy» ale literaturii contemporane nu s-ar putea spune ceea ce Balzac scria despre curtezana Esther, și anume că îi era proprie acea tandrețe care înfloarește numai în infinit“². Sporirea incontestabilă a confortului și bunăstării materiale în rîndurile unei bune părți din populația societăților capitaliste dezvoltate (inclusiv în rîndurile claselor producătoare) se desfășoară, în reprezentarea lu

tatare, este sortită unui eșec iremediabil. Tocmai descurajarea cu privire la potențialul revoluționar al clasei muncitoare, provocată de spectacolul multiplei manipulari la care este supusă conștiința ei de acțiunea narcotizantă a societății de consum și de giganticele *mass-media*, dar și de pretinsul reformism al partidelor comuniste din țările capitaliste dezvoltate¹, l-a condus pe Marcuse să investească speranțele de erodare a „capitalismului corporativ“ în acțiunea unor minorități radicale de tipul populației din *ghetto*-urile americane sau intelectualității non-conformiste, ca și în luptele de eliberare din fostele țări coloniale de genul revoluțiilor cubaneză și vietnameză. Conștiința tot mai limpede, reiterat afirmată, că minoritățile contestatare amintite nu reprezintă prin ele însele o forță revoluționară², rolul lor mărgininându-se la cel de detonator sau catalizator al unei viitoare revoluții posibile, nu a făcut decât să perpetueze aporiile din gândirea sa: realitatea socială din țările capitaliste dezvoltate demonstrează pînă la evidență că fără acțiunea clasei muncitoare și a partidelor ei revoluționare transformarea radicală a societății rămîne o himeră; ori, în fața perspectivelor reale ale unei asemenea acțiuni, gândirea lui Marcuse se arăta, consecventă dealtfel cu premisele ei, cel puțin în ciclul de lucrări care despart *Omul unidimensional* de *Contrarevoluție și revoltă*, evazivă sau condamnată la conjecturi aproximative³.

¹ Herbert Marcuse, *Contrerévolution et révolte*, 1972, Paris, Ed. du Seuil, p. 13.

² Herbert Marcuse, *La fine dell'utopia*, 1968, Bari, Laterza, Terza edizione, p. 64—65.

³ Este necesar să subliniem că rezervele de mai sus nu au nimic comun cu reproșurile formulate adeseori la adresa lui Marcuse de a nu admite valabilitatea intactă a schemelor tradiționale în înțelegerea produselor sociale. Transcenderea unor scheme anacronice și a unei atitudini conservatoare în analiza societății contemporane ni se pare meritul său. Disputa cu un reprezentant al „vechii stîngi“ americane, care a tipărit în 1967, sub pseudonimul Karl Miller, în *The Monthly Review* („revistă socialistă independentă“ din New-York), o critică severă a „Omului unidimensional“ (K. Miller, *The Point is Still to Change II*, în *Monthly Review*, vol. 19, nr. 2, iunie 1967), este tipică. Herbert Marcuse a respins convingător în răspunsul său (*On Changing the World: A Reply to Karl Miller*, în *The*

Georg Lukács, care nutrea de altfel o vie simpatie pentru curajoasa atitudine critică a lui Marcuse la adresa societății capitalismului monopolist, dar care traversase în tinerețe o edificatoare experiență proprie cu privire la eșecul tendințelor de ultra-stînga în mișcarea revoluționară, ne spunea în cadrul unei convorbiri, la scurt timp după întoarcerea noastră de la Geneva, unde audiasem conferința „Libertatea și imperativele istoriei“, că eroarea lui Marcuse este de a nu înțelege dialectica răbdării și nerăbdării în lupta revoluționară. Supralicitarea puterii integratoare și represive a societății capitalismului tardiv l-a condus pe Marcuse la subaprecierea contradicțiilor ei *interne* și, în mod consecutiv, la o lipsă de răbdare față de procesul lor de maturizare *à long terme*¹; speranțele sale de

Monthly Review, vol. 19, nr. 5, octombrie 1967) orice optimism de circumstanță în analiza raporturilor de forțe din societatea americană, tăgăduind în același timp cu vigoare acuzațiile de „quietism“ sau „defetism“. Dezacordul cu aplicarea unor scheme convenționale la analiza unor fenomene și procese profund schimbate față de cele care au format obiectul analizelor marxiste tradiționale este nervul inspirator al preocupărilor sale. Partizanii unei înțelegeri pur tradiționale a fenomenelor capitalismului contemporan au căutat să-l neutralizeze pe Marcuse, dar penetrația analizelor sale s-a dovedit pînă la urmă mai puternică decît asemenea calcule superficiale. Divergențele serioase cu gînditorul american apar cu adevărat *pe terenul* constatărilor sale odată admise — și anume în evaluarea perspectivelor luptei anticapitaliste și a formelor ei de organizare.

¹ André Gorz, membru al echipei redacționale a revistei *Les Temps Modernes*, simpatizant al gîndirii lui Marcuse, căruia îi recunoaște meritul de a fi pus în evidență posibilitatea noncoincidenței între aprofundarea contradicțiilor sociale și percepția lor cuprinzătoare (deci distorsiunea între factorii *obiectivi* și *subiectivi* ai revoluției), scrie însă în cartea sa *Le socialisme difficile*: „Din această analiză a situației prezente în Statele Unite, care prezintă desigur trăsături valabile și pentru alte țări capitaliste, Marcuse extrage, totuși, puțin prea repede concluzii generale cu privire la cvasi-imposibilitatea de a păstra sau de a construi o perspectivă și o acțiune revoluționară în cadrul capitalismului dezvoltat“. André Gorz se disociază de scepticismul lui Marcuse (textul este redactat în 1966), considerînd că insurecția mișcării muncitorești și socialiste din Occident se va produce odată cu înlăturarea întîrzierilor în analizele și studiile cu privire la condiția reală a păturilor

subminare a *Establishment*-ului au fost proiectate, ca urmare, în ideea unei rupturi „din afară“ a continuum-ului represiv, executată de minoritățile rebele (populația condamnată la mizerie din *slums*-urile marilor orașe americane, tineretul studențesc plin de mînie la adresa războiului din Vietnam, intelectualitatea non-conformistă), aflate într-o poziție de „extra-teritorialitate“ față de sistemul de nevoi și dorințe instituit de oligarhia dominantă.

O analiză cuprinzătoare a complicatelor probleme legate de strategia revoluționară a luptei anticapitaliste din Occident depășește cu mult obiectivele și posibilitățile studiului de față. Să ne mărginim aci a exprima convingerea că Herbert Marcuse s-a înșelat cînd a preconizat deplasarea centrului de greutate al luptei împotriva „sistemului“ de la cea *economico-politică* la rebeliunea „morală“ sau „erotico-estetică“¹. Georg Lukács avea dreptate să observe în cadrul convorbirii amintite că nici *happening*-urile tineretului contestatar, nici subculturile de tipul *hippie* și nici transformarea în modele de luptă a unor figuri de guerillarzi, în sine de o mare noblețe, ca Che Guevara, nu vor submina cu adevărat „sistemul“. Fără îndoială, tocmai neîncrederea în perspectivele de radicalizare politică a clasei muncitoare și convingerea că lupta de tip „clasic“, pe tărîm economic, nu poate ocupa cel puțin deocamdată un loc de prim plan, l-au determinat pe Marcuse să caute în activarea unei „noi sensibilități“, de tip „erotico-estetic“ sau „moral“ (pacificarea existenței, emanciparea de agresivitate și zgomot, lupta pentru o natură nepoluată), adevăratul punct de sprijin în constituirea unei noi *subiectivități*, către care aspira cu atîta fervoare. Sub raport teoretic, opoziția polară între o societate care s-ar caracteriza printr-o tehnologie omnivalentă și o manipulare generalizată a conștiințelor, și exigențele unei asemenea „noi sensibilități“, l-a condus pe Marcuse, ca și pe ceilalți reprezentanți ai școlii de la Frankfurt, la un sistem de

muncitoare. El se împotrivește și extrapolărilor situației americane la cea a celorlalte țări din sistemul capitalismului avansat, avertizîndu-l pe Marcuse asupra unui asemenea pericol. (*Le socialisme difficile*, Paris, 1967, Editions du Seuil, pag. 18—20).

¹ *Versuch über die Befreiung*, ed. cit., capitolul „Noua sensibilitate“, în special p. 45 și urm.

false antinomii: între Logosul dominației și cel al erosului, între principiul productivității sau al rațiunii instrumentale și nevoile trans-utilitare etc. Criticii marxști ai poziției lui Marcuse, de tipul lui Wolfgang Fritz Haug, directorul revistei vest-berlineze *Das Argument*, au demonstrat convingător că un asemenea sistem de antinomii amenință să substituie contradicția fundamentală — cea între raporturile de producție capitaliste și forțele de producție care tind la emanciparea lor de cătușele capitalismului — printr-un carusel de opoziții cu caracter radical-utopic¹ (ceea ce explică și componentele heideggeriană sau freudiană ale gândirii lui Marcuse).

Fără a subaprecia cîtusi de puțin rolul pozitiv în lupta anticapitalistă a mișcărilor contestatare eterogene reunite sub numele generic de *Noua Stîngă*, cu alte cuvinte a celor situate în afara opoziției organizate conduse de partidele comuniste sau socialiste, refluxul lor vizibil ca pondere politică în ultimii ani confirmă adevărul enunțat mai sus: veritabilul centru de greutate al luptei anticapitaliste, cîmpul unde se joacă realmente soarta viitoare a societății occidentale, după cum o demonstrează cu elocvență mai ales experiența Europei occidentale din ultimul timp, îl formează mișcarea organizată a clasei muncitoare și teoria ei revoluționară. Herbert Marcuse a recunoscut el însuși într-o conferință rostită anul trecut la universitatea din California, Irvine, fără a-și renega nici o clipă simpatia sa puternică pentru *Noua Stîngă* (el a avut toată dreptatea să sublinieze rolul considerabil al tineretului din *Noua Stîngă* în lupta împotriva războiului din Vietnam, ca și în evenimentele din mai 1968 în Franța), declinul și disoluția *de facto* a diverselor grupuri reunite sub o asemenea denomi-națiune. El a admis lipsa de impact politic decisiv a „contraculturilor“ create de variatele grupuri contestatare: fără a-și menaja cuvintele, conferențiarul a făcut procesul „antiautoritarismului abstract“ și mai ales al „antiintelectualismului“ profesat de asemenea grupări (disprețul față de teorie ca forță orientativă a practicii), reproșîndu-le ritualizarea și fetișizarea diferitelor formule politice, fără incidență efectivă asupra realității; timpuria „resemnare“

¹ Wolfgang Fritz Haug, *Das Ganze und das ganz Andere, Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz*, în volumul *Antworten auf Herbert Marcuse*, ed. cit., p. 50—72.

și „deziluzie“ care a cuprins asemenea mișcări, aflate într-o izolare politică evidentă față de masa populației, ar explica regresivitatea lor (ceea ce nu ar micșora, în viziunea lui Marcuse, valoarea programatică a inițiativelor lor din anii șaizeci în lupta de subminare a capitalismului¹). Nu era însă aci și o recunoaștere implicită a impasului propriei sale gândiri politice, reflex desigur al marilor dificultăți cu care este confruntată orice mișcare radicală de opoziție în lupta împotriva puternicei societăți a capitalismului evoluat american?

Dezacordul fundamental al gândirii marxiste de factură lukácsiană cu poziția lui Marcuse are de fapt o rădăcină filozofică mai profundă: nevoile și dorințele *calitative* noi, preconizate de Marcuse sub formula „noii sensibilități“, nu pot fi pur și simplu introduse *din afară* în conștiința majorității populației; sistemul de nevoi și dorințe al indivizilor producători nu se poate dezvolta decât sub presiunea înțelegerii experienței lor *directe*, materiale și spirituale, în procesul producției și reproducerii materiale, mai exact în cadrul antagonismului între interesele lor fundamentale și cele ale minorității profitoare: proprietarii monopolurilor și societăților multinaționale². Este aci un corolar direct al tezei marxiste cu privire la raportul de indiviziune în relația subiect-obiect: facultățile apetitive și volitive se află într-un raport de concrescență cu condițiile obiective, cele din urmă jucând în ultimă instanță rolul determinant. Oricât s-ar scutura Marcuse de acuzațiile de „romantism“ sau „elitism“ (cea de „utopism“ o asumă voluntar, vorbind de „utopia sa concretă“), el nu va putea evita asemenea suspiciuni atîta timp cît

¹ Herbert Marcuse *Scheitern der Neuen Linke?* (*Eșec al Noii Stîngi?*), text dezvoltat al conferinței rostite în aprilie 1975 la universitatea din California, Irvine, reprodus în volumul *Zeit-Messungen*, p. 37—48.

² Ne întîlnim aci cu o observație formulată de André Gorz, în cartea menționată. Prietenul și unul din interlocutorii privilegiați ai lui Marcuse definește astfel caracterul „contestabil“ al analizelor din *Omul unidimensional*: „A spune că, într-adevăr, contradicția poate să nu fie *percepută* (*perçue*) este cu totul altceva decât a afirma că ea nu este *perceptibilă*. Din clipa cînd există contradicție, ea este în mod necesar resimțită la un anumit nivel al experienței maselor. Și misiunea este, atunci, de a face perceptibil ceea ce nu este încă perceput“ (p. 18).

atenția sa teoretică nu se va fixa în mod primordial asupra proceselor reale și potențiale din adâncurile principalelor forțe sociale susceptibile să transforme efectiv societatea capitalismului tardiv: clasa muncitoare și instrumentele ei de organizare politică. Este semnificativ că el prefera să vorbească în „Sfârșitul utopiei“, mai curînd de „scandalul diferenței calitative“¹ (formulă cu reminiscențe kierkegaardiene) incarnată de „noua sensibilitate“ a minorităților contestatatoare, decît de elaborarea unei *economii politice contemporane* a societății capitalismului tardiv: golul principal pe care ni se pare a-l descoperi în gîndirea sa este absența unei asemenea analize *economice* mai adînci a raporturilor actuale dintre muncă și capital, a căilor de realizare a plus-valorii relative în condițiile „capitalismului corporativ“ și mai ales a căilor efective de edificare a unei noi infrastructuri economice, de tip socialist, pe temeiurile de mai sus². Ni se pare limpede că numai pe o asemenea bază se poate elabora o teorie realistă cu privire la noul sistem de nevoi și dorințe susceptibil să fie promovat de principalele forțe sociale transformatoare din interiorul societății capitaliste³.

¹ *La fine dell utopia*, p. 18.

² Cf. studiul nostru „Herbert Marcuse, Freud și Marx“ în volumul *Critică, Estetică, Filozofie*, 1972, Cartea Românească, p. 365. Lista studiilor și articolelor dedicate lui Marcuse, apărute în țara noastră, este relativ bogată. Niculae Bellu, Titus Mocanu, Gh. Achiței, Pavel Apostol — Sergiu Tamaș — Aneta Busuioc, Vasile Zamfirescu, Al. Boboc, Ion Florea, Vl. Tismăneanu, Andrei Marga, Laurențiu Șerban ș.a. au abordat de-a lungul anilor aspecte particulare ale operei.

Observațiile critice îndreptățite formulate cu diverse prilejuri la adresa uneia sau alteia dintre tezele lui Marcuse au fost însă nu rareori însoțite de caracterizări globale injuste; încadrarea analizelor particulare în perspectiva cuprinzătoare a operei *integrale* este prima condiție pentru o judecată adecvată asupra gîndirii lui Marcuse.

³ O interesantă analiză critică a limitelor gîndirii lui Marcuse, din unghiul de vedere al unei investigații economice mai riguroase, poate fi găsită în lucrarea economistului marxist american, de origine germană, Paul Mattick, *Kritik an Herbert Marcuse. Der eindimensionale Mensch in der Klassengesellschaft* (Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1969). Observațiile analoge pot fi găsite și în capitolul „Lukács und Marcuse“ din cartea lui Leo Kofler, *Perspektiven des revolutionären Humanismus* (1968, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, p. 96—98).

Ultimele texte ale lui Herbert Marcuse demonstrează, după părerea noastră, că el nu a rămas insensibil la critica formulată de stînga marxistă internațională împotriva caracterului prea generic al analizelor sale, și mai ales împotriva principalei lor consecințe: cezura brutală instituită între o societate înfățișată ca fiind cvasi-integral manipulată și reificată, și incarnarea speranțelor de subminare a ei în risipitele minorități contestatatoare. Fără a renunța la laitmotivele gîndirii sale (marele potențial integrator al „societății de consum“ și vasta mobilizare pentru apărarea ei prin inițierea unei contrarevoluții preventive), atenția sa se concentrează acum tot mai mult către o analiză mult mai articulată a noilor stratificări de clasă în interiorul societății americane și către identificarea factorilor reali și potențiali de agravare a crizei sistemului capitalist. Observații dintre cele mai revelatoare sînt formulate cu privire la creșterea considerabilă a populației *salariate*, prin trecerea în rîndurile ei, de-a lungul ultimelor decenii, a unor categorii sociale cu o existență anterior independentă, sau cu privire la sporirea neîntreruptă a numărului de „white collars“ („gulerile albe“: cadrele cu pregătire tehnică și științifică întrebuințate direct în producție) în raport cu cei rămași în stadiul de „blue collars“ („gulerile albastre“: muncitorii în accepția tradițională a cuvîntului). Metamorfozele produse astfel în structura clasei muncitoare, trecerea a numeroase categorii de indivizi din clasele mijlocii în situația de salariați, deci de dependență nemijlocită de marele capital, micșorarea „salariului *real*“ datorită inflației dar și agravarea situației celor aflați în stadiul de „oropsiți ai vieții“ (Marcuse citează fenomene ca restrîngerea producției în regiunile cu salarii ridicate, șomajul etc.) sînt identificate ca tot atîția factori de intensificare a crizei. Herbert Marcuse rămîne mereu fidel procesului său fundamental împotriva societăților capitaliste dezvoltate, și în primul rînd împotriva celei americane; creșterea uriașă a bogăției sociale creează toate premisele pentru micșorarea timpului afectat reproducției forței de muncă și mărirea simetrică a celui liber, susceptibil de a fi investit în activități independente, în „emanciparea simțurilor“ (Marx) de

tirania productivității represive și în explozia aptitudinilor creatoare ale indivizilor. Numai interesele minorității dominante și ale profitului mențin, printr-o sporire artificială a producției de bunuri superflue, de armament etc. sistemul intensiv de „full-time“ (timp ocupat în întregime), transformat în scop al vieții, asigurând hegemonia principiului necesității chiar în ceea ce ar trebui să fie „regnul libertății“. Este împiedicată astfel, printr-o manipulare intensă a nevoilor și dorințelor, răsturnarea necesară și posibilă: penetrația imperiului libertății chiar în regnul necesității, prin controlul asociat al indivizilor producători asupra producției materiale și a întregului lor destin. Opoziția împotriva „sistemului“ capătă astăzi în mod potențial un caracter *totalizant*¹, datorită faptului că sursa acumulării capitaliste și a creșterii plusvalorii relative o formează munca înstrăinată a *imensei majorității* a populației, incluzând categoriile de indivizi cele mai variate: „sistemul“ se dovedește într-adevăr „fantastic de bine organizat“ în protejarea intereselor sale², dar „alternativa socialistă“ i se pare lui Marcuse singurul răspuns valabil la imensele contradicții acumulate („socialism sau barbarie“ este dilema pe care gânditorul, alarmat de uriașa forță a „contra-revoluției preventive“, o pune în fața societății occidentale).

Incoruptibilitatea lui Marcuse în procesul său împotriva unei societăți care oferă încă majorității ei nu puține bunuri și avantaje, cu toate contradicțiile ei acute, ne dă măsura staturii sale de gânditor. Cu o energie neclintită el continuă să preconizeze o societate eliberată de războaie coloniale și de neocolonialism, de sprijinirea dictaturilor reacționare, de discriminarea cetățenilor în funcție de conformismul lor (cei de prima, a doua și a treia categorie, ultimele două fiind condamnate la ostracizare sau perse-

¹ Herbert Marcuse, *Theorie und Praxis*, conferință rostită în iunie 1974 la Universitatea din Frankfurt am Main, reprodusă în volumul *Zeit-Messungen*, p. 21—35.

² Herbert Marcuse, *Ein Interview, USA: Organisationsfrage und revolutionäres Subjekt*, convorbire cu Hans Magnus Enzensberger, reprodusă în volumul amintit, p. 67.

cuție sistematică), de excomunicarea minorităților rasiale; convingerea sa inflexibilă este că s-au maturizat toate condițiile materiale pentru edificarea unei vieți pacificate, eliberată de lupta pentru existență, de agresivitatea și brutalitatea generate de spiritul de competiție și concurență, susceptibilă de a crea spațiul interior necesar liniștei, spiritului critic, autodeterminării, capabilă de a face din simțurile eliberate adevărații „teoreticieni“ ai vieții sociale (Marx). Gheara bătrînului leu hegelian își păstrează după decenii intactă vigoarea: „releii nemijlociri“ (acea „schlechte Unmittelbarkeit“ denunțată mereu de Hegel) a aparențelor fals surizătoare și mai mult sau mai puțin confortabile el îi opune viziunea unei lumi *calitativ* deosebite, cu o conformație instinctual-psihologică a indivizilor radical schimbată, dobîndită prin subversiunea și transcenderea realității existente, grație unui proces multiplu *mediat* de sublimare non-represivă a înclinațiilor și dorințelor. Actul său de acuzare împotriva neopozitivismului și operaționalismului este dictat tocmai de convingerea că un asemenea mod de gîndire canonizează prin definiție realitatea existentă, excluzînd forța de subversiune a unor concepte „metafizice“ ca substanța, ființa, esența, spiritul, libertatea, alienarea, stigmatizate de filozofia analitică drept „speculative“, prin caracterul lor neverificabil în nemijlocirea empirică¹. Refuzul grandios al oricărei concepții pur funcționale asupra omului îi îngăduie lui Marcuse să scoată la iveală imensul potențial „fizic“ al unor asemenea universale „metafizice“, în numele tensiunii între nemijlocirea manipulată și vastul depozit al posibilităților neactualizate, încorporate tocmai în conținutul latent al conceptelor universale. Unitatea între politică, tehnică și „metafizică“, suprimarea factualității mutilante în favoarea liberei transcendente a posibilităților umane, este credo-ul său filozofic. Concepția despre artă, expusă mai ales în capitolul „Artă și revoluție“ din cartea *Contrarevoluție și revoltă*, nu este mai puțin interesantă; puțini gînditori au pus în valoare cu atîta pătrundere funcția „subversivă“ a formei în arta adevărată, capacitatea ei de a transcende realitatea nemijlocită

¹ *Der eindimensionale Mensch*, în special p. 193 și urm.

în favoarea unei „alte realități“, libere și dezalienate, creată prin muzica sonurilor, cuvintelor sau culorilor.

Rumoarea în jurul numelui lui Herbert Marcuse, care în urmă cu câțiva ani făcea să vuiască sălile și amfiteatrele din cele mai diferite țări ale Europei și Americii, s-a stins astăzi treptat. Izolarea relativă la care este acum condamnat profesorul din San Diego apare ca un soi de revanșă a conformismului și reacțiunii față de marea sa popularitate, prin definiție contestatară și subversivă, de la sfârșitul anilor șaizeci. Filozoful își suportă cu seninătate și neclintire în convingeri o condiție care se apropie de cea a „emigrației interne“. Filozofia adevărată, cea angajată, îl transformă inevitabil pe autorul ei într-o ființă care *se expune*, obiect adeseori al vicisitudinilor și represiei: în perioada procesului intentat Angelei Davis, studenta sa, Marcuse a fost supus chiar la amenințarea cu suprimarea, ceea ce l-a determinat să dispară pentru un timp, spre a nu fi victima sclerațiilor. În lunile următoare lucrurile s-au calmat, dar vântul în opinia publică intelectuală a Statelor Unite nu suflă în direcția sa: când a decis însă curba capricioasă a audienței imediate valoarea intrinsecă a unei gândiri filozofice? Traectoria operei lui Marcuse nu s-a încheiat. Într-o scrisoare către Ernst Fischer, care îi comunicase că l-a întâlnit pe Marcuse la Salzburg și au discutat îndelung împreună, Georg Lukács îi spunea vechiului său prieten: „Convorbirea cu Herbert Marcuse a fost probabil foarte interesantă. Ceea ce am citit din el este o originală combinație de adevăr și eroare (eine originelle Mischung des Wahren und des Falschen)¹. Ar fi desigur o prezumție absurdă să credem că recente scrieri ale lui Marcuse ar fi anulat distanța considerabilă între premisele filozofice ale celor doi gânditori: impresia noastră este însă că ea s-a micșorat și punctele comune s-au înmulțit. Spiritele luminate de pretutindeni nu pot să nu încerce un sentiment reconfortant la gândul că undeva,

¹ Scrisoarea lui Georg Lukács către Ernst Fischer (în copie), datată 22 noiembrie 1967, se află în dosarul corespondenței lui Lukács consultată de noi în Arhiva-Lukács din Budapesta.

pe coasta Pacificului, unul din ultimii reprezentanți ai unei ilustre familii de gânditori își continuă scrisul și activitatea. Oricare ar fi surprizele pe care ni le mai poate rezerva opera sa viitoare, procesul de renaștere și înnoire a marxismului autentic, aflat astăzi în desfășurare pe o mare suprafață a globului, nu poate decît profita enorm din dialogul fecund cu scrierile unuia din cei din urmă exponenți de seamă ai „școlii de la Frankfurt“.

N. TERTULIAN

HERBERT MARCUSE

SCRIERI
FILOZOFICE

Notă asupra ediției

Am ales din vasta operă a lui Herbert Marcuse studii și fragmente reprezentative din principalele sale lucrări, căutînd să ilustrăm etapele care au scandat activitatea sa filozofică.

Culegerea, ordonată cronologic, debutează cu studiul din 1932 dedicat *Manuscriselor economico-filozofice ale lui Marx*, apărut inițial în revista marxistă *Die Gesellschaft* și reprodus ulterior în volumul *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft* (Suhrkamp Verlag, 1968).

Textul următor, *Contribuții la critica hedonismului*, a apărut inițial în *Zeitschrift für Sozialforschung* (VII/1—2 Paris 1938), revista Institutului pentru Cercetarea Socială și organ al *Școlii de la Frankfurt*. El a fost reprodus ulterior în primul volum al culegerii de studii tipărite de Marcuse sub titlul *Kultur und Gesellschaft* (Suhrkamp, 1967). Studiul despre hedonism ni s-a părut contribuția cea mai semnificativă a lui Marcuse, în perioada dinaintea războiului, la activitatea grupului de gînditori reuniți în jurul Institutului pentru Cercetarea Socială.

Textele destinate să exemplifice raporturile lui Marcuse cu gîndirea lui Freud sînt fragmentele alese din cartea *Eros și civilizație* și conferința *Ideea de progres în lumina psihanalizei*, rostită de Marcuse în 1956 la Universitățile din Frankfurt și Heidelberg, cu ocazia centenarului nașterii lui Freud.

Cartea *Eros și Civilizație* este împărțită în două mari secțiuni: prima parte este intitulată *Sub dominația principiului realității*, iar cea de-a doua *Dincolo de principiul realității*. Am reprodus în culegerea de față capitolul al doilea din prima parte, intitulat *Originea individului reprimat (ontogeneză)* și primul capitol din partea a doua, cel care poartă titlul *Limitele istorice ale principiului randamentului*.

Textul *Industrializare și capitalism în opera lui Max Weber*, reproducînd o conferință rostită în 1964 la a XV-a sesiune a sociologilor germani de la Heidelberg, ni s-a părut caracteristic pentru metoda critică folosită de Mar-

cuse în confruntarea cu unul din gînditorii importanți de la începutul secolului.

O parte masivă a culegerii este dedicată, cum era de așteptat, fragmentelor ample din cea mai cunoscută lucrare a lui Marcuse, cartea *Omul unidimensional* (1964).

Apărută în 1964 la Boston și tradusă ulterior în numeroase limbi, cartea cuprinde o introducere, „Paralizia criticii: o societate fără opoziție“, și trei secțiuni principale, divizate în capitole și uneori subcapitole: „Societatea unidimensională“, „Gîndirea unidimensională“ și „Șansa alternativelor“. Culegerea de față include prefața din 1967 la ediția franceză a cărții, introducerea, cu titlul indicat mai sus, și o serie de fragmente extrase din corpul celor trei secțiuni: capitolul al treilea: „Înfrîngerea conștiinței nefericite: desublimarea represivă“ și subcapitolul „Spre administrarea totală“ din cel de-al patrulea capitol al primei secțiuni; primele două capitole ale secțiunii a doua: *Gîndirea unidimensională*, „Gîndirea negativă: logica înfrîntă a protestului“ și „De la gîndirea negativă la cea pozitivă: raționalitatea tehnologică și logica dominației“ și ultimele două capitole din secțiunea finală: „Catastrofa eliberării“ și „Concluzia“.

Perioada cea mai fecundă sub raport publicistic din activitatea lui Marcuse, cea în care el a expus concentrat, sub forma unor conferințe, tezele sale critice cu privire la societatea capitalismului tardiv, este prezentă în culegere cu trei texte: *Agresivitatea în societatea industrială contemporană*, (text revăzut și amplificat al unei conferințe rostite la Chicago în 1956), *Eliberarea de societatea abundenței* (intervenție a lui Marcuse la congresul cu tema „Dialectica eliberării“ care a avut loc la Londra între 15—31 iulie 1967) și *Libertatea și imperati-vele istoriei* (conferință rostită la *Rencontres internationales de Genève*, în septembrie 1969, în cadrul sesiunii cu tema „Libertatea și ordinea socială“).

Activitatea cea mai recentă a gînditorului, în care interesul pentru *Artă și Revoluție* joacă un rol tot mai important, este ilustrată prin capitolul cu titlul de mai sus din cartea *Contrarevoluție și revoltă* (apărută în 1972), precum și prin textul conferinței *Teorie și practică*, rostită în 1974 la Universitatea din Frankfurt-am-Main și tipărită în ultima sa carte: *Zeit-Messungen (Măsurători ale timpului)*, 1975). Cititorul poate lua astfel cunoștință de stadiul actual al gîndirii lui Marcuse, după credința noastră și cel mai evoluat în lunga și sinuoasa sa devenire intelectuală.

N.T.

NOI IZVOARE PRIVIND ÎNTEMEIEREA MATERIALISMULUI ISTORIC*

Publicarea *Manuscriselor economico-filozofice*, scrise în 1844, trebuie să devină un eveniment hotărîtor în istoria cercetărilor asupra gîndirii lui Marx. Aceste *Manuscrise* ar putea plasa pe un teren nou discuția asupra originii materialismului istoric și asupra sensului lui original, ba chiar și a întregii teorii a „socialismului științific“. De asemenea, ele permit să punem problema relațiilor reale dintre Marx și Hegel într-un mod mai adecvat și mai rodnic.

Caracterul fragmentar al *Manuscriselor* (părți întinse par pierdute, cercetarea se întrerupe adesea în punctul esențial, nici un fragment nu este suficient elaborat pentru a fi tipărit) face necesară o interpretare amănunțită, care să aibă permanent în atenție legătura dintre pasajele izolate și întreg; de asemenea exigențele filozofice ale textului față de cititor sînt deosebit de mari. Căci este vorba, pentru a anticipa, de o critică filozofică și de o întemeiere a economiei politice în sensul unei teorii a revoluției.

Dificultățile trebuie subliniate de la început pentru a înlătura pericolul ca și aceste manuscrise

* Studiul lui Marcuse a apărut în revista *Die Gesellschaft*, Berlin, 1932. *Manuscrisele economico-filozofice* ale lui Marx fuseseră publicate pentru prima oară cu puțină vreme înainte, tot în 1932. În limba română ele apar în 1968, în volumul Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*. Editura politică, București, după care sînt date și citatele. — *Nota trad.*

să fie tratate *cu prea mare ușurință*, iar conținutul lor să fie încadrat în clasificările și schemele obișnuite ale cercetării asupra lui Marx. Pericolul este cu atât mai mare cu cât textul în discuție conține toate categoriile cunoscute de critica de mai târziu a economiei politice. Însă *Manuscrisele economico-filozofice* relevă cu o claritate neîntîlnită în altă parte sensul original al categoriilor fundamentale și s-ar putea să fie necesar ca interpretarea curentă a elaborării târzii a criticii să fie revăzută din perspectiva originilor. Că teza bine cunoscută a dezvoltării lui Marx de la baza filozofică a teoriei spre cea economică nu are acoperire va reieși poate chiar din prezentarea preliminară a acestor *Manuscrise*.

Este vorba de o critică *filozofică* a economiei politice, căci categoriile fundamentale ale teoriei lui Marx se nasc aici dintr-o confruntare hotărîtă cu filozofia hegeliană (de exemplu muncă, obiectualizare, înstrăinare, suprimare (*Aufhebung*), proprietate). Marx nu preia „metoda“ lui Hegel după ce a transformat-o și nu o reînvie plasînd-o într-un context nou; el reia însă baza problematică a filozofiei hegeliene (care întemeiază metoda), își însușește independent conținutul ei, și-l dezvoltă. Marea importanță a noilor manuscrise rezidă și în aceea că ele reprezintă primul document al confruntării declarate a lui Marx cu *Fenomenologia spiritului* care este „adevăratul izvor și adevărata taină a filozofiei hegeliene“ (p. 610).

Dacă întemeierea teoriei lui Marx conține deci rezultatul confruntării sale cu baza problematicei hegeliene, atunci nu se mai poate susține că această întemeiere este o simplă deplasare de la fundamentarea filozofică la cea economică, așa încît teoria, în forma sa finală (economică), ar fi depășit filozofia, ba chiar ar fi „lichidat-o“ odată pentru totdeauna. Dimpotrivă, întemeierea conține în toate stadiile sale baza filozofică, ceea ce nu vine în contradicție cu sensul și scopul său, care nu este nicidecum unul pur filozofic, ci unul practic-

revoluționar: răsturnarea societății capitaliste prin lupta economică și politică a proletariatului. Tocmai acest fapt trebuie sesizat și înțeles: economia și politica au devenit baza economico-politică a teoriei revoluției doar plecînd de la o interpretare filozofică a esenței umane și a realizării ei istorice. Raportul dintre teoria filozofică și cea economică și dintre aceasta din urmă și praxisul revoluționar, raport extrem de complex și care poate fi explicat doar prin analiza ansamblului situației în care s-a născut materialismul istoric, va putea fi înțeles mai clar în urma unei interpretări complete a *Manuscriselor economico-filozofice* (pe care doar o începem aici). Grosso modo și schematic se poate spune, anticipînd asupra dezvoltărilor ulterioare, că critica revoluționară a economiei politice este ea însăși fundamentată filozofic, așa cum, pe de altă parte, filozofia pe care o fundamentează conține în sine deja praxisul revoluționar. Teoria este în sine însăși o teorie practică: praxisul nu se adaugă abia la sfîrșit, ci el există de la începutul teoriei, fără ca prin aceasta Marx să pășească pe un teren străin și exterior teoriei.

După aceste observații preliminare, începem cu o caracterizare de ansamblu a conținutului *Manuscriselor*.

Marx însuși afirmă că sarcina lor este *critica economiei politice*, și anume o critică „pozitivă” (p. 510). Deci este vorba de o critică ce expune nu numai inadecvarea de fapt și insuficiențele economiei politice, ci și principiile pentru o reconstrucție a ei. Astfel, critica economiei politice este, totodată, o *întemeiere* critică a economiei politice. În cadrul acestei critici, economia politică este transformată radical: ea devine o știință despre condițiile necesare ale revoluției comuniste. Iar această revoluție este — dincolo de orice răsturnare economică — o revoluție a întregii istorii a omului și a esenței sale: „Acest comunism este adevărata rezolvare a conflictului dintre om

și natură și dintre om și om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectualizare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie. El este dezlegarea enigmei istoriei și este conștient că este această dezlegare“ (p. 576).

Reiese clar că, dacă critica economiei politice are o importanță atât de mare, atunci economia politică nu trebuie să devină obiect al criticii ca o știință oarecare sau ca un domeniu științific oarecare, ci ca o expresie științifică pentru o întreagă problematică ce angajează esența umană în ansamblu. Mai întâi trebuie deci să examinăm mai îndeaproape problema: *în ce calitate* devine aici economia politică obiect al criticii?

Economia politică devine obiect al criticii ca o legitimare științifică, respectiv mascare a unei totale „înstrăinări“ și „devalorizări“ a realității umane, așa cum se manifestă ea în societatea capitalistă, deci ca o știință care are ca obiect omul ca o „ființă schilodită“ (p. 570); întreaga ei existență este determinată de „separarea dintre muncă, capital și pământ“, de o diviziune inumană a muncii, de concurență, proprietate privată etc. (p. 549). Această economie politică este sancționarea științifică a transformării lumii social-istorice a omului într-o lume străină a banilor și a mărfurilor, care se opune omului ca o forță străină. În această lume, cea mai mare parte a oamenilor există doar ca muncitori „abstracți“ (separați de realitatea existenței umane), despărțiți de obiectul muncii lor, constrinși să se vîndă ca marfă.

Pe baza acestei înstrăinări a muncitorului și a muncii, realizarea tuturor „forțelor esențiale“ umane a devenit o „pierdere de realitate“ completă. Lumea obiectuală nu mai este adevărata proprietate umană, însușită printr-o „activitate liberă“ și cîmp al activității libere, al afirmării libere a întregii naturi umane, ci o lume a lucrurilor posedate, utilizabile și schimbabile în cadrul proprietății private, față de legile căreia, în aparență

imuabile, omul însuși este subordonat. Pe scurt: o universală „stăpînire a materiei moarte asupra omului“ (p. 545).

Această stare de lucruri descrisă adesea prin concepte ca „deposedare“, „înstrăinare“, „reificare“ constituie o parte binecunoscută a teoriei marxiste. Problema este tocmai de a vedea cum și din ce punct de vedere o interpretează Marx aici, la izvoarele teoriei sale.

La începutul criticii pozitive a economiei politice, acolo unde el constată realitatea deposedării și a înstrăinării, Marx afirmă: „Noi luăm ca punct de plecare un fapt economic din zilele noastre“ (p. 550). Însă deposedarea și înstrăinarea sînt oare un „fapt economic“ de același tip ca renta funciară și prețul mărfurilor dependent de ofertă și cerere sau o altă „lege“ a procesului de producție, consum și circulație?

Pentru economia politică burgheză criticată de Marx, deposedarea și înstrăinarea ca atare *nu constituie* un fapt (în teoria burgheză, aceste fenomene apar sub un cu totul alt nume). Economia politică socialistă înregistrează acest fapt doar în măsura în care se situează pe terenul pregătit de Marx în studiul din 1844. Prin urmare, trebuie să ne întrebăm: ce fel de fapt este acesta (întrucît el se deosebește totuși esențial de toate celelalte fapte economice) și pe ce teren devine sesizabil și este descris ca fapt?

În aparență, înregistrarea realității deposedării și înstrăinării se plasează la început pe terenul economiei politice tradiționale și al teoremelor ei; căci inițial Marx își împarte cercetarea în trei părți — conform celor trei concepte tradiționale ale economiei politice — „salariu“, „profitul capitalului“ și „renta funciară“. Mult mai semnificativ este faptul, deschizător de noi perspective, că această împărțire tripartită nu este respectată și că se renunță la ea. „Începînd cu pagina XXII — scrie editorul rus —, împărțirea în trei părți și titlurile ei pierd orice semnificație; un text continuu acoperă cele trei coloane, text căruia, con-

form conținutului său, i-am dat titlul «Munca înstrăinată»“.

Conceptul de muncă sparge deci în dezvoltarea sa cadrul tradițional al economiei politice. Acest concept va ghida de acum înainte analiza și va servi la descoperirea noului „fapt“, care devine apoi baza științei revoluției comuniste. Conceptul de muncă la Marx trebuie deci să constituie punctul de plecare al interpretării.

Cînd Marx descrie tipul de muncă și forma de existență a muncitorului în societatea capitalistă — deplina separare a muncitorilor de mijloacele de producție și de produsul muncii devenit marfă, salariul care oscilează în jurul minimului necesar asigurării existenței fizice, despărțirea muncii, ca „muncă forțată“ în serviciul capitalismului, de realitatea umană a muncitorului —, toate aceste caracteristici luate în sine pot aparține unor simple fapte ale economiei politice. Această impresie poate să fie confirmată de faptul că Marx obține din „analiza conceptului de muncă înstrăinată“ conceptul de „proprietate privată“ (p. 559), deci conceptul fundamental al economiei politice tradiționale.

Dar, dacă considerăm mai atent această caracteristică a muncii înstrăinate, descoperim ceva surprinzător: prin ea nu se desemnează doar o realitate economică, ci o înstrăinare a omului, o devalorizare a vieții, o inversare și o pierdere a realității umane. În pasajul din care am extras citatul precedent, Marx își precizează gîndirea în felul următor: „Conceptul de muncă depose-dată, adică de om deposedat, de muncă înstrăinată, de viață înstrăinată, de om înstrăinat“ (p. 559).

Este vorba deci de o stare de lucruri care afectează omul ca om (și nu doar ca muncitor, ca subiect economic etc.), de un eveniment care aparține nu numai istoriei economiei, ci și istoriei omului și realității sale. Marx se exprimă în același sens și despre proprietatea privată: „După cum proprietatea privată nu e decît expresia

sensibilă a faptului că omul devine obiectual pentru el însuși și totodată, dimpotrivă, un obiect inuman și străin lui însuși..., tot astfel suprimarea pozitivă a proprietății private este apropierea sensibilă... a esenței și vieții umane" (p. 578—579).

Faptul că Marx vorbește atât de des de „forțe umane esențiale“, despre „esența umană“, că el numește, de exemplu, „existența obiectuală a industriei cartea deschisă a forțelor esențiale ale omului“ și că vrea s-o înțeleagă în „conexiune cu esența umană“ (p. 581), că el traduce în termeni filozofici, ca în pasajul citat anterior, munca și proprietatea privată nu înseamnă pur și simplu că el ar fi prizonierul unei anumite terminologii filozofice. Interpretarea noastră va încerca să arate, dimpotrivă, că această întreagă critică și întemeiere a economiei politice se situează în mod explicit pe teren filozofic și se naște dintr-o confruntare filozofică și că exprimarea ei în termeni filozofici nu poate fi considerată ca un reziduu care mai târziu va fi înlăturat definitiv și nici ca o deghizare fără importanță. În lumina unei idei despre esența umană și despre realizarea ei, idee care se naște din confruntarea lui Marx cu Hegel, un factor economic apare ca negativul acestei esențe, ca pierdere a realității umane. *Doar pe acest temel* un factor economic poate deveni baza reală a unei revoluții care transformă efectiv esența umană și lumea ei.

Vom încerca să arătăm că la Marx munca înstrăinată și proprietatea privată — conceptele fundamentale ale criticii — sînt considerate și criticate de la început nu doar drept concepte ale economiei politice, ci în calitate de concepte în vederea unui eveniment decisiv în istoria umană și că, în mod corespunzător, „suprimarea pozitivă“ a proprietății private ca însușire reală a realității umane revoluționează întreaga istorie a umanității. Tocmai pentru că economia politică burgheză nu ține seama de esența umană și de istoria ei, deci nu poate pretinde — dacă examinăm lucrurile în

profunzime — titlul de „știință despre om“, ci de știință despre individul dezumanizat, despre o lume inumană de lucruri și mărfuri, tocmai de aceea critica trebuie s-o transforme radical; prin urmare, economia politică nu ia în considerare omul care este obiectul ei. Din același motiv, Marx supune unei critici tot atât de severe „comunismul încă extrem de rudimentar și lipsit de idei“ (p. 574): ignorînd realitatea esenței umane și mișcîndu-se doar pe terenul economic al lumii obiectelor și lucrurilor, el rămîne în cadrul „înstrăinării“. Acest comunism înlocuiește proprietatea privată individuală cu „proprietatea privată universală“ (p. 574). El vrea să distrugă tot „ce nu poate fi posedat de toți cu titlu de proprietate privată; el vrea să impună cu forța să se facă abstracție de talent etc. Posesiunea fizică nemijlocită îi apare ca singurul țel al vieții și al existenței; categoria de muncitor nu se suprimă, ci se extinde asupra tuturor oamenilor“ (p. 574). Obiecțiile care pînă astăzi se aduc neîncetat, dar fără temei economismului absolut al teoriei lui Marx sînt făcute de el comunismului rudimentar, pe care-l combate: acesta reprezintă în viziunea sa doar simpla „negație“ a capitalismului și ca atare se situează pe aceeași treaptă cu el, treaptă pe care Marx vrea s-o depășească.

Înainte de a începe interpretarea trebuie să înlăturăm încă o neînțelegere. Am afirmat că critica pe care Marx o face economiei politice și întemeierea pe care o dă teoriei revoluționare este *filozofică*. Aceasta nu înseamnă că Marx se ocupă aici doar de probleme filozofice, „teoretice“, care servesc de fundament situației istorice concrete (a proletariatului în capitalism) și praxisului ei. Dimpotrivă, punct de plecare, fundament și scop le constituie exclusiv situația istorică determinată și praxisul care o revoluționează. Și, dacă situația și praxisul sînt considerate sub aspectul istoriei esenței umane, acest aspect pune în lumină mai acut și mai tăios caracterul acut-prac-

tic al criticii. Societatea capitalistă pune sub semnul întrebării nu numai fapte economice și obiecte, ci întreaga „existență“ a omului, „realitatea umană“ — acesta este pentru Marx temeiul justificator hotărîtor al revoluției proletare ca o revoluție *totală și radicală*, care exclude orice răsturnare parțială sau „evoluție“. Temeiul justificativ nu se află dincolo sau dincoace de depose-dare și înstrăinare — el este tocmai această depose-dare și înstrăinare. Orice încercare de a respinge sau de a ascunde pudic conținutul filozofic al teoriei lui Marx dovedește o deplină necunoaștere a terenului istoric pe care s-a născut această teorie. Astfel de încercări separă în mod absolut filozofia, economia și praxisul revoluționar, separare care este un produs al reificării pe care o combate Marx și pe care el o depășise încă în punctul de plecare al criticii sale. Începem interpretarea noastră cu conceptul de muncă.

I

În societatea capitalistă, munca produce nu numai mărfuri (adică bunuri care pot fi schimbate liber pe piață), ci ea „se produce pe sine însăși și-l produce pe muncitor ca marfă“, și anume astfel încît „muncitorul devine o marfă cu atît mai ieftină cu cît produce mai multe mărfuri“ (p. 550). Nu numai că muncitorul pierde produsul propriei sale munci, adică creează obiecte străine pentru oameni străini, nu numai că odată cu adîncirea diviziunii muncii și creșterea tehnicizării ei muncitorul este redus „spiritual și trupește la rolul de mașină“ și este transformat „din om într-o activitate abstractă și într-un simplu stomac“ (p. 516), dar el trebuie chiar „să se vîndă pe sine însuși, să-și vîndă demnitatea de om“ (p. 518), să devină el însuși o marfă pentru a putea exista ca subiect fizic. Astfel, munca în loc să fie o manifestare a întregii personalități, este mai curînd o „deposedare“, în loc să fie o realizare deplină și liberă a omului, a devenit o totală

„privare de realitate“; ea „apare în așa măsură ca privare de realitate, încît pentru muncitor privarea de realitate merge pînă la moarte prin foame“ (p. 551).

Trebuie să reținem că chiar și această simplă descriere a „faptului economic“ al muncii înstrăinate depășește continuu cadrele descrierii pur economice: „situația“ economică a muncii este raportată la „existența“ (p. 515) omului care muncește. Dincolo de sfera raporturilor economice, depozedarea și înstrăinarea privesc esența și realitatea omului ca „om“ și doar datorită acestui fapt pierderea obiectului muncii capătă o importanță atît de mare. Marx exprimă acest lucru cu toată claritatea atunci cînd consideră că faptul descris mai înainte este „manifestarea“ unei stări de lucruri mai generale: „Acest fapt nu exprimă nimic altceva decît că obiectul produs de muncă, produsul ei, i se opune acesteia din urmă ca ceva străin, ca o forță independentă de producător. Produsul muncii este munca încorporată într-un obiect, materializată în el, este obiectualizarea muncii“ (p. 550—551). Și Marx adaugă: „Toate aceste consecințe (ale economiei capitaliste) decurg implicit din faptul că muncitorul se raportează la produsul muncii sale ca la un obiect străin“ (p. 551). Prin urmare, faptul economic al înstrăinării și reificării* se bazează pe un anumit raport al omului (ca muncitor) cu obiectul (muncii sale).

În sensul acestui raport al omului cu obiectul, și nu ca simplă stare economică, trebuie înțeleasă „munca înstrăinată“: „Înstrăinarea muncitorului în produsul său înseamnă nu numai că munca devine un obiect, capătă o existență exterioară, ci și că ea există în afara lui, independent de el,

* „Reificarea“ desemnează starea generală a „realității umane“ care rezultă din pierderea obiectului muncii, din depozedarea muncitorului și care și-a găsit expresia „clasică“ în lumea capitalistă a banilor și a mărfurilor. Reificarea trebuie deci deosebită net de obiectualizare (pe care o vom analiza mai îndeaproape în cele ce urmează): reificarea este o *formă* determinată (și anume înstrăinată, neadevărată) a obiectualizării.

ca ceva care-i este străin și devine o forță de-sine-stătătoare care i se opune" (p. 551). În continuare se va vedea că și faptul economic al „proprietății private” are la bază tot fenomenul muncii înstrăinate, ca un raport al omului: „Proprietatea privată este, așadar, produsul, rezultatul, consecința necesară a muncii depozitate, a raportului exterior al muncitorului față de natură și față de el însuși” (p. 559).

La prima vedere, aici s-a petrecut o surprinzătoare răsturnare „idealistă” a stării de lucruri reale: un fapt economic se întemeiază pe un concept universal, pe raportul omului cu obiectul. „Proprietatea privată rezultă deci, prin analiză, din conceptul de muncă înstrăinată” (ibid.), scrie Marx, și nu cum s-ar putea crede, Hegel! În această răsturnare surprinzătoare își găsește expresia una din descoperirile hotărâtoare ale teoriei lui Marx: trecerea de la faptul economic la factorii umani, de la lucru la acțiune, înțelegerea „stărilor” încremenite și a legității lor reificate, care scapă controlului uman, în *mișcarea dezvoltării lor istorice*, mișcare de care sînt rupte de către economia politică, ce le transformă în realități fixe (vezi, de exemplu, introducerea programatică a unei noi puneri a problemei, p. 560, punct. 2).

Nu putem să ne oprim aici asupra semnificației revoluționare a acestei metode. Vom analiza în continuare problema enunțată la început.

Dacă conceptul de muncă înstrăinată conține un raport al omului cu obiectul (și, așa cum vom vedea, cu sine însuși), atunci și conceptul muncii ca atare conține un raport uman (și nu o stare economică). Și dacă înstrăinarea muncii este o totală privare de realitate și înstrăinare a esenței umane, atunci munca însăși trebuie privită ca o manifestare autentică și o realizare a esenței umane. Dar aceasta înseamnă din nou că munca apare ca o categorie *filozofică*, căci enunțarea și elaborarea de concepte care privesc existența și esența omului țin de filozofie, și nu de o știință

particulară. Vom trata deci probleme care privesc existența și esența omului, adică probleme „ontologice“, iar „munca“ și determinațiile sale vor fi categorii *ontologice*.

În pofida celor afirmate mai sus, am fi ezitat să utilizăm termenul ontologie, de care s-a abuzat atât relativ la teoria lui Marx, dacă Marx însuși nu l-ar fi folosit în *Manuscrise*. Astfel, el spune: de-abia „prin intermediul proprietății private esența *ontologică* a pasiunii umane se constituie atât în totalitatea cît și în omenescul ei“* și afirmă că „senzațiile omului, pasiunile lui etc. nu sînt numai determinații antropologice (...), ci afirmări autentice ontologice ale esenței naturii“ (ibid.)**.

Aproape toate determinațiile pozitive pe care Marx le dă muncii sînt concepte opuse muncii *înstrăinate*, totuși în ele se manifestă clar caracterul ontologic al acestui concept.

Ne oprim la trei din cele mai importante formulări: „Munca este procesul prin care omul devine o ființă pentru sine, însă înăuntrul înstrăinării sau ca om înstrăinat“ (p. 613), ea este „actul autocreării și autoobiectivării omului“ (p. 624), „activitatea vitală, viața productivă însăși“ (p. 555). Chiar dacă aceste trei formulări nu ar apărea în cadrul analizei critice pe care Marx o face gîndirii lui Hegel, ele s-ar referi la conceptul ontologic hegelian al muncii***. De fapt, conceptul fundamental al criticii lui Marx, conceptul muncii înstrăinate, se naște din analiza categoriei hegeliene a obiectualizării, care apare pentru prima dată

* P. 602, sublinierea mea. — H.M.

** La baza acestei propoziții a lui Marx se află cu siguranță un pasaj din Feuerbach: „Senzațiile umane nu au o semnificație empirică, antropologică în sensul vechii filozofii transcendente, ele au o semnificație ontologică, metafizică“ (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*; § 33; *Sämtliche Werke*, II, 1846, s. 324).

*** Vezi, de exemplu, „prin muncă (ființa-pentru-sine) ajunge la sine însăși“, în muncă conștiința muncitorului „iese din ea însăși pentru a intra într-un element durabil“, în muncă conștiința devine „propriul său obiect ca formă a lucrurilor modelate“ (*Fenomenologia spiritului*).

în *Fenomenologia spiritului* în legătură cu conceptul de muncă*. *Manuscrisele economico-filozofice* constituie dovada incontestabilă că teoria lui Marx își are rădăcinile în miezul problematicii filozofice hegeliene.

Din determinațiile pe care Marx le dă muncii, ne oprim mai întâi la următoarea: munca este „actul autocreării omului“, adică activitatea prin care și în care omul devine într-adevăr ceea ce este el ca om, conform esenței lui, și anume astfel încît devenirea și existența lui ființează *pentru el*, iar el *știe* și se „contemplă“ ca ceea ce este („devenirea-pentru-sine“ a omului). Munca este o activitate conștientă: în muncă omul se raportează la sine însuși și la obiectul muncii sale; el nu se identifică nemijlocit cu munca sa, ci se poate desprinde de ea și se opune ei (fapt prin care, așa cum vom vedea, munca umană ca producere „universală“ și „liberă“ se deosebește de producerea nemijlocită a păsării care-și construiește cuibul).

Această determinație — că în muncă omul există obiectual „pentru sine“ — se află într-o strînsă legătură cu o alta: omul este o ființă „obiectuală“, mai exact, o ființă care „se obiectualizează“. Omul poate să-și realizeze esența doar atunci cînd o realizează obiectual, adică atunci cînd prin „forțele sale esențiale“ produce o lume „exterioară“, „materială“, „obiectuală“, în crearea căreia el există cu adevărat. „Crearea practică a unei lumi de obiecte, prelucrarea naturii neorganice este autoafirmarea omului ca ființă generică conștientă...“ (p. 556). În această activitate, omul se manifestă conform genului său, ca ființă umană, spre deosebire de plante, animale și lumea anorganică. (Vom reveni mai departe asupra conceptului central de obiec-

* Pentru această problemă trimit la cartea mea *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (*Ontologia hegeliană și întemeierea unei teorii a istoricității*), Frankfurt, 1932, care conține o interpretare amănunțită a conceptului de muncă la Hegel.

tualizare.) Astfel concepută, munca constituie „afirmarea esențială” specific umană: în ea existența umană se realizează și se autoafirmă.

Caracterizarea cea mai generală și provizorie a conceptului lui Marx despre muncă ne-a condus deci dincolo de sfera economică, introducându-ne într-o regiune în care esența umană, în totalitatea ei, constituie tema cercetării. Interpretarea nu poate progresa atîta timp cît această regiune nu este delimitată. Pentru început trebuie să răspundem la întrebarea: pe ce bază și cum determină Marx existența și esența omului? Răspunsul la această întrebare constituie premisa pentru înțelegerea deplină a semnificației conceptului de muncă înstrăinată și, prin aceasta, pentru înțelegerea întregii întemeieri a teoriei revoluționare.

II

În două pasaje ale *Manuscriselor economico-filozofice*, Marx dă expres o determinare a omului care cuprinde totalitatea existenței umane: de la p. 555 la p. 557 și de la p. 615 la p. 619. Deși este vorba doar de o schiță, totuși aceste pasaje indică destul de clar terenul real al criticii lui Marx. În mai multe locuri (p. 576, 577, 616), Marx numește comunismul pozitiv, care realizează suprimarea înstrăinării și reificării, „umanism”. Acesta este un indiciu că pentru el „baza” o constituie o anumită realizare a esenței umane. Elaborarea acestui umanism, ca determinare esențială pozitivă a omului, se datorește în primul rînd influenței lui Feuerbach: „critica pozitivă, în general, deci și critica pozitivă germană a economiei politice își datorează adevărata fundamentare descoperirilor lui Feuerbach”; „abia cu Feuerbach începe critica umanistă și naturalistă pozitivă” (p. 510). Mai departe Marx afirmă că „marele merit” al lui Feuerbach constă în aceea că „a întemeiat materialismul adevărat și știința reală” (p. 609). Interpretarea noastră nu va urma totuși

drumul istoriei filozofiei și nu va urmări dezvoltarea umanismului de la Hegel pînă la Marx, trecînd prin Feuerbach, ci va încerca să degajeze cîmpul problematic exclusiv pe baza textului lui Marx.

„Omul este o ființă generică și aceasta nu numai pentru că, atît pe plan practic, cît și pe plan teoretic, face din gen — atît din propriul său gen cît și din cel al celorlalte lucruri — un obiect al său, ci și pentru că — și acesta nu e decît un alt mod de a spune același lucru — el se comportă față de sine însuși ca față de genul actual, viu, ca față de o ființă *universală* și deci liberă“ (p. 554). Determinarea omului ca „ființă generică“ a provocat mari dificultăți în cercetarea asupra lui Marx. Pasajul citat este pentru noi extrem de prețios pentru că dezvăluie adevăratele surse ale conceptului de gen la Marx. Omul este o „ființă generică“, adică o ființă care face din „gen“ (al său propriu și al oricărui alt existent) obiectul său. Genul unui existent (*Seiende*) arată ceea ce este acest existent conform „rădăcinii și originii“ lui, el este principiul existenței sale, principiu comun tuturor determinațiilor particulare ale respectivului existent. Prin urmare, genul este generalul care rămîne identic în toate particularitățile, esența acestui existent. Dacă omul poate să facă din „genul“ oricărui existent obiectul său, atunci esența oricărei existențe poate deveni pentru el obiectuală: el poate considera orice existent conform esenței lui și tocmai de aceea (ideea conținută în a doua jumătate a propoziției citate) el se poate raporta liber la orice existent: el nu este limitat la vreo determinare faptică a existentului sau la raportul nemijlocit cu el, ci el poate deține esența oricărui existent, dincolo de orice determinare faptică nemijlocită. El poate surprinde și cunoaște toate *posibilitățile* latente ale unui existent. Omul poate utiliza, modifica, modela, prelucra, dezvolta („produce“) orice existent conform „măsurii care-i este inerentă“ (p. 556). *Munca*, în calitate de activitate vitală specific

umană, se bazează pe această „ființă generică“ a omului: ea presupune posibilitatea raportării la „generalul“ obiectelor și la posibilitățile lui latente. Iar în posibilitatea raportării la propriul gen rezidă *libertatea* specific umană: autorealizarea, autoproducerea omului. Prin conceptul de muncă liberă (producere liberă) se determină mai precis raportul omului, ca ființă generică, cu obiectele lui.

Ca ființă generică, omul este o ființă „universală“: *orice* existent poate deveni obiectual pentru el în „caracterul său generic“. Existența omului este o raportare universală la obiectualitate. Iar ceea ce este „teoretic“— obiectual pentru el trebuie transpus în practică, trebuie să devină obiectul „activității lui vitale“, adică modelat. Întreaga „natură“ (în sensul cel mai larg al cuvântului, când el desemnează tot ceea ce există în afara omului) este mijlocul de viață al omului, ea este premisa pe care el trebuie să și-o asume și s-o instituie din nou în activitatea sa. Omul nu poate prelua pur și simplu lumea obiectuală așa cum este ea și nici nu se poate doar adapta ei; el trebuie să și-o aproprieze, să transforme obiectele acestei lumi în organe ale vieții lui care se exprimă în ele și prin ele. „Practic, universalitatea omului apare tocmai în universalitatea care face din întreaga natură trupul lui *neorganic*, în măsura în care natura (1) îi servește nemijlocit ca mijloc de trai și (2) ca material, obiect și instrument al activității sale vitale. Natura este corpul neorganic al omului și anume natura în măsura în care nu este ea însăși corp omenesc“ (p. 555).

Această teză, care face din natură un mijloc pentru om, nu înseamnă că omul înfruntă natura organică și anorganică obiectuală, „mijlocul său de subzistență“, doar pentru a putea exista fizic și că el „produce“ (își aproprie, prelucrează, instituie etc.) lumea sa obiectuală doar sub constrângerea nemijlocită a „nevoilor“ sale, ca obiecte ale hrănirii, îmbrăcării și locuirii. Aici Marx vorbește expres și despre „natura spirituală neorganică“,

despre „mijloacele de subzistență spirituală“, despre „viața fizică și spirituală a omului“ (p. 555). Tocmai de aceea universalitatea omului — spre deosebire de limitarea esențială a animalelor — este *libertate*, întrucît animalul produce „numai sub imperiul necesității fizice imediate“, în timp ce omul „produce cu adevărat abia atunci cînd este liber de ea“ (p. 556). Animalul nu se produce decît pe sine și „ceea ce îi trebuie nemijlocit lui sau progeniturii sale, el produce unilateral pe cînd omul produce universal“ (ibid.). Pentru om obiectele nu constituie doar mediul activității sale vitale nemijlocite; el nu le „prelucrează“ doar ca obiecte ale necesităților sale nemijlocite. El se poate raporta la orice obiect și poate utiliza în muncă posibilitățile lui interne, transformîndu-le în realitate. De asemenea, el poate produce „după legile frumosului“ și nu numai după măsura propriilor sale nevoi (ibid.). În această libertate, omul reproduce „întreaga natură“; transformînd-o și apropiindu-și-o, el o dezvoltă în același timp cu propria-i existență, chiar și atunci cînd această producție nu satisface o nevoie imediată. Astfel, istoria omului este totodată și în mod esențial istoria lumii lui obiectuale, a „întregii naturi“ („natură“ în sens larg, căci Marx folosește aici acest concept în accepție hegeliană). Omul nu este în natură, natura nu este *lumea exterioară* a omului, o lume exterioară pe care el trebuie s-o întîlnească de-abia după ce a ieșit din interioritatea lui, ci omul *este* natură. Natura este „exteriorizarea“ lui, „opera și realitatea lui“ (p. 557). În istoria oamenilor, natura apare ca „natură *umană*“, în timp ce omul, la rîndul său, este întotdeauna „*natură* umană“. Începem să înțelegem acum de ce „umanismul“ lui Marx este în esență „naturalism“ (p. 576, 616).

Pe baza acestei unități a omului și a naturii, Marx a dezvoltat determinația capitală a *obiectualizării*, definind, totodată, mai concret raportarea specific umană la obiectualitate, modul uman de a produce ca universalitate și libertate. Obiec-

tualizarea — determinarea omului ca o „ființă obiectuală“ — nu se adaugă ca un element nou determinării unității dintre om și natură, a omului ca o ființă naturală, ci constituie fundamentarea mai precisă și mai profundă a acestei unități. (Obiectualizarea ca atare ține de esența umană — ca și naturalitatea sa—și prin urmare nu poate fi „suprimată“; conform teoriei revoluționare, doar o formă determinată a obiectualizării poate fi și trebuie „suprimată“: reificarea, „înstrăinarea“).

Ca ființă naturală, omul este o „ființă obiectuală“, ceea ce semnifică pentru Marx „o ființă înzestrată cu forțe esențiale obiectuale, adică materiale“ (p. 616), o ființă care se raportează la obiecte reale, care „acționează obiectual“, care „poate să-și manifeste viața numai pe obiecte reale, sensibile“ (p. 617). Deoarece forța sa esențială constă în a trăi „obiectual“, tot ceea ce există în cadrul obiectelor exterioare și în contact cu ele, „autorealizarea“ sa înseamnă, totodată, „punerea unei lumi reale, însă sub forma *exteriorității*, și prin urmare a unei lumi obiectuale care nu aparține esenței lui și nu este în puterea lui“ (p. 616).

Lumea obiectuală, ca obiectualitate necesară a omului, prin a cărei „apropriere“ și depășire esența umană se „produce“ și se „confirmă“, aparține omului însuși, ea este obiectualitate reală doar pentru omul care se realizează, este „autoobiectualizarea“ omului, obiectualizare umană. Iar această lume obiectuală, întrucât este obiectualitate reală, poate apărea ca un dat care nu aparține esenței sale, care a scăpat de sub controlul său și care-l domină. Această scindare a esenței umane — a fi obiectuală în sine însăși — explică faptul că obiectualizarea se poate transforma în reificare, exteriorizarea în depozitare, precum și posibilitatea ca omul să „piardă“ obiectul său, care devine independent și-l domină pe creatorul său, posibilitate care a devenit realitate în munca înstrăinată și în proprietatea privată.

Marx încearcă să situeze obiectualizarea și scindarea pe care o presupune ea la un nivel mai profund al determinării omului. „O ființă obiectuală... nu ar acționa obiectual dacă obiectualul nu ar ține de însăși esența ei. Ea tocmai de aceea creează sau pune obiecte pentru că și ea este pusă de obiecte, pentru că ea este din capul locului natură“ (p. 616). Însă a fi pus de obiecte constituie determinarea esențială a „sensibilității“ (a avea simțuri asupra cărora acționează obiectele). Astfel, Marx poate identifica ființa obiectuală cu ființa sensibilă, a avea obiecte în afară cu a fi sensibil: „A fi sensibil, adică a fi real, înseamnă a fi obiect al simțurilor, a fi un obiect sensibil, și deci a avea în afara sa obiecte sensibile, obiecte ale sensibilității sale“ (p. 618) și „A fi obiectual, natural, sensibil, a-și avea obiectul, natura, simțul în afara sa, sau a fi la rîndul său obiectul, natura, simțul altuia este unul și același lucru“ (p. 617); vom examina mai jos această a doua identificare. Sensibilitatea devine deci unul din conceptele principale care întemeiază teoria lui Marx. „Senzorialitatea (vezi Feuerbach) trebuie să stea la baza oricărei științe“ (p. 582).

Din raționamentul mai sus amintit reiese că la Marx „sensibilitatea“ este un concept ontologic al determinării esenței umane care se află încă dincoace de orice materialism și senzualism. Conceptul de sensibilitate pe care Marx îl preia de la Feuerbach și Hegel trimite la *Critica rațiunii pure* a lui Kant. Aici se spune că sensibilitatea este singura formă de cunoaștere umană prin care ne sînt date obiectele. Acestea nu pot fi date omului decît în măsura în care îl „afectează“; sensibilitatea umană este capacitatea de a fi afectat de obiecte. Ca sensibilitate, cunoașterea umană se comportă receptiv, pasiv: ea primește ceea ce i se dă, este corelativă acestui dat pe care îl caută. Întrucît sensibilitatea este o determinație a omului, el este „pus“ de către obiecte; prin cunoaștere el își asumă acest dat prealabil; ca ființă senzorială, el este o ființă

care este afectată de obiecte, pasivă, o ființă care suferă.

La Feuerbach, la care Marx trimite expres în pasajul citat, conceptul de sensibilitate are același sens ca la Kant; vrînd să situeze din nou, spre deosebire de Hegel, receptivitatea sensibilității la începutul filozofiei, Feuerbach apare aproape ca un păstrător și apărător al criticismului kantian împotriva „idealismului absolut“. „Existența — scrie Feuerbach — este ceva la care nu participă doar eul propriu, ci și alții, în primul rînd obiectul însuși“. Iar în alt loc: „Doar prin simțuri obiectul ne este dat în adevăratul sens al cuvîntului, nu doar prin gîndire“, „nu eului ci non-eului din mine... îi este dat un obiect; căci doar acolo unde eu... sufăr se naște reprezentarea unei activități existente în afara mea, adică a obiectivității“. Această ființă receptivă, dependentă de un dat exterior, care suferă și care are necesități se manifestă în sensibilitatea omului. Feuerbach pune această ființă, exprimată ca „principiu pasiv“, în centrul filozofiei sale, ceea ce îl conduce totuși într-o direcție cu totul deosebită de cea kantiană. Definiția omului ca o ființă „care suferă“, ca o ființă a „nevoii“ constituie baza criticii pe care Feuerbach o face lui Hegel și ideii sale că omul este o ființă liberă, o conștiință creatoare: „Doar' ființa care *suferă* este o ființă necesară. Existența fără nevoi este o existență superfluă... o ființă fără nevoie este o ființă fără cauză... O ființă fără *suferință* este o ființă fără esență. O ființă fără suferință nu este nimic altceva decît o ființă fără sensibilitate, fără materie“.

Aceeași tendință de a reveni la sensibilitate o întîlnim și la Marx: prin sensibilitate el situează în esența umană însăși nevoia și dependența de o lume de obiecte care îi este anterioară. Iar această tendință este legată de intenția sa de a redobîndi adevărata concretețe a omului care aparține lumii, om care este o ființă obiectuală și naturală, în opoziție cu „esența“ absolută abstractă, desprinsă de „naturalitatea“ preexistentă,

despre care vorbea Hegel și care se instituie pe sine și orice obiectualitate. În același sens ca Feuerbach, Marx afirmă: Omul este „ca ființă naturală, corporală, sensibilă, obiectuală, o ființă care suferă, o ființă condiționată și limitată“ (p. 617) și „a fi sensibil înseamnă a suferi. Omul ca ființă obiectuală sensibilă este deci o ființă care suferă; și pentru că el simte aceasta, este o ființă *pasiională*“ (p. 618). Marx explică pasiunea omului, activitatea și spontaneitatea sa prin suferință și nevoia sa, întrucât ea este năzuința spre un obiect situat în afara sa, preexistent. „Pasiunea este forța esențială a omului care se îndreaptă cu toată energia spre obiectul său“* (p. 618). De asemenea, în alt loc Marx scrie: „Omul bogat este totodată omul care *are nevoie* de o totalitate de manifestări de viață umane, omul la care propria sa realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca nevoie“ (p. 583).

Acum înțelegem de ce Marx subliniază faptul că „senzațiile, pasiunile etc. omului... sînt adevărate afirmații ontologice esențiale (naturale)“. Așa cum nevoia și necesitatea omului în modul în care se exprimă în munca înstrăinată nu sînt doar de ordin economic, tot astfel nevoia și necesitatea care se manifestă la nivelul sensibilității nu sînt doar de ordinul cunoașterii. Această nevoie și necesitate nu privește doar moduri particulare de comportare a omului, ci determină întreaga sa existență: ele sînt categorii ontologice (de aceea vom reveni asupra lor atunci cînd vom analiza diferitele teme ale *Manuscriselor*).

O asemenea interpretare amănunțită a conceptului de sensibilitate a fost necesară pentru a înlătura sensurile greșite care i se mai atribuie încă și pentru a restabili sensul lui adevărat ca un concept care stă la baza materialismului. Feuerbach și Marx elaborează acest concept confruntîndu-se cu un cîmp problematic foarte important

* Conceptul ontologic de pasiune se întîlnește într-o formă asemănătoare la Feuerbach. — *Nota autorului.*

al „filozofiei clasice germane“. Dar tocmai în legătură cu conceptul de sensibilitate (ca obiectualizare) se produc la Marx acea separare radicală de filozofia clasică germană și trecerea la teoria revoluției. Marx include printre determinațiile esenței umane și determinațiile fundamentale ale existenței practice și sociale. Sensibilitatea umană ca „obiectualitate“ este în mod esențial o obiectualizare practică, iar ca obiectualizare practică ea este o obiectualizare socială.

III

Știm din *Tezele asupra lui Feuerbach* că Marx se delimitează de acest filozof datorită conceptului de *praxis* uman. Pe de altă parte, în acest mod (mai exact prin conceptul de muncă) Marx revine la Hegel, trecînd prin Feuerbach: „Măreția Fenomenologiei lui Hegel și a rezultatului ei final... constă... în faptul că el sesizează esența muncii și concepe omul obiectual, omul adevărat — adevărat pentru că este real — ca rezultat al propriei sale munci“ (p. 613). Ar fi deci prea schematic să se afirme că de la Feuerbach la Marx filozofia urmează o linie dreaptă care se îndepărtează de Hegel; dimpotrivă, la originile teoriei revoluționare, Marx își însușește încă o dată cuceririle decisive ale lui Hegel, doar pe o bază schimbată.

Am văzut că sensibilitatea omului presupune instituirea acestuia printr-o lume preexistentă și, totodată, *posedarea* unei lumi obiectuale, la care omul se poate *raporta* „universal“ și „liber“. În continuare vom determina mai îndeaproape modalitățile acestei posedări și raportări.

La Feuerbach posesiune și raportare rămîn esențialmente teoretice; faptul se manifestă în aceea că raportarea omului care intră într-adevăr în posesia realității este „intuiția“. La Marx, sintetic vorbind, locul intuiției este luat de muncă, fără ca prin aceasta raportarea teoretică să-și piardă importanța centrală; cum vom vedea,

între ea și muncă se instituie un raport de fundamentare. Mai înainte am arătat că Marx concepe munca, depășind orice semnificație economică, ca „o activitate vitală“ a omului, ca modalitatea sa proprie de realizare. Acum trebuie să stabilim relația intimă dintre conceptul de muncă și determinarea omului ca ființă „naturală“ și „sensibilă“ (obiectuală). Vom vedea că prin muncă sînt satisfăcute nevoia și necesitatea, dar și că aici se manifestă universalitatea și libertatea omului.

„Omul este în mod nemijlocit o ființă naturală. Ca ființă naturală vie, el este, pe de o parte, înzestrat cu forțe naturale, cu forțe vitale, este o ființă naturală *activă*; aceste forțe există în el ca predispoziții și aptitudini, ca porniri; pe de altă parte, ca ființă naturală corporală, sensibilă, obiectuală, omul este o ființă care suferă, o ființă condiționată și limitată..., cu alte cuvinte, obiectele pornirilor sale există în afara lui ca obiecte independente de el, dar aceste obiecte sînt obiectele trebuințelor sale, obiecte indispensabile, esențiale pentru manifestarea și afirmarea forțelor lui esențiale“ (p. 611). Prin urmare, obiectele nu sînt în primul rînd obiecte ale intuiției, ci obiecte ale necesităților și în această calitate obiecte ale forțelor, capacităților și impulsurilor omului. Am atras atenția că Marx nu înțelege „trebuința“ doar în sens fizic: „omul are nevoie de totalitatea manifestărilor vitale umane“; pentru a se realiza, el trebuie să se exteriorizeze la nivelul obiectelor preexistente și opuse lui. Activitatea și confirmarea sa constau în însușirea unei „exteriorități“ care i se opune, în autotranspunerea sa în exterioritate, așa încît se poate spune că un început de „deposedare“ există chiar în esența sa. În muncă omul suprimă simpla reitate a obiectelor și le transformă în „mijloace de trai“; el le imprimă forma esenței sale, le transformă în „opera și realitatea“ sa. Opera obiectuală *este* realitatea omului; omul *este* așa cum s-a realizat în obiectul muncii. De aceea, Marx poate spune

că în obiectul muncii omul devine obiectual *pentru sine însuși*, devine „pentru sine“, se contemplă el însuși ca obiect. „De aceea, obiectul muncii este obiectualizarea vieții generice a omului, căci el — omul — nu se dedublează numai intelectual, ca în conștiință, ci efectiv, prin muncă și se contemplă deci pe sine însuși într-o lume creată de el“ (p. 556).

Obiectualizarea „vieții generice“: căci în muncă nu este activ doar individul izolat, iar obiectualitatea muncii nu este obiectualitate doar pentru individul izolat sau pentru simpla pluralitate a indivizilor; dimpotrivă, tocmai în muncă se realizează *universalitatea* specific umană.

Prin aceasta am indicat cel de-al doilea caracter fundamental al obiectualizării: ea este o activitate esențialmente „socială“, iar omul care se obiectualizează, un om esențialmente „social“. Cîmpul obiectual al muncii este tocmai cîmpul activității vitale comune; în și prin obiectele muncii, *celălalt* se manifestă pentru om în realitatea sa. Formele de relații inițiale, raporturile esențiale ale omului cu alt om, se exprimă în uzajul, posesiunea, dorința, plăcerea comună etc. față de lumea obiectuală. Orice muncă este munca cu, pentru și împotriva altora, în așa fel încît de-abia în muncă oamenii se manifestă unii față de alții așa cum sînt în realitate*. Astfel, orice obiect asupra căruia omul în individuaitatea sa își aplică activitatea este „totodată propria lui existență pentru alt om, existența acestuia din urmă și existența acestuia pentru cel dintîi“ (p. 577).

Conceperea lumii obiectuale în totalitatea ei ca fiind „socială“, ca realitatea obiectuală a societății umane, deci ca obiectualizare umană, implică determinarea ei ca realitate *istorică*. Lu-

* Vezi și formula care sintetizează această concepție din *Sfînta familie*: „...Așa încît obiectul ca existență pentru om, ca existență obiectuală a omului, este totodată existența omului pentru om, relația omului cu alt om, comportarea socială a omului față de alt om“.

mea obiectuală, întotdeauna anterioară omului, este realitatea unei vieți umane trăite, care, deși aparține trecutului, este prezentă tocmai prin forma pe care a dat-o lumii obiectuale. De aceea, forma nouă a lumii obiectuale nu apare decît pe baza și prin suprimarea unei forme anterioare; în această mișcare de suprimare a trecutului de către prezent se nasc omul real și lumea sa: „Istoria este adevărata istorie naturală a omului“, „actul său de naștere“ (p. 618), „generarea sa prin propria-i muncă“ (p. 584). Iar istoria nu este doar cadrul „devenirii“ omului, ci și al „naturii“, întrucît ea nu este o „exterioritate“ ruptă de esența umană: ea aparține obiectualității pe care omul și-o însușește și o suprimă. „Istoria universală“ este „procesul de devenire al naturii pentru om“ (ibid.).

De-abia acum, după ce totalitatea esenței umane a fost concretizată ca unitate a omului și naturii realizată datorită obiectualizării practico-socio-istorice, putem înțelege pe deplin definiția omului ca o ființă generică „universală“ și „liberă“. Istoria omului se identifică cu istoria „întregii naturi“; istoria sa este o „producere și o reproducere“ a întregii naturi, o dezvoltare a existentului obiectual prin suprimarea formei sale anterioare. În cadrul raportării* „universale“ a omului la întreaga natură, aceasta nu este limita sa sau o exterioritate străină, care-l condiționează ca o alteritate, ci este exteriorizarea, confirmarea și activitatea sa: „exterioritatea este... sensibilul care se exteriorizează, care se oferă luminii, simțurilor omului“ (p. 627).

Să rezumăm acum determinațiile pe care le conține conceptul de om înțeles ca o ființă uni-

* Feuerbach scrie: „Omul nu este o ființă particulară asemeni animalului; de aceea, el nu este o ființă limitată și neliberă, ci o ființă nelimitată, liberă, căci universalitatea, nelimitarea și libertatea sînt inseparabile. Iar această libertate nu este localizată într-o facultate particulară,... ci îi definește esența în totalitatea ei“.

versală și liberă. Omul se „raportează“ la sine însuși și la existent, el poate suprima și însuși datul preexistent, conferindu-i astfel propria lui realitate, realizându-se pe sine în toate. Această libertate nu contrazice nevoia și necesitatea pe care Marx o descoperă inițial în om, ci se întemeiază pe ele, deoarece ea este libertate doar ca suprimarea datului preexistent. „Activitatea vitală“ a omului nu este „o determinare cu care el se contopește nemijlocit“, asemenea animalului (p. 555), ea este o „activitate liberă“, întrucât omul se poate „deosebi“ de determinarea nemijlocită a existenței sale, poate să o „transforme în obiectul său“ și să o suprimă; el își poate transforma existența într-un „mijloc“ (p. 556), își poate conferi singur realitate, poate să se „producă“ pe sine și obiectualitatea sa. În acest sens, profund (și nu doar biologic), trebuie să înțelegem propoziția sa „Omul produce omul“ (p. 557, 578), că viața umană este viața propriu-zis „productivă“, „viața care [generează viață“ (p. 555).

Astfel, determinarea omului se întoarce la punctul de plecare: conceptul fundamental de „muncă“. Devine clar că munca a fost considerată pe bună dreptate ca o categorie ontologică: în măsura în care prin producerea, prelucrarea și însușirea lumii obiectuale omul își conferă realitate, în măsura în care „relația cu obiectul“ constituie „manifestarea realității umane“ (p. 579), munca este expresia reală a libertății umane. Omul devine liber în muncă, el se realizează liber în obiectul muncii; „...pe măsură ce pretutindeni în societate realitatea obiectuală devine pentru om realitatea forțelor esențiale umane, realitate umană și, de aceea, realitate a propriilor sale forțe esențiale, toate obiectele devin pentru el obiectualizarea lui însuși, ca obiecte care îi confirmă și realizează individualitatea, ca obiecte ale sale, adică obiectul devine el însuși“ (p. 580).

În paragrafele anterioare am încercat să prezentăm determinația esenței umane care stă la baza *Manuscriselor economico-filozofice* și să arătăm că ea constituie baza criticii economiei politice. Deși am afirmat contrariul, s-ar părea că am rămas doar pe terenul cercetărilor filozofice și că am uitat că în aceste *Manuscrise* este vorba de o întemeiere a teoriei revoluției, deci, în ultimă instanță, de praxisul revoluționar. Este însă suficient să comparăm rezultatul interpretării cu punctul ei de plecare pentru a constata că ne aflăm în punctul în care critica filozofică se transformă nemijlocit și de la sine în critică practic-revoluționară.

Faptul de la care au plecat critica și interpretarea — deposedarea și înstrăinarea esenței umane care se exprimă în deposedarea și înstrăinarea muncii, deci situația esenței umane în facticitatea istorică a capitalismului —, acest fapt apare ca totală *inversare și mascare* a ceea ce critica a determinat ca esența omului și a muncii umane. Munca nu este o „activitate liberă“, autorealizare universală și liberă a omului, ci aservire și privare de realitate. Muncitorul nu este omul în totalitatea manifestărilor sale vitale, ci un „non-om“, un pur subiect fizic într-o activitate „abstractă“. Obiectele muncii nu sînt exteriorizări și confirmări ale realității umane a muncitorului, ci lucruri străine, care aparțin altuia, „mărfuri“. Datorită acestor realități, în munca înstrăinată, existența omului nu este un „mijloc“ pentru autorealizarea lui, ci, invers, sinele omului devine un mijloc al simplei lui existențe: pura existență fizică a muncitorului este scopul în slujba căruia este pusă întreaga sa activitate vitală. „Ajungem astfel la rezultatul că omul (muncitorul) se mai simte acționînd liber doar în funcțiile sale animalice — mîncatul, băutul și procrearea, sau cel mult și în folosirea locuinței, a podoabelor etc. —, pe cînd în funcțiile sale umane el se simte numai

animal. Ceea ce este animalic devine uman, iar ceea ce e uman devine animalic" (p. 554).

Am văzut mai sus că Marx consideră această înstrăinare și privare de realitate ca „expresie” a unei totale inversări în comportamentul omului ca om: în raportul cu produsul muncii „ca obiect străin și care-l domină” și în raportul muncitorului cu propria sa activitate „ca activitate străină care nu-i aparține” (ibid.). Această reificare nu se limitează doar la muncitor (chiar dacă ea se manifestă în mod special la el), ea îl afectează și pe non-muncitor, pe capitalist. „Dominația materiei moarte asupra omului” se relevă la capitalist în condiția proprietății private, în modul de posesiune care îi este propriu: posesia sa semnifică de fapt că el este posedat, că este un sclav în serviciul posesiunii. Proprietatea sa nu este cîmpul unei autorealizări și confirmări libere, ci simplu capital: „Proprietatea privată ne-a făcut atît de stupizi și de unilaterali, încît un obiect devine al nostru abia din momentul cînd îl avem, cînd deci există pentru noi sub forma de capital sau cînd este nemijlocit în posesia noastră, cînd îl mîncăm, îl bem, îl purtăm pe corpul nostru, pe scurt cînd îl folosim... iar viața căreia (aceste realizări ale proprietății) îi servesc drept mijloc este viața proprietății private, a muncii și capitalizării” (p. 579). (În cele ce urmează, vom reveni la determinația „adevăratei proprietăți” care stă la baza acestei caracterizări a proprietății neadevărate.)

Dar, dacă facticitatea istorică indică totala inversare a tot ceea ce este inerent determinației esenței umane, nu reiese de aici oare că această determinație este fără temei și lipsită de sens, că este o abstracție idealistă care violentează realitatea istorică? Din *Ideologia germană*, scrisă doar cu un an mai tîrziu decît aceste *Manuscrise*, știm că Marx a distrus printr-o ironie sarcastică frazeologia hegelienilor, a lui Stirner și a „adevăraților socialiști” despre „esența umană”, despre om etc. Cu a sa determinație a esenței umane

nu se face Marx vinovat de greșeala pe care o combate? Sau poate între *Manuscrise* și *Ideologia germană* s-a produs o cotitură radicală în concepția lui Marx?

O schimbare s-a produs, dar nu în concepție. Nu trebuie uitat că, întemeind teoria revoluționară, Marx luptă pe *mai multe fronturi*. Pe de o parte, el combate pseudoidealismul școlii hegeliene, pe de altă parte, reificarea de care se făcea vinovată economia politică burgheză; la acestea se adaugă lupta împotriva lui Feuerbach și a pseudomaterialismului. Sensul și țelul luptei sînt diferite în funcție de direcția atacului și a apărării. În *Manuscrise*, unde pe primul plan se află lupta împotriva reificării economiei politice, care transformă o anumită facticitate istorică determinată în legitate „veșnică” și rigidă a unor pretense „raporturi de esență”, Marx prezintă contradicția dintre facticitate și adevărata esență umană; astfel este pus în lumină adevărul acestei facticități care este reconectată la istoria reală a oamenilor, de aici reieșind necesitatea depășirii ei.

Dar un alt fapt este mai important decît relevarea alternanței demersurilor datorată schimbării fronturilor. Opunerea esenței și a facticității, a determinărilor „omului” și a situației sale istorice concrete vădește totală necunoaștere a noului punct de vedere pe care Marx îl adopta încă de la începutul cercetării sale. Pentru Marx, esența și facticitatea, situația istoriei esențiale și a istoriei factuale nu mai constituie domenii sau planuri separate, independente unul de altul: istoricitatea omului este inclusă acum în *determinația esenței sale*. Nu mai este vorba deci de o esență umană abstractă care rămîne identică cu sine de-a lungul istoriei concrete, ci de o esență determinabilă în *istorie* și *doar* în istorie (așa încît esența umană înseamnă altceva la Marx decît la Bruno

Bauer, Stirner, Feuerbach)*. Că totuși sau tocmai de aceea în orice practică istorică a omului este vorba întotdeauna de om, de esența umană, acest fapt este pentru Marx, care s-a format în confruntare directă cu filozofia germană cea mai vie, o evidență incontestabilă (așa cum pentru epigonii săi contrariul a devenit o evidență). Chiar în lupta cea mai crâncenă a lui Marx împotriva filozofiei germane în declin trăiește un elan filozofic, pe care doar o ignoranță deplină îl poate interpreta ca pe un spirit distructiv.

Recunoașterea istoricității esenței umane nu înseamnă identificarea istoriei esențiale a omului cu istoria sa factuală. Am văzut mai înainte că omul nu se identifică niciodată nemijlocit cu „activitatea sa vitală“, că se „deosebește“ de ea, se „raportează“ la ea. La om existența și esența se *separă*: existența sa este un mijloc pentru realizarea esenței sale sau, în condițiile înstrăinării, esența devine un mijloc pentru simpla sa existență fizică (p. 566). Dacă esența și existența se pot separa astfel, iar reunirea lor ca realizare faptică constituie *sarcina* liberă propriu-zisă a praxisului uman, atunci acolo unde facticitatea a ajuns pînă la *inversarea* totală a esenței umane *suprimarea radicală* a acestei facticități constituie sarcina supremă. Tocmai concepția intransigentă despre esența umană se află la baza revoluției radicale; situația factuală a capitalismului nu constituie doar o criză economică sau politică, ci o catastrofă a esenței umane; din acest motiv, orice simplă *reformă* economică sau politică este condamnată dinainte la eșec: singura soluție reală o constituie abolirea catastrofică a situației de fapt prin *revoluția totală*. Doar pe această temelie, a cărei soliditate nu poate fi afectată

* *Ideologia germană* spune despre critica din *Analele franco-germane*: „Întrucît ea folosea încă frazeologia filozofică, expresiile filozofice tradiționale întîlnite cum ar fi «esența umană», «gen» etc. îndreptățeau pe teoreticienii germani să creadă, așa cum doreau, că era vorba de o nouă aranjare a veșmintelor lor teoretice uzate“.

doar prin argumente economice sau politice, se poate ridica întrebarea referitoare la *condițiile istorice* și la *agenții istorici* ai revoluției: teoria luptei de clasă și a dictaturii proletariatului. Orice critică ce se ocupă doar de această teorie fără să analizeze fundamentul ei își ratează obiectul.

Vom discuta acum *Manuscrisele* ca o pregătire a unei teorii pozitive a revoluției, modul în care ele tratează suprimarea reală a reificării, suprimarea muncii înstrăinate și a proprietății private. Examenul nostru se va limita din nou la situațiile esențiale care întemeiază fenomenele economice și politice, manifestându-se prin ele. Această teorie pozitivă a revoluției include — așa cum vom arăta — și cercetarea *originilor* reificării: cercetarea condițiilor istorice ale proprietății private și ale nașterii ei. În ceea ce urmează, vom răspunde în principal la două întrebări: 1. Cum caracterizează Marx suprimarea realizată a proprietății private, deci situația esenței umane după revoluția totală? 2. Cum tratează Marx problema originii proprietății private, nașterea și dezvoltarea reificării? Marx însuși a formulat explicit aceste întrebări; răspunsul poate fi găsit în special la paginile 558—559 și 576—581.

Înstrăinarea totală și privarea totală de realitate a omului au fost explicate prin înstrăinarea muncii. Din analiză a rezultat că *proprietatea privată* este modul în care munca înstrăinată „trebuie să se exprime și să se manifeste în realitate“ (p. 558), ca realizare a acestei înstrăinări. (Vom reveni asupra relației dintre munca înstrăinată și proprietatea privată.) Cum suprimarea înstrăinării — dacă este o suprimare reală (și nu doar una „abstractă“, teoretică) — trebuie să suprimă forma reală a înstrăinării, realizarea ei, întreaga mișcare revoluționară își găsește necesarmente atât baza empirică cât și cea teoretică în mișcarea proprietății private sau, mai precis, în sfera economicului (p. 576).

Datorită acestei legături cu munca înstrăinată, proprietatea privată devine mai mult decît o categorie economică particulară. Marx subliniază acest „mai mult“ conținut în conceptul proprietății private: „Această proprietate privată materială, nemijlocit sensibilă este expresia materială, sensibilă a vieții umane înstrăinate. Mișcarea proprietății private — producția și consumul — este manifestarea sensibilă a întregii producții de pînă acum, adică realizarea sau realitatea omului“ (p. 576). Că „producția“, a cărei „manifestare“ este mișcarea proprietății private, nu este producția economică, ci actul autoproducerii întregii vieți umane reiese din adăugirea explicativă atașată de Marx: „adică realizarea... omului“. În alt loc, Marx definește mai precis măsura în care proprietatea privată exprimă mișcarea vieții umane înstrăinate: „După cum proprietatea privată este doar expresia sensibilă a faptului că omul devine obiectual pentru el însuși și totodată, dimpotrivă, un obiect inuman și străin lui însuși, că manifestarea lui de viață este înstrăinarea lui de viață, iar realizarea lui — privare de realitate..., tot astfel suprimarea pozitivă a proprietății private... este mai mult decît o suprimare economică: «aproprierea» pozitivă a întregii realități umane“ (p. 578—579). Proprietatea privată este expresia reală a modului în care se obiectualizează omul înstrăinat, a modului în care se produce pe sine și lumea sa obiectuală și se realizează în ea. Există deci o realizare a unui întreg comportament uman, nu o „stare“ de fapt exterioară omului*, o „simplă esență obiectuală“ (p. 570).

* Această trecere de la starea exterioară omului la comportamentul uman ilustrează încă o dată modul nou de a pune problema specific teoriei lui Marx, care nu se oprește la reificarea abstractă, ci înțelege lumea obiectuală ca un cîmp al practicii social-istorice. Marx arată că această manieră de a pune problema pătrunsese deja în economia politică tradițională atunci cînd Adam Smith a recunoscut munca drept un principiu al economiei (p. 570). Sensul ei a fost însă curînd pierdut din vedere,

Dar dacă proprietatea privată este rezultatul realizării unui comportament înstrăinat și privat de realitate, atunci proprietatea privată însăși nu este decît forma înstrăinată și privată de realitate a unui comportament uman autentic și esențial. Prin urmare, trebuie să existe două „forme” reale de proprietate: o formă înstrăinată și una adevărată, o proprietate privată și „o proprietate autentic umană” (p. 560)*. Trebuie să existe o „proprietate” care aparține esenței umane; comunismul pozitiv, departe de a însemna simpla lichidare a oricărei proprietăți, va *restabili* tocmai acea proprietate cu adevărat umană.

Ce este deci această proprietate autentic umană și cum putem „defini esența generală a proprietății private — ca rezultat al muncii înstrăinate — în relația ei față de proprietatea autentic umană și socială?” (p. 560). Răspunsul la această întrebare trebuie să lămurească, totodată, sensul și țelul suprimării pozitive a proprietății private. „Sensul proprietății private — desprinsă din înstrăinarea ei — constă în existența obiectelor esențiale pentru om atît ca obiecte ale plăcerii, cît și ca obiecte ale activității” (p. 602).

Aceasta este determinația pozitivă cea mai generală a adevăratei proprietăți: prezența tuturor obiectelor de care omul are nevoie pentru a-și realiza liber esența și posibilitatea de a dispune de ele. Această prezență a obiectelor și posibilitatea de a dispune de ele se realizează ca *proprietate* — ceea ce nu este de la sine înțeles, ci se bazează pe faptul că omul nu are niciodată simplu și nemijlocit lucrurile de

întrucît această economie politică „n-a făcut decît să formuleze legile muncii *înstrăinate*” (p. 559, sublinierea mea. — H.M.).

* În *Ideologia germană*, Marx critică vehement tocmai conceptul de „proprietate autentic umană” (în special în polemica împotriva „adevăraților socialiști”); aici, unde Marx întemeiază teoria revoluției, acest concept are o cu totul altă semnificație decît la Stirner și la „adevărații socialiști”.

care are nevoie, ci posedă obiectele cu adevărat doar atunci când și le-a apropiat. Astfel, sensul muncii este de a oferi omului obiecte prelucrate pentru a și le apropria, de a le transforma în lumea autorealizării sale libere și a activității sale libere. Esența proprietății constă în „apropriere”; proprietatea se întemeiează pe un anumit mod de apropiere și de realizare apropiantă, și nu doar pe simplul fapt de a avea și posedă. Noul concept de apropiere și proprietate trebuie definit acum mai precis.

Am văzut că proprietatea privată constă într-o formă neautentică de a avea și a posedă obiecte. În cadrul proprietății private, un obiect devine „proprietate” doar atunci când este „utilizat”, iar această utilizare constă fie în consumarea directă a obiectului, fie în posibilitatea de a fi capitalizat. „Activitatea vitală” este subordonată proprietății, în loc ca proprietatea să fie subordonată activității vitale libere; nu este apropiată „realitatea omului”, ci obiectele ca lucruri (bunuri și mărfuri) și chiar această apropiere este „unilaterală”: ea se limitează la conduitele fizice ale omului și la obiectele care-i pot procura în mod nemijlocit plăcere sau care pot fi capitalizate. Dimpotrivă, „proprietatea autentic umană”, în apropierea ei adevărată, este caracterizată în felul următor: „aproprierea sensibilă pentru om și de către om a esenței și vieții umane, a omului obiectual, a lucrurilor produse de om nu trebuie înțeleasă numai în sensul de folosire directă, unilaterală, nu numai în sensul de a posedă, de a avea. Omul își apropiază esența sa omnilaterală într-un mod omnilateral, deci ca om total”. În continuare, Marx determină mai precis această apropiere universală: „Fiecare din relațiile sale umane cu lumea — văzul, auzul, mirosul, gustul, pipăitul, gândirea, contemplarea, simțirea, voința, activitatea, iubirea, pe scurt toate organele individualității sale — ... sînt, în relația lor obiectuală sau în relația lor cu obiectul, apropierea acestuia, apropierea realității umane” (p. 579).

Astfel, apropierea care întemeiază proprietatea devine, dincolo de orice raport economic și juridic, o categorie care cuprinde raportarea universală și liberă a omului la lumea obiectuală: raportul său cu obiectul pe care și-l apropiază este un raport „total”, un raport care „emancipează” toate simțurile umane; omul *întreg* se simte acasă în *întreaga* lume obiectuală, ca în „opera și realitatea sa”; suprimarea *economică* și *juridică* a proprietății private nu *încheie*, ci *inaugurează* revoluția comunistă. Această apropiere universală și liberă este *munca*, deoarece, așa cum am văzut, raportul specific uman cu obiectul este un raport creator, care instituie și modelează. Munca nu mai este însă o activitate înstrăinată și reificată, ci o autorealizare și exteriorizare universală.

În acest mod, reificarea este înlăturată și de acolo unde se fixase în modul cel mai profund și mai periculos: conceptul de proprietate. Omul nu se mai pierde în lumea obiectuală, obiectualizarea sa nu mai este reificare dacă obiectele sînt sustrase posesiunii „exclusive” pentru a rămîne opera și realitatea celui care s-a „produs” și realizat în ele. Iar cel care s-a realizat în ele nu este individul izolat sau o pluralitate abstractă de indivizi, ci omul *social*, omul ca ființă socială. Reîntoarcerea omului în proprietatea sa adevărată este întoarcerea în esența sa socială, eliberarea societății.

V

„Omul nu se pierde în obiectul său decît atunci cînd acesta devine pentru el obiect *uman* sau om obiectualizat. Asta este posibil numai atunci cînd obiectul devine pentru el obiect *social*, el însuși devine pentru sine ființă socială, după cum societatea devine pentru el esență în acest obiect” (p. 580). Deci pentru a realiza înlăturarea schițată mai sus a reificării trebuie împlinite două condiții: raporturile obiectuale trebuie să devină

raporturi umane, adică sociale; aceste raporturi trebuie recunoscute și menținute conștient ca atare. Aceste două condiții sînt unite în mod fundamental în sensul că raporturile obiectuale pot deveni raporturi social-umane doar atunci cînd omul le recunoaște *ca atare* în *cunoașterea* de sine și a obiectului. Regăsim astfel rolul central pe care îl joacă o cunoaștere determinată (o devenire-pentru-sine a omului) în cadrul fundamentării teoriei marxiste. Dar în ce măsură o cunoaștere, cunoașterea obiectualizării ca o obiectualizare socială, poate deveni pîrghia efectivă a suprimării oricărei reificări?

Știm că obiectualizarea este esențialmente o activitate socială, că omul se cunoaște ca ființă socială tocmai în obiectele sale și în munca exercitată asupra lor. Înțelegerea obiectualizării care depășește reificarea este înțelegerea societății ca subiect al obiectualizării. Căci societatea nu există ca un subiect exterior indivizilor; Marx avertizează în mod expres că societatea nu trebuie opusă indivizilor ca o entitate de-sine-stătătoare: „Mai întîi de toate trebuie să evităm a opune din nou „societatea“ ca abstracție individului. Individul *este o ființă socială*. Manifestarea lui de viață, chiar dacă nu apare sub forma directă a unei manifestări de viață colective, săvîrșită împreună cu alții, este deci o manifestare și afirmare a vieții sociale“ (p. 578).

Cunoașterea obiectualizării înseamnă a cunoaște modul și mijloacele prin care omul și lumea sa obiectivă ca *relații sociale* au devenit ceea ce sînt, înseamnă cunoașterea situației social-istorice a omului. Cunoașterea nu este o simplă cunoaștere teoretică, o contemplare neangajată, ci ea este „praxis“: abolirea existentului și transformarea lui în „mijloc“ al unei autorealizări libere. Cunoașterea situației social-istorice este, totodată, recunoașterea unei misiuni care angajează și care impune datorii: realizarea practică a realității „autentic umane“ care este cerută de această situație, în cadrul acestei situații.

De aici reiese, totodată, că cunoașterea din care rezultă misiunea nu este accesibilă tuturor; ea este accesibilă doar celor pe care situația social-istorică îi pregătește pentru aceasta (nu putem prezenta aici modul în care, în situația analizată de Marx, proletariatul devine purtătorul acestei cunoașteri; la sfârșitul „Introducerii la critica filozofiei hegeliene a dreptului“, găsim o formulare concisă a lui Marx asupra acestei probleme). Această misiune nu este „misiunea“ „omului“, ci o anumită misiune istorică impusă de o anumită situație istorică. De aceea este necesar ca „suprimarea înstrăinării să pornească de la forma înstrăinării care este forța dominantă“ (p. 592). Obligată să țină seama de condițiile impuse de istorie, practica abolirii trebuie să fie receptivă față de aceste condiții, să și le însușească pentru a putea fi o abolire reală. Doar dacă cunoașterea obiectualizării, ca o cunoaștere a situației social-istorice a omului, degajează condițiile istorice ale acestei situații, capătă ea *forța și concretețea practică*, datorită cărora poate deveni o pîrghie a revoluției. Acum înțelegem pe deplin de ce problema *originii* înstrăinării, cunoașterea *originii* proprietății private constituie o parte integrantă a teoriei pozitive a revoluției.

În tratarea problemei originii proprietății private se manifestă „metodica“ nouă, deschizătoare de drumuri a teoriei lui Marx. El nutrește convingerea fermă că omul care este conștient de istoria sa nu se poate afla într-o situație pe care să n-o fi creat el și că el singur se poate elibera din orice situație. Această convingere este exprimată deja în conceptul de libertate din *Manuscrise*; ea este prezentă în teza că eliberarea clasei muncitoare nu poate fi decît opera clasei muncitoare însăși prin intermediul condiționării economice. Această teză vine în „contradicție“ cu materialismul istoric doar atunci cînd el este înțeles greșit, ca materialism vulgar. Dacă relațiile de producție s-au transformat în „cătuse“, dacă au devenit o forță străină care determină

omul, acest lucru a fost posibil doar pentru că omul și-a înstrăinat el însuși puterea sa asupra relațiilor de producție. Acest lucru este adevărat chiar dacă admitem că relațiile de producție sînt determinate primar de forțele de producție „naturale” preexistente în mediu (de exemplu, condiții climaterice și geografice, calitatea solului, materiile prime pure), și nu se ține seama că toate aceste condiții există întotdeauna sub o formă transmisă istoric, că sînt integrate în anumite forme de relații social-umane. Căci situația umană determinată de astfel de forțe de producție preexistente devine o situație social-istorică de-abia prin aceea că omul reacționează la acest dat prin modul în care și-l însușește. În realitate, raporturile de producție reificate, care au devenit forțe străine și dominatoare, sînt întotdeauna obiectualizări ale anumitor moduri de comportare ale omului social, iar înlăturarea înstrăinării care se exprimă în aceste raporturi de producție poate fi totală și reală doar dacă ea poate fundamenta revoluția economică pe această comportare. Astfel, întrebarea relativă la originea proprietății private se transformă în următoarea întrebare: prin ce comportament s-a *autodeposedat* omul de proprietate? „Se pune însă întrebarea: cum a ajuns omul să-și *înstrăineze munca*? Care sînt în esența dezvoltării umane rădăcinile acestei înstrăinări?” Și, conștient de importanța hotărîtoare a acestui mod nou de a pune problema, Marx adaugă: „În soluționarea acestei probleme am și făcut un mare pas înainte reducînd problema originii proprietății private la aceea a raportului dintre munca înstrăinată și mersul dezvoltării omenirii. Căci atunci cînd oamenii vorbesc despre proprietatea privată, ei cred că au de-a face cu ceva din afara omului; iar atunci cînd vorbesc despre muncă, au de-a face direct cu omul însuși” (p. 560).

Răspunsul complet la această întrebare nu se află în *Manuscrisele economico-filozofice*, ci în critica ulterioară a economiei politice. *Manuscri-*

sele conțin dovada, bazată pe determinăția esenței umane, că obiectualizarea poartă în sine tendința reificării, iar munca tendința înstrăinării, că prin urmare reificarea și înstrăinarea nu sînt fapte istorice pur întîmplătoare. Și în legătură cu aceasta Marx arată cum muncitorul însuși prin înstrăinarea sa „produce“ (p. 558—559) non-muncitorul și implicit dominația proprietății private, că el își are destinul în propriile mîini nu doar în eliberare, ci chiar la începutul înstrăinării.

Marx definește înstrăinarea ca autoînstrăinare într-un pasaj referitor la adevărata realizare a *Fenomenologiei* lui Hegel: „Raportarea reală, activă, a omului la sine ca ființă generică... este posibilă numai dacă omul *exteriorizează* efectiv toate forțele lui generice,... se raportează la ele ca la niște obiecte, lucru care la rîndul său este posibil de la început *numai sub forma înstrăinării*“ (p. 614, sublinierea mea. — H.M).

De ce acest lucru este posibil la început doar în forma înstrăinării? Pasajul citat nu oferă nici o explicație și de fapt ea nu poate fi găsită, căci noi ne aflăm în fața unei realități care își are rădăcinile în faptul că omul este o ființă „obiectuală“ și care nu poate fi indicată decît în acest mod. Este vorba de nevoia omului — interpretată mai sus — de obiecte exterioare, care nu aparțin esenței lui și îl domină; el trebuie să se raporteze la ele *ca* la obiecte exterioare, deși ele devin obiecte reale de-abia prin el și pentru el. Mai întîi omul întîlnește obiectele *nemijlocit* tocmai ca obiecte exterioare, străine; ele devin realmente obiecte umane, obiectualizări ale omului doar prin apropierea conștientă social-istorică. Deci exteriorizarea omului tînde mai întîi spre înstrăinare, obiectualizarea spre reificare, astfel încît realitatea sa universală și liberă este posibilă doar ca negația negației, ca suprimare a unei înstrăinări și întoarcere la sine.

Prin întemeierea posibilității muncii înstrăinate în esența umană, filozofia și-a încheiat misiunea, revenind analizei istorico-economice sarcina

de a descoperi originea reală a înstrăinării. Pentru Marx, punctul de plecare al acestei analize este *diviziunea muncii* (p. 597). Nu putem insista aici mai mult asupra acestei probleme; vom prezenta doar modul în care Marx arată că odată cu înstrăinarea muncii muncitorul „produce” dominația capitaliștilor și implicit a proprietății private. Această cercetare începe cu propoziția: „Orice înstrăinare a omului de sine însuși și de natură se manifestă în relația în care el se situează pe sine — și situează și natura — față de alți oameni diferiți de el” (p. 558, sublinierea mea — *H.M.*). Contextul acestei propoziții ne este cunoscut: raportarea omului la obiectul muncii sale este nemijlocit raportarea sa la alți oameni împreună cu care el posedă acest obiect și pe sine însuși ca obiect social. Ca atare, când muncitorul, în autoînstrăinarea muncii sale, resimte obiectul ca pe un obiect străin, care-l domină, care nu-i aparține, aceasta nu înseamnă că respectivul obiect nu aparține nimănui, că îi stă în față asemenea unui lucru extrauman. „Dacă produsul muncii nu aparține muncitorului, dacă i se opune muncitorului ca o putere străină, aceasta este posibil numai pentru că produsul aparține unui alt om și nu muncitorului” (p. 557). Datorită înstrăinării muncii, muncitorul devine nemijlocit sclav în serviciul unui stăpîn. „Dacă omul se raportează la produsul muncii sale... ca la un obiect străin..., aceasta înseamnă că stăpîn al acestui obiect este un alt om, străin lui... Dacă omul se raportează la propria sa activitate ca la o activitate neliberă, aceasta înseamnă că el se raportează la ea ca la o activitate pusă în slujba unui alt om, aflată sub dominația lui, supusă constrîngerii și jugului lui” (p. 558).

De aici nu reiese că la început există un stăpîn care își supune un alt om, îl înstrăinează în munca sa, îl transformă în simplu muncitor, iar pe sine însuși în non-muncitor; de asemenea nu reiese că raportul dintre stăpîn și sclav este simpla urmare a înstrăinării muncii, ci că înstrăinarea

muncii ca înstrăinare de activitate proprie și de obiectul ei este prin sine însăși raportul dintre muncitor și non-muncitor, dintre sclav și stăpîn.

Aceste distincții par secundare, iar în analiza ulterioară, pur economică, ele trec pe ultimul plan. Cu toate acestea, în contextul *Manuscriselor* ele trebuie subliniate deoarece fac parte din examenul critic de o importanță hotărîtoare pe care Marx îl face tezelor lui Hegel. Aici dominația și servitutea nu sînt concepte care desemnează relații de producție, forme de relații (precapitaliste sau ale capitalismului timpuriu), ci ele desemnează în general situația socială a omului în raporturile proprii muncii înstrăinate. Prin această semnificație, ele trimit la categoriile ontologice de dominație și servitute, așa cum le dezvoltă Hegel în *Fenomenologie**. Nu ne vom opri aici asupra modului în care Marx caracterizează în continuare raportul dintre dominație și servitute; vom evidenția doar cîteva determinații importante: „Tot ce apare la muncitor ca *activitate* de depose-dare, de înstrăinare, apare la non-muncitor ca *stare* de alienare, de înstrăinare“ (p. 561).

Știm că suprimarea înstrăinării (care îi afectează în egală măsură pe stăpîn și pe sclav, deși nu în același mod) se poate întemeia doar pe înlăturarea reificării, adică pe cunoașterea practică a activității de obiectualizare în situația ei social-istorică. Dar, întrucît omul nu poate ajunge la cunoașterea reală a lui însuși, a celorlalți și a lumii obiectuale în situația lor social-istorică decît în *muncă* și în obiectele *muncii sale*, înseamnă că stăpînul ca *non-muncitor* nu are acces la această cunoaștere. Din faptul că pentru el ceea ce este o activitate umană apare ca o stare de lucruri, rezultă că muncitorul are față de el o superioritate irecuperabilă: muncitorul este factorul propriu-zis al suprimării; înlăturarea reificării nu

* Pentru o analiză mai detaliată a acestei probleme vezi studiul meu *Zum Problem der Dialektik*, în *Die Gesellschaft*, 1931, Heft 12.

poate fi decît opera sa. Stăpînul poate avea acces la cunoaştere doar dacă devine muncitor, adică dacă îşi suprimă propria esenţă.

Din orice punct am aborda-o şi în orice direcţie am prelungi-o, teoria care se naşte din critica filozofică şi din întemeierea economiei politice se dovedeşte o *teorie practică*, o teorie al cărei sens immanent (impus de caracterul obiectului ei) este o practică determinată; doar o anumită practică poate rezolva sarcinile proprii acestei teorii. „Vedem că rezolvarea opoziţiilor teoretice este posibilă numai pe cale practică, numai prin intermediul energiei practice a oamenilor şi că de aceea ea nu este nicidecum o sarcină exclusivă a cunoaşterii, ci o sarcină vitală reală, pe care filozofia n-a fost în stare s-o rezolve tocmai pentru că a văzut în ea o sarcină pur teoretică“ (p. 581). Putem completa această propoziţie spunînd: sarcină pe care filozofia o poate rezolva dacă o concepe ca pe o sarcină *practică*, deci dacă se suprimă ca filozofie pur teoretică, adică dacă se „realizează“ ca filozofie.

Marx numeşte teoria practică ce rezolvă această sarcină „umanism real“, întrucît ea situează în centrul ei omul ca o fiinţă social-istorică şi îl identifică cu „naturalismul“ în măsura în care realizarea lui cuprinde unitatea omului şi a naturii: „naturalitatea omului“ şi „umanitatea naturii“. Dacă schiţa umanismului real pe care Marx îşi întemeiază teoria nu corespunde cu ceea ce se înţelege de obicei prin „materialismul“ lui Marx, această contradicţie coincide cu sensul gîndirii lui Marx: „Vedem aici că naturalismul consecvent sau umanismul se deosebeşte atît de idealism, cit şi de materialism şi este totodată adevărul amîndurora care le reuneşte pe amîndouă“ (p. 617).

VI

Ne mai rămîne să ne referim pe scurt la critica pe care Marx o face lui Hegel şi care trebuia să constituie capitolul final al *Manuscriselor*. Putem

să ne mulțumim doar cu o foarte scurtă prezentare, deoarece în cuprinsul interpretării pe care am dat-o criticii economiei politice am tratat și modul în care Marx dezvoltă aspectul pozitiv al criticii lui Hegel (determinarea omului ca o ființă „obiectuală“, social-istorică, practică).

Marx începe prin a sublinia necesitatea de a răspunde la întrebarea încă nesoluționată: „În ce raport ne aflăm noi cu dialectica hegeliană?“ (p. 607). Punerea acestei probleme la sfârșitul criticii pozitive a economiei politice și a întemeierii criticii revoluționare demonstrează că Marx era conștient că se înscrie în cadrul cîmpului problematic hegelian și că el resimțea acest lucru — spre deosebire de aproape toți hegelienii și de aproape toți cei care s-au numit continuatorii lui — ca pe o datorie științifico-filozofică față de Hegel. După ce se referă pe scurt la Bruno Bauer, Strauss etc., a căror „critică critică“ rămîne prizoniera logicii hegeliene, Marx trece la Feuerbach, „singurul gînditor la care observăm o atitudine serioasă față de dialectica hegeliană; el este singurul care a făcut adevărate descoperiri în acest domeniu“ (p. 608). Marx amintește trei din aceste descoperiri: 1. Feuerbach a recunoscut în filozofie (adică în filozofia pur speculativă a lui Hegel) „o altă formă și un alt mod de existență al înstrăinării esenței umane“ (p. 609). 2. El a întemeiat „materialismul adevărat“, transformînd „relația socială dintre om și om“ în principiu fundamental al teoriei sale. 3. Prin acest principiu, el a opus „pozitivul care se sprijină pe sine însuși“ simplei „negații a negației“ hegeliene care nu poate depăși negativitatea. Astfel, Marx schițează, totodată, cele trei direcții fundamentale ale propriei sale critici la adresa lui Hegel, direcții pe care le vom analiza în continuare. „Trebuie să începem cu «Fenomenologia» lui Hegel, care este adevăratul izvor și adevărata taină a filozofiei hegeliene“

(p. 610). De la început, Marx atacă filozofia hegeliană în punctul în care originea ei nu este încă mascată: *Fenomenologia*. Dacă la început s-ar părea că este vorba doar de o critică a ceea ce se numește în mod curent „dialectica” lui Hegel, acum devine clar că dialectica criticată de Marx constituie de fapt bazele și „conținuturile” filozofiei hegeliene, și nu metoda ei (pretinsă). Criticînd, Marx relevă, totodată, ceea ce este pozitiv, marile descoperiri ale lui Hegel; și numai pentru că Marx găsește la Hegel descoperiri într-adevăr pozitive pe care el poate și trebuie să le dezvolte, filozofia lui Hegel poate deveni obiect al criticii sale. Mai întîi vom prezenta partea negativă a criticii lui Marx: „insuficiențele lui Hegel”, pentru ca apoi să relevăm pozitivul acestui negativ, așa încît insuficiențele se dovedesc insuficiențe ale unor stări de lucruri reale.

În *Fenomenologie* Hegel dă „expresia speculativă” a mișcării istoriei „esenței umane”, dar nu a istoriei sale reale, ci doar „a istoriei nașterii sale” (p. 610). Cu alte cuvinte, el scrie istoria esenței umane care face din om ceea ce este, istorie care se petrece ori de cîte ori se petrece istoria reală a omului. Chiar prin această caracterizare generală Marx surprinde mai profund și mai exact decît majoritatea interpreților lui Hegel sensul *Fenomenologiei*. Situat în centrul problematicei lui Hegel, Marx își expune critica: Hegel ratează de la început această esență umană a cărei istorie o scrie, întrucît el o concepe doar ca pe o „conștiință de sine abstractă” („gîndire”, „spirit”), scăpînd din vedere adevărata ei plenitudine concretă: „Pentru Hegel, esența umană, omul sînt echivalente cu conștiința de sine” (p. 614). Istoria esenței umane se desfășoară ca simplă istorie a conștiinței de sine, ba chiar ca o istorie în cadrul conștiinței de sine. Ceea ce Marx consideră ca fiind hotărîtor pentru determinarea esenței umane, situîndu-le în centrul întemeierii teoriei sale — „obiectualitatea” omului, „obiectualizarea” sa esențială —, apare la

Hegel răsturnat, într-o interpretare falsă. Obiectul (adică obiectualitatea ca atare) este la Hegel doar obiect pentru conștiință, în primul rînd în sensul că conștiința este „adevărul“ obiectului, iar acesta doar negativitatea conștiinței; obiectul este „instituit“ (creat, produs) de către conștiința însăși ca depozitare și înstrăinare a ei; el trebuie „suprimat“ din nou de către conștiință, „readus“ în conștiință. Deci obiectul este, potrivit existenței sale, simplă negativitate, neant (p. 619), simplu obiect al gândirii abstracte, căci la Hegel conștiința de sine este redusă la gândirea abstractă. „Principalul este că obiectul conștiinței nu este nimic altceva decît conștiința de sine; sau, cu alte cuvinte, obiectul nu este nimic altceva decît conștiința de sine obiectualizată, conștiința de sine ca obiect... Este vorba așadar de depășirea obiectului conștiinței. Obiectualitatea ca atare este considerată ca o relație înstrăinată a omului, ca o relație care nu corespunde esenței umane...“ (p. 614). Dimpotrivă, Marx consideră obiectualitatea ca tipul de relație specific uman prin care omul își poate manifesta și realiza esența; obiectualizarea este înțeleasă ca o obiectualitate „reală“, ca „opera“ muncii umane, nu ca obiect al conștiinței abstracte. Din acest punct de vedere, Marx poate spune că Hegel consideră omul ca pe „o ființă nonobiectuală, spirituală“ (p. 614). Această ființă care nu are niciodată de-a face cu obiecte reale, ci doar cu negativitatea sa, pe care o instituie singură, ființă care în „alteritatea sa ca atare“ se află întotdeauna „la sine“ — o astfel de ființă este în fond o ființă „nonobiectuală“, iar „o ființă nonobiectuală este o nonființă“ (p. 617).

Prin aceasta este supusă criticii și pretenția *Fenomenologiei* de a reda mișcarea istoriei esenței umane. Dar dacă această ființă, despre a cărei istorie este vorba, este o „nonființă“, atunci și această istorie este o istorie „nonesențială“. Marx consideră că descoperirea hegeliană a mișcării istoriei omului constă în mișcarea „autoobiectuali-

zării ca depozitare de sine și autoînstrăinare“ (p. 623) și a suprimării (aproprierii) acestei înstrăinări, așa cum ea se repetă în diferite forme de-a lungul întregii *Fenomenologii*. Dar obiectualizarea este doar una aparentă, „abstractă. și formală“, întrucît obiectul este doar „aparența, obiectului“, iar conștiința care se autoobiectualizează rămîne la sine în această aparentă depozitare (p. 619). Ca și înstrăinarea însăși, și suprimarea ei este simplă aparență: ea rămîne în cadrul înstrăinării. Formele înstrăinării omului pe care le analizează Hegel nu sînt forme ale vieții reale înstrăinate, ci doar ale conștiinței, ale cunoașterii înstrăinate. „Nu religia reală, statul real, natura reală, ci religia în forma în care a devenit ea însăși obiect al cunoașterii, adică dogmatica, jurisprudența, știința despre stat, științele naturii“, sînt tratate și suprimate ca obiectualizări umane (p. 622). Pentru că este suprimată doar o înstrăinare „gîndită“, și nu una „reală“, întrucît deci „suprimarea mentală... nu afectează realitatea obiectului“, Marx poate spune că întreaga *Fenomenologie*, ba chiar întregul sistem al lui Hegel în măsura în care se bazează pe *Fenomenologie*, rămîne în interiorul înstrăinării. Acest fapt se manifestă în sistemul hegelian, de exemplu în aceea că „natura“ nu este concepută ca „sensibilitatea omului care se exteriorizează“ în unitatea ei ontologică cu omul, în „umanitatea“ ei, ci ca exterioritate „în sensul înstrăinării, al unei erori, al unui defect care n-ar trebui să existe“, ca un „neant“ (p. 627).

Nu ne vom mai referi aici la alte momente ale criticii negative; ele sînt cunoscute din *Critica filozofiei hegeliene a dreptului*: absolutizarea spiritului, ipostazierea unui subiect absolut ca purtător al procesului istoric, inversarea subiectului și predicatului (p. 624) etc. Trebuie să reținem că Marx consideră toate aceste „insuficiențe“ ca „insuficiențe“ ale unei stări de lucruri reale. Cînd Hegel face din ființa umană o „nonființă“, aceasta este nonfi-

înța unei ființe reale și deci o nonființă veritabilă. Când el a găsit „doar expresia abstractă, logică, speculativă pentru mișcarea istoriei“ (p. 610), aceasta este totuși expresia mișcării reale a istoriei. Când a descris obiectualizarea și înstrăinarea sub formele lor abstracte, el a văzut totuși în obiectualizare și înstrăinare mișcări esențiale ale istoriei umane. Partea cea mai importantă a criticii pe care Marx o face lui Hegel o constituie partea ei *pozitivă* pe care o analizăm în continuare.

„Măreția «Fenomenologiei» lui Hegel și a rezultatului ei final — dialectica negativității ca principiu motor și creator — constă așadar în faptul că Hegel concepe crearea omului de către el însuși ca un proces, obiectualizarea ca dezobiectualizare, ca autoînstrăinare și ca suprimarea acestei autoînstrăinări; așadar, în faptul că el sesizează esența *muncii* și concepe omul obiectual... ca rezultat al propriei sale munci“ (p. 613). Nu putem înțelege pe deplin importanța interpretării pe care Marx o dă *Fenomenologiei* dacă nu trecem în revistă problematica centrală a operei lui Hegel, ceea ce nu putem realiza aici. Doar atunci ar reieși clar uimitoarea siguranță cu care Marx vede, dincolo de deghizările și alterările de interpretare (care se manifestă încă în opera lui Hegel), straturile originare ale problemelor puse pentru prima dată în filozofia modernă de *Fenomenologie*.

În pasajul citat, Marx a sintetizat toate descoperirile esențiale ale lui Hegel. În cele ce urmează, vom prezenta pe scurt „momentele pozitive ale dialecticii hegeliene“.

Fenomenologia vorbește despre „autoproducerea omului“, adică, așa cum am spus, despre procesul în care omul (ca ființă vie) devine ceea ce este potrivit esenței lui — ființă umană; ea expune deci „istoria nașterii“ (p. 610) ființei umane, istoria esenței sale. Acest „act al producerii“ omului este „actul autoproducerii“ lui (p. 624), adică omul își dă singur esența sa: pentru a deveni ceea ce este, omul trebuie să se modeleze singur,

să se „institue“, să se „producă“ (am văzut deja care este sensul acestui concept). Hegel concepe această istorie ca un „proces“ ale cărui principale momente sînt înstrăinarea și suprimarea ei, proces care în totalitate este desemnat de termenul „obiectualizare“. Istoria omului se desfășoară și se realizează deci ca obiectualizare: realitatea omului constă în „transpunerea“ tuturor „forțelor sale generice“ în obiecte reale, „instituirea unei lumireale... obiectuale“ (p. 615). Această instituire a lumii obiectuale este tratată de Hegel doar ca înstrăinarea „conștiinței“, respectiv a cunoașterii, ca raportare a gândirii abstracte la „reitate“. Dimpotrivă, Marx o concepe ca realizare „practică“ a omului ca totalitate în munca social-istorică.

Hegel determină mai precis raportul cunoașterii cu lumea obiectuală, afirmînd că această obiectualizare este totodată „dezobiectualizare“, adică pierdere de realitate, înstrăinare, și că ea „este posibilă la început doar în forma înstrăinării“ (p. 613). Cu alte cuvinte, cunoașterea care se obiectualizează se pierde la început în obiectele ei: ele îi apar ca alteritate, ca ceva străin, în forma unei lumi exterioare de lucruri care au pierdut legătura intimă cu conștiința care s-a exteriorizat în ele și care se manifestă doar ca „forță independentă“ de conștiință. În *Fenomenologie* moralitatea și dreptul, puterea de stat și bogăția, de exemplu, apar ca lumi obiectuale înstrăinate, și tocmai în această privință Marx îi reproșează lui Hegel că tratează aceste lucruri, întrucît le consideră doar înstrăinări ale „spiritului“ și nu ale omului real, întreg, ca pe niște „lumi spirituale“ și nu reale (p. 611).

Dar, cum obiectualizarea este mai întîi dezobiectualizare, înstrăinare, la Hegel tocmai această înstrăinare se transformă în recuștigarea esenței adevărate. „Hegel concepe... depozedarea omului, înstrăinarea esenței lui, dezobiectualizarea și privarea de realitate a omului ca dobîndire de sine, ca transformare a esenței umane, ca obiec-

tualizare, ca realizare“ (p. 623). Esența umană — concepută de Hegel doar ca cunoaștere — este o esență care nu numai că trebuie să se exteriorizeze, ci și să se înstrăineze, nu numai să se obiectualizeze, ci și să se dezobiectualizeze pentru a putea intra în posesie de sine; doar cînd se pierde în obiectul ei, ea poate veni la sine și doar în „alteritatea“ ei ea poate deveni „pentru sine“ ceea ce este. Acesta este „sensul pozitiv“ al negației, al „dialecticii negativității ca principiu motor și creator“ (p. 613); pentru a lămuri întemeierea lui ar fi necesar să prezentăm bazele ontologiei lui Hegel; aici, însă, urmărim doar să arătăm cum interpretează Marx această descoperire a lui Hegel.

Datorită conceptului pozitiv al negației la care ne-am referit, Hegel consideră că „munca este actul prin care omul se creează pe sine însuși“ (p. 623), o concepe „ca esență a omului ce se confirmă pe sine“ (p. 613). În legătură cu acest aspect, Marx afirmă chiar că „Hegel se situează pe pozițiile economiei politice moderne“ (p. 613). Afirmatia este aparent paradoxală, dar în ea Marx rezumă caracterul concret prin excelență, aproape revoluționar al *Fenomenologiei*. Cînd munca este determinată aici ca esența omului care se autoconfirmă, nu este vorba de o categorie economică, ci de una „ontologică“, așa cum o și definește Marx în acest pasaj: „Munca este procesul prin care omul devine o ființă pentru sine, însă înăuntrul înstrăinării, ca om înstrăinat“ (p. 613). Cum ajunge Marx să interpreteze tocmai prin categoria muncii conceptul hegelian al obiectualizării ca o cîștigare de sine în înstrăinare, realizare în înstrăinare?

Aceasta se întîmplă nu numai pentru că în *Fenomenologie* Hegel ilustrează obiectualizarea esenței umane, înstrăinarea ei tocmai prin muncă și descrie comportarea „sclavului“ care muncește ca pe prima „suprimare“ a obiectualității înstrăinate. Nu numai acesta este motivul, deși acest

început propriu-zis al istoriei umane în *Fenomenologie* nu este întâmplător și nu înseamnă plasarea începutului într-un fapt oarecare, ci exprimă orientarea intimă a întregii opere. Prin interpretarea sa, Marx a pus în lumină — ce-i drept într-o formă abruptă — sensul originar al istoriei esenței umane, care în *Fenomenologie* apare ca istoria conștiinței de sine, sens care este o practică, și anume o realizare de sine liberă care își asumă și depășește facticitatea „nemijlocită”, preexistentă, fiind deci o autorealizare revoluționară. Am arătat deja că pentru Marx greșeala fundamentală a lui Hegel constă în aceea că el substituie „spiritul” subiectului acestui praxis; de aceea, Marx poate spune că „Hegel nu cunoaște și nu recunoaște altă formă de muncă decât cea abstractă, spirituală” (p. 613). Dar această critică nu anulează faptul că Hegel a înțeles munca drept esența care se autoconfirmă a omului, fapt care se manifestă în *Fenomenologie* în aceea că, în pofida „spiritualizării” istoriei, conceptul-cheie pentru explicarea istoriei umane rămîne „făptuirea” care transformă.

Dacă praxisul constituie sensul intim al obiectualizării și al suprimării sale, atunci și diversele forme ale înstrăinării și ale suprimării ei prezentate în *Fenomenologie* nu pot fi simple „exemple” extrase din istoria reală și alăturate la întâmplare, ci ele trebuie să-și aibă rădăcinile în practica umană, aparținînd în mod esențial istoriei umane. Această idee este exprimată de Marx în formularea „Hegel... nu a făcut decât să găsească expresia speculativă a mișcării istoriei” (p. 610), formulare care trebuie înțeleasă atît în sens pozitiv cît și în sens critic-negativ. Dacă formele înstrăinării sînt forme istorice care se bazează pe practica umană, ele nu mai pot fi considerate ca forme abstract-teoretice ale obiectualității conștiinței; sub acest „văl” logico-speculativ, ele trebuie să fie practic-active, adică ele trebuie suprimate și „răsturnate” real. *Fenomenologia* conține într-o formă ascunsă „critica”, în sensul hotărît revolu-

ționar pe care Marx îl dă acestui concept. „De aceea, «Fenomenologia» este o critică ascunsă, care își este sie însăși neclară și are o formă mistică; dar în măsura în care ea stabilește existența înstrăinării omului... în ea sînt conținute, într-o formă ascunsă, toate elementele criticii și anume *pregătite și elaborate* într-un mod care adeseori depășește cu mult punctul de vedere al lui Hegel“. Secțiunile ei conțin „elementele critice — deși într-o formă încă înstrăinată — ale unor sfere întregi, cum ar fi cea a religiei, statului, vieții civile“ (p. 612).

Astfel, Marx a arătat cu toată claritatea legătura intimă a teoriei revoluționare cu filozofia lui Hegel; critica făcută lui Hegel este un rezultat al confruntării cu *întreaga lui filozofie*. De aceea este surprinzător că interpretările ulterioare date gîndirii lui Marx (începînd chiar cu cea a lui Engels, sit venia verbo!) au crezut că pot reduce raportul Marx-Hegel la un singur factor: faimoasa transformare a „dialecticii“ hegeliene, vidată în prealabil de orice sens.

Încheiem aici considerațiile noastre fără a mai analiza dacă și în ce măsură „insuficiențele“ pe care Marx i le reproșează lui Hegel îi pot fi acestuia într-adevăr imputate. Sperăm că am reușit să demonstrăm că, luînd o poziție critică față de Hegel, Marx s-a plasat în centrul problematicei hegeliene. Critica lui Hegel nu este o anexă adăugată criticii și întemeierii economiei politice, ci este prezentă în toată această critică și întemeiere: aceasta *este* confruntarea cu Hegel.

CONTRIBUȚII LA CRITICA HEDONISMULUI*

Filozofia idealistă din epoca burgheză încercase să conceapă sub titlul de rațiune universală ce urma să se impună indivizilor izolați. Individul apare ca un Eu singularizat împotriva celorlalți prin impulsurile, gândurile și interesele sale. Depășirea acestei singularizări, construirea unei lumi comune se realizează prin reducerea individualității concrete la subiectul gândirii pure, Eu rațional. Oamenii, la început conduși doar de propriul lor interes particular, sînt în cele din urmă constituiți de către legile rațiunii într-o comunitate. Cel puțin unele forme ale intuiției și gândirii pot fi considerate cu certitudine ca universal valide, iar din raționalitatea persoanei se pot scoate anumite maxime generale cu privire la acțiune. Întrucît în comunitate individul urma să intre tocmai ca ființă rațională și nu în întreaga diversitate empirică a trebuințelor și aptitudinilor sale, o atare idee a rațiunii conține de la bun început sacrificarea individului. Deplina lui desfășurare nu putea fi preluată în imperiul rațiunii: satisfacerea trebuințelor și aptitudinilor sale, fericirea sa apăreau ca un element arbitrar, subiectiv, care nu putea fi pus în concordanță cu universalitatea principiului suprem al acțiunii umane. „În ce anume își plasează fiecare fericirea, depinde de fiecare sentiment particular al său de plăcere sau

* Apărut inițial în *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 1—2, Paris, 1938.

de neplăcere și chiar în unul și același subiect depinde de diversitatea nevoilor care urmează modificărilor acestui sentiment, și astfel o lege *subiectiv necesară* (ca lege naturală) este, *obiectiv*, un principiu practic cu mult prea contingent, care în diferitele subiecte poate și trebuie să fie foarte diferit, prin urmare nu poate constitui nicicând o lege¹. De fericire nu poate fi vorba, căci fericirea nu transcende individul în întreaga lui accidentalitate și imperfecție. Hegel a văzut istoria omenirii împovărată de această calamitate inevitabilă: indivizii trebuie să cedeze în fața generalului, întrucât nu există o armonie prestabilită între general și interesele particulare, între rațiune și fericire. Progresul rațiunii își croiește drum împotriva fericirii indivizilor. „Fericit este acela care și-a croit soarta potrivit caracterului său propriu, voinței și bunului său plac, bucurându-se astfel de existența sa. Istoria universală nu este tărîmul fericirii. Perioadele de fericire sînt pagini goale ale sale...”². Peste capul indivizilor își croiește drum generalul, iar istoria conceptualizată apare ca un gigantic calvar al spiritului.

Hegel a combătut eudemonismul în numele progresului istoric. Nu principiul eudemonist „A pune mai presus de toate fericirea și plăcerea” ar fi ca atare fals. Mizeria eudemonismului ar consta mai curînd în faptul că el „ar transfera în lumea și realitatea obișnuită” satisfacerea dorințelor, fericirea indivizilor. Potrivit unui asemenea eudemonism, individul ar trebui să se concilieze cu această lume, „să aibă încredere și să i se dedice fără păcat”³. Faptul că reaua realitate empirică prescrie și pîngărește supremul existenței umane

¹ Kant, *Critica rațiunii practice*, București, Ed. științifică, 1972, p. 29.

² Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, București, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. 29.

³ Hegel, *Credință și știință*, în *Studii filozofice*, București, Editura Academiei R.S.R., 1967, p. 8.

constituie, după Hegel, păcatul eudemonismului față de rațiunea istorică.

Critica hegeliană a eudemonismului anunță concepția obiectivității pe care o reclamă fericirea. Dacă fericirea nu este decît o satisfacere nemijlocită a interesului particular, atunci eudemonismul implică un principiu lipsit de rațiune, care îi fixează pe oameni în formele de viață date în momentul respectiv. Fericirea umană ar trebui să fie altceva decît satisfacerea personală; ea însăși reclamă o depășire a subiectivității pure.

Atît eudemonismul antic cît și cel burghez au conceput fericirea în esență ca o asemenea stare subiectivă; în măsura în care oamenii pot și trebuie să o atingă în cadrul statutului prescris de către ordinea socială existentă, această doctrină conține un element de resemnare și acceptare. Eudemonismul vine în contradicție cu principiul autonomiei critice a rațiunii.

Opoziția dintre fericire și rațiune își are originile în filozofia antică. Lăsarea fericirii la voia întâmplării, transferul ei în domeniul incontrolabilului, în domeniul nestăpînit de om, la discreția puterii lipsite de rațiune a relațiilor care sînt în esență exterioare individului, astfel încît fericirea cel mult „se adaugă” intențiilor și scopurilor sale — această atitudine resemnată față de fericire este implicată în conceptul grec de *Tyche*⁴. Fericirea ține de domeniul „bunurilor exterioare”: ele nu depind de libertatea individului, ci de contingenta impenetrabilă a ordinii sociale. Adevărata stare de fericire, satisfacerea potențelor superioare ale individului, nu poate consta, așadar, în ceea ce se numește îndeobște fericire; ea trebuie căutată în lumea sufletului și a spiritului.

Împotriva acestei interiorizări a fericirii, care acceptă anarhia și lipsa de libertate a relațiilor

⁴ Aristotel, *Pol.* 1 323 b 27 ff., *Magna Moralia*, 1 206 b 30 ff. *Pol.* 1 332 a 30.

exterioare ale existenței ca ceva inevitabil, s-au ridicat să protesteze orientările filozofice hedoniste. Reducînd fericirea la plăcere, ele revendicau deci ca posibilitățile și necesitățile senzoriale ale omului să fie și ele satisfăcute, pentru ca omul să se bucure și în cadrul lor de propria sa existență, fără a greși față de esența sa, fără păcat și rușine. Odată cu principiul hedonismului, revendicarea libertății individului — într-o formă abstractă și nedezvoltată — pătrunde în domeniul relațiilor materiale ale vieții. În măsura în care protestul materialist al hedonismului conservă o parte, altfel proscrisă, a libertății umane, el se împletește cu interesele teoriei critice.

Se deosebesc două tipuri de hedonism: orientarea cirenaică și orientarea epicureică. Cirenaicii pornesc de la faptul că anumite impulsuri și cerințe ale individului sînt legate în satisfacerea lor de sentimentul plăcerii. Fericirea ar consta în a avea cît mai frecvent asemenea plăceri. „Scopul... este plăcerea particulară, în timp ce fericirea este suma totală a tuturor plăcerilor particulare, în care sînt cuprinse atît plăcerile trecute cît și cele viitoare. Plăcerea particulară o dorim pentru ea însăși, în timp ce fericirea este dorită nu pentru ea, ci pentru plăcerile particulare”⁵. Felul deosebit al impulsurilor și nevoilor particulare nu prezintă importanță; evaluarea lor morală nu s-ar baza pe „natura” lor; ea ar fi o chestiune de convenție și obicei, de normă socială⁶; numai plăcerea înseamnă ceva; ea ar fi unica fericire hărăzită individului. „O plăcere nu se deosebește de altă plăcere spun ei —, nici nu există o plăcere mai plăcută decît alta”⁷. Și iată protestul materialist împotriva interiorizării: „Plăcerile trupului sînt mult superioare celor sufletești... Durerile

⁵ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, cartea a II-a, 87—88. Trad. C.I. Balmuș, București, Editura Academiei R.S.R., 1963, p. 182.

⁶ *Op. cit.*, II, 93, p. 183.

⁷ *Op. cit.*, II, 87, I, p. 100.

corpului sînt mai rele decît cele ale sufletului⁸. Apare chiar și revolta împotriva cedării individului în fața universalității autonomizate: „Este rezonabil ca omul înțelept să nu-și piardă viața pentru apărarea patriei, căci el nu trebuie să risipească înțelepciunea pentru folosul celor proști”⁹.

Nu numai că acest hedonism nu face vreo discriminare între diferitele plăceri, dar el nu stabilește discriminări nici între indivizii care se bucură de ele. Ei trebuie să fie satisfăcuți așa cum sînt, iar lumea, așa cum este, trebuie să devină obiect al plăcerilor posibile. Reducînd fericirea la dăruirea nemijlocită și la plăcerea nemijlocită, hedonismul urmează starea de lucruri subiacentă structurii societății antagoniste, stare ce devine clară abia în formele ei dezvoltate.

În această formă a societății, lumea, așa cum este ea, poate deveni obiect al plăcerii numai dacă tot ceea ce cuprinde, oameni și lucruri, este luat așa cum apare fără ca esența lor — posibilitățile lor maxime în raport cu stadiul atins de forțele de producție și de cunoaștere — să se poată apropia de subiectul plăcerii. Într-adevăr, întrucît procesul vieții nu este determinat de adevăratele interese ale indivizilor care își solidarizează existența în cadrul raportului lor față de natură, aceste posibilități nu se realizează în relațiile sociale determinate: ele pot fi oglindite în conștiință numai ca pierdute, încălcate și refulate. Orice atitudine față de oameni și lucruri care depășește imediatul, orice înțelegere mai adîncă s-ar ciocni de îndată de esența lor, de ceea ce ar putea să fie și nu sînt, și apoi să sufere de pe urma acestui fenomen. Ea intră în domeniul posibilităților nerealizate și nu mai este atît un moment mai frumos printre atîtea altele, cît ceva trecător care se pierde pentru totdeauna. Precaritatea și urîtul care grevează asupra obiectelor plăcerii

⁸ *Op. cit.*, II, 90, p. 182.

⁹ *Op. cit.*, II, 98, p. 185.

sînt împovărate de urîtenia generală și de nefericirea generală, deși aceste obiecte ar putea deveni nemijlocit o sursă de bucurie. Caracterul contingent al relațiilor cu oamenii și lucrurile, precum și obstacolele, daunele și renunțările legate de ele sînt expresia anarhiei și injusteții ansamblului: expresia unei societăți în care pînă și relațiile cele mai personale sînt determinate de legea economică a valorii.

Aici toate relațiile dintre oameni care depășesc întîlnirea imediată nu sînt purtătoare de fericire. Nici măcar relațiile din procesul muncii, proces care nu este reglementat de trebuințele și aptitudinile indivizilor, ci de valorificarea capitalului și producția de marfă. Relațiile umane sînt relații de clasă, iar forma lor tipică este contractul de muncă liber. Din sfera producției, acest caracter contractual al relațiilor funcționează numai în forma lor reificată, fiind mijlocite de rezultatele concrete, distribuite după criterii de clasă, ale partenerilor. Dacă reificarea lor ar fi sfărîmată, nu numai prin acea afabilitate care nu face decît să scoată în relief distanța de facto, ci printr-o atenție mutuală, reîntoarcerea omului la funcția și poziția sa socială normală ar deveni imposibilă; contractul pe care se întemeiază această societate ar fi rupt.

Contractul nu cuprinde totuși toate relațiile interumane. Societatea a lăsat curs liber unei întregi dimensiuni de relații a căror valoare trebuie să rezide tocmai în independența lor față de serviciile contractuale: relații în care indivizii intră în calitate de „persoane” și în care ar trebui să-și realizeze personalitatea. Dragostea, prietenia, camaraderia sînt asemenea relații personale în cadrul cărora cultura occidentală a expediat fericirea pămîntească supremă a oamenilor. Dar tocmai atunci cînd ele sînt cu adevărat ceea ce vor să fie aceste relații nu pot adăposti fericirea. Pentru a garanta o comunitate esențială și durabilă între indivizi, asemenea relații trebuie

să întîmpine înțelegerea celorlalți: ele implică o recunoaștere necondiționată. O atare recunoaștere a altuia nu este de găsit rămînînd la aparență, în pura nemijlocire a fenomenului senzorial, care poate fi dorit și gustat ca frumos, ci în esența individului, în modul lui adevărat de a fi. Dar atunci imaginea sa conține urîtenia, inechitatea, inconstanța, schilodirea și efemeritatea — nu ca proprietăți subiective care ar putea fi învinse printr-o stăruință înțelegătoare, ci mai curînd ca o imixtiune a exigențelor sociale în acele sfere personale, ca necesități care constituie pînă și instinctele, nevoile și interesele persoanei în această societate. Chiar și esența persoanei își găsește expresia în modul de conduită la care celălalt (sau însăși persoana respectivă) reacționează prin decepție, îngrijorare, compasiune, teamă, neîncredere, gelozie și tristețe. Prin cultură, aceste sentimente s-au transfigurat în solemnitatea tragicului; de fapt, ele străbat și reificarea. Conduita la care ele constituie un răspuns exprimă dorința individului de a fi liber în raport cu o situație a cărei lege socială a urmat-o pînă atunci, indiferent dacă e vorba de căsătorie, de profesiune sau de vreo altă îndatorire a cărei moralitate el o acceptase. El vrea să croiască drum pasiunii sale. Dar într-o ordine neliberă pasiunea este profund nelegitimă și, ca atare, imorală; ea conduce la nefericire cînd nu este deviată către un scop dorit de colectivitate.

Relațiile personale sînt legate de durere și nefericire nu numai în acest mod. Dezvoltarea personalității înseamnă, totodată, și dezvoltarea cunoașterii: pătrunderea conexiunilor realității în care trăiește omul. Așa cum se prezintă ele, fiecare pas prin care individul se depărtează de nemijlocita dăruire de sine față de fenomen și de acceptarea zeloasă a ideologiei care îi camuflează esența, fiecare asemenea pas îi distruge fericirea oferită. O acțiune care urmează în mod consecvent vederile sale îl conduce sau la luptă împotriva existentului sau la renunțare. Cunoașterea nu con-

tribuie cu nimic la fericirea sa, iar fără cunoaștere persoana recade în relațiile reificate. Este o dilemă fără ieșire. Plăcerea și adevărul, fericirea și relațiile esențiale ale indivizilor sînt rupte unele de altele.

În măsura în care hedonismul consecvent nu a ascuns această ruptură, el a îndeplinit o funcție progresistă. El nu a dat oamenilor iluzia că în societatea anarhică fericirea s-ar găsi în „personalitatea” dezvoltată, armonioasă, ajunsă pe culmile culturii. Hedonismul este inutilizabil ca ideologie și nu poate fi în nici un fel pus în joc pentru justificarea unei ordini care este legată de reprimarea libertății și sacrificarea individului. Pentru aceasta, el reclamă în prealabil o interiorizare morală sau o interpretare în spirit utilitarist. Hedonismul acordă tuturor indivizilor aceleași drepturi la fericire; el nu ipostaziază vreo universalitate în care fericirea ar fi anulată fără a se ține seama de indivizii singulari. Despre progresul rațiunii universale care își croiește drum în condițiile nefericirii indivizilor are sens să vorbim, dar fericirea generală separată de fericirea indivizilor este o expresie fără sens.

Hedonismul se găsește la antipodul filozofiei rațiunii. Ambele direcții de gândire au consemnat într-o formă abstractă posibilități ale societății existente care indică o societate realmente umană. Filozofia rațiunii — dezvoltarea forțelor de producție, forma rațională liberă a relațiilor de viață, dominația asupra naturii, autonomia critică a indivizilor socializați; hedonismul — înflorirea și realizarea multilaterală a cerințelor individuale, eliberarea de procesul de muncă inuman, accesul liber al lumii la plăcere. Cele două doctrine sînt în societățile de pînă acum incompatibile; tot astfel principiile pe care le susțin. Ideea de rațiune vizează o universalitate în care interesele antagoniste ale indivizilor „empirici” sînt anulate; dar acestei universalități trebuie să i se sacrifice, ca ceva străin, exterior, împlinirea reală a indivizi-

lor, fericirea lor. Nu există armonie între interesele generale și cele particulare, între rațiune și fericire; atunci cînd individului i se pare că cele două interese concordă, el este inevitabil prada unei iluzii salutare: rațiunea îi înșală pe indivizi. Interesul adevărat (al comunității) intră în joc împotriva indivizilor, covîrșindu-i cu puterea sa. Odată cu ideea fericirii, hedonismul vrea să impună înflorirea și satisfacerea individului ca scop în interiorul unei realități anarhice și mizere. Dar protestul împotriva comunității reificate și a jertfelor lipsite de sens care i se aduc conduce la o și mai profundă separare și opunere a indivizilor cît timp nu sînt puse în joc și înțelese forțele istorice care ar putea să transforme societatea existentă într-o comunitate autentică. Pentru hedonism, fericirea rămîne ceva exclusiv subiectiv; interesul particular al individului, așa cum este el, este afirmat drept interes autentic și îndreptat împotriva oricărei comunități. Aici se află limitele hedonismului, legătura sa cu individualismul concurenței. Conceptul său de fericire poate fi obținut numai făcînd abstracție de comunitate. Fericirea abstractă corespunde libertății abstracte a individului monadic. Obiectivitatea concretă a fericirii este de neconceput pentru hedonism.

Acest impas, pe care nu-l poate evita nici eudemonismul cel mai radical, este criticat pe drept cuvînt de către Hegel întrucît conciliază fericirea particularului cu nefericirea generală. Neadevărul hedonismului nu constă în aceea că individul trebuie să-și caute și să-și găsească fericirea într-o lume a nedreptății și a mizeriei. Principiul hedonist ca atare se revoltă deja destul de deschis împotriva acestei ordini și dacă ar putea vreodată cuprinde masele atunci ele nu ar mai suporta lipsa de libertate și ar fi întru totul pierdute pentru orice domesticire eroică. Elementul justificativ al hedonismului este la un nivel mult mai adînc: în con-

ceperea abstractă a înseși laturii subiective a fericirii, în incapacitatea sa de a putea face vreo distincție între cerințele și interesele adevărate și false, între plăcerea adevărată și plăcerea falsă. El consideră cerințele și interesele indivizilor ca date de la sine și valoroase în sine. Înseși aceste cerințe și interese (încă înaintea satisfacerii lor) implică deja strivirea, refularea și neadevărul care îi însoțesc pe oameni în societatea de clasă. Afirmarea primelor conține deja afirmarea celor din urmă.

Incapacitatea hedonismului de a aplica fericirii categoria adevărului, relativismul său profund nu constituie o eroare logică sau epistemologică a unui sistem filozofic. Acest relativism nu poate fi corijat în cadrul sistemului și nici înlăturat printr-un sistem filozofic mai cuprinzător și mai bun. El provine din însăși forma relațiilor sociale de care este legat hedonismul, și toate încercările de a-l ocoli printr-o diferențiere imanentă duc la contradicții noi.

Al doilea tip de hedonism, cel epicureic, reprezintă o asemenea încercare de diferențiere imanentă. Se menține ideea că plăcerea este bunul suprem, dar un anumit gen de plăcere este opus tuturor celorlalte în calitate de plăcere „adevărată”. Satisfacerea nediferențiată a trebuințelor care apar vreodată este adesea legată în mod evident de neplăceri ulterioare mai mari, astfel încît se impune o diferențiere a plăcerilor. Există trebuințe și dorințe a căror satisfacere duce la suferință, generează dorințe noi și distruge pacea sufletească și sănătatea omului. De aceea „nu trebuie să alegem orice fel de plăcere ar fi, ci adesea renunțăm la multe plăceri cînd din ele decurge o neplăcere mai mare pentru noi. Și de multe ori considerăm multe suferințe preferabile plăcerilor dacă suportarea timp îndelungat a unor chinuri ne aduce, ca urmare, o plăcere mai mare”¹⁰.

¹⁰ Epicur, *Scrisoarea către Menoileus*; Diogenes Laertius, *op. cit.*, X, 129, p. 499.

Rațiunea care permite compararea anticipată a valorii unei plăceri trecătoare și a unei neplăceri ulterioare devine judecătoria plăcerii și, mai mult, devine ea însăși plăcerea supremă: „Nu succesiunea neîntreruptă de chefuri și orgii, nu dragostea senzuală cu băieți și femei, nu desfătarea cu un pește sau cu alte delicatese ale unei mese îmbelșugate fac o viață plăcută, ci judecata sobră, căutarea motivelor fiecărei alegeri și respingeri, ca și alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpânire asupra sufletului”¹¹. Rațiunea îi deschide omului accesul către plăcerea cumpătată, care reduce atât de mult riscurile și promite o sănătate echilibrată, durabilă. Așadar, aprecierea diferențiată a plăcerii urmărește o cât mai mare asigurare și durabilitate a plăcerii. Această metodă exprimă deja teama față de nesiguranța și imoralitatea relațiilor de viață, mărginirea inevitabilă a plăcerii. Este un hedonism negativ: principiul său constă mai curînd în evitarea neplăcerii decît în obținerea plăcerii. Adevărul cu care plăcerea va fi confruntată este doar evitarea conflictului cu ordinea stabilită: forma socialmente permisă, ba chiar dorită, a plăcerii. Scopul este pacea sufletească a „înțeleptului”: în această idee, atât conceptul plăcerii cît și cel al înțelepciunii își pierde sensul. Plăcerea va fi tulburată, dată fiind atitudinea prudentă, ponderată și rezervată a individului față de oameni și lucruri a căror dominație el nu dorește s-o suporte, tocmai acolo unde ea este în adevăr aducătoare de fericire, ca dăruire bucurioasă. Fericirea se întîlnește în ordinea existentă antagonistă ca ceva ce se sustrage autonomiei individului, ceva inaccesibil rațiunii și scăpînd controlului ei; elementul exterior, întîmplător, spontan, aparține aici în mod esențial fericirii. Plăcerea constă tocmai în această exterioritate, în această coincidență nevinovată, neîmpovărată

¹¹ Epicur, *op. cit.*; Diogenes Laertios, *op. cit.*, X, 132; vol. II, p. 247.

de nimic, armonioasă, a individului cu ceva din lume. Nu ceea ce obține rațiunea și nu ceea ce trăiește sufletul se poate chema în situația istorică de pînă acum fericire a individului (în situația dată, acestea se colorează mai mult cu nefericire), ci numai plăcerea devenită „exterioară”: senzorialitatea. În cadrul relațiilor sociale reificate, nu rațiunea, ci senzorialitatea devine „organul” fericirii.

Așa cum s-a conturat în evoluția filozofiei opoziția dintre rațiune și simțuri, simțurile au dobîndit tot mai mult caracterul unei facultăți inferioare, subordonate, ținînd de un domeniu care se află încă dincoace de adevăr și fals, de drept și nedrept, un domeniu de instincte obscure, ineluctabile. Numai în teoria cunoașterii legătura dintre sensibilitate și adevăr a fost menținută: aici se află și momentul decisiv al senzorialității, receptivitatea imediată și care se oferă (ceea ce contrazice pretinsa instinctivitate oarbă a simțurilor). Tocmai datorită acestei receptivități, acestei dăruiri deschise a simțurilor către obiect (oameni și lucruri) simțurile pot deveni o sursă a fericirii, fiindcă în ele izolarea individului este abolită cu totul imediat, iar obiectele i se apropie fără ca mijlocirea esențială a procesului social al vieții, dar astfel și latura lor nefericită, să devină un element constitutiv al plăcerii. În cadrul procesului de cunoaștere, lucrurile stau exact invers în cazul rațiunii. Aici spontaneitatea individului se lovește în mod necesar de obiect ca de ceva străin: rațiunea trebuie să învingă acest element străin, să cuprindă obiectul în esența lui nu numai așa cum este și apare, ci așa cum s-a constituit în devenirea sa. Dintotdeauna s-a considerat că rațiunea trebuie să facă lumină în ceea ce privește originile și fundamentele existentului. Ea conține referirea la istorie. Și chiar dacă aceasta a fost înțeleasă nu ca istorie adevărată, ci doar transcendentală, totuși cunoașterea care merită denumirea de rațiune a cuprins destul de mult

din tranzitoriul, nesiguranța, conflictele și suferințele realității pentru a demonstra că aplicarea termenului de „plăcere“ la acest domeniu este eronată. Dacă Platon și Aristotel pun în legătură rațiunea cu plăcerea, aceasta nu înseamnă că ei o consideră drept una sau drept cea mai bună dintre plăcerile separate, în sensul hedoniștilor. Dimpotrivă, rațiunea este posibilitatea umană supremă și de aceea trebuie să fie și plăcerea umană supremă. Aici, în lupta împotriva hedonismului, plăcerea este scoasă din sfera în care au plasat-o hedoniștii și totalmente contrapusă acestei sfere.

Altfel stau lucrurile când, ca la Epicur, în cadrul hedonismului însuși, rațiunea este transformată în plăcere, sau plăcerea devine rațională. Atunci apare acest ideal al înțeleptului datat plăcerilor, ideal în care atât plăcerea cât și rațiunea își pierde accepția proprie. Înțelept ar fi acela a cărui rațiune (ca și plăcere) nu merge niciodată prea departe, pînă la capăt (căci atunci ea s-ar lovi de cunoștințele care abolesc plăcerea). Rațiunea sa ar fi din capul locului atât de mărginită încît ar viza numai calculul riscului și tehnica spirituală a dobîndirii rezultatului optim în orice împrejurare dată. O asemenea rațiune nu mai are pretenția adevărului; ea nu mai apare decît ca o viclenie subiectivă și ca o anume cunoaștere modestă pe care lipsa generală de rațiune nu o tulbură, dar care se bucură de cele din jur încă și mai puțin decît de sine însăși.

Hedonismul conține o judecată corectă asupra societății. Faptul că receptivitatea simțurilor și nu spontaneitatea rațiunii este sursă a fericirii rezultă din relațiile de muncă antagoniste. Ele sînt adevărata formă a treptei atinse de rațiunea umană, aici se decide asupra libertății posibile și asupra fericirii posibile. Dacă această formă dispune de forțele productive în interesul unor grupe sociale foarte mici, dacă cea mai mare parte a oamenilor este despărțită de mijloacele

de producție, iar munca nu are loc potrivit aptitudinilor și trebuințelor indivizilor, ci conform cerințelor procesului de valorificare, atunci, într-o asemenea formă istorică a rațiunii, fericirea nu poate fi generală. Fericirii îi mai rămâne doar sfera consumului. Hedonismul radical a fost formulat în lumea antică; el trage una din concluziile morale ale economiei sclavagiste. Munca și fericirea se contrazic în mod esențial: ele aparțin unor moduri de existență diferite. Unii sînt prin esența lor sclavi, alții sînt liberi. Ulterior, principiul muncii a devenit general. Fiecare trebuie să lucreze și fiecăruia trebuie să i se acorde după cuantumul muncii sale. Dar, întrucît repartiția produsului social evoluează sub semnul necesității oarbe a legii capitaliste a valorii, între producție și consum, între muncă și plăcere nu se stabilește vreo relație rațională. Satisfacția rezultă ca un dar al hazardului. Rațiunea domnește numai în spatele indivizilor, în reproducerea ansamblului care are loc în pofida anarhiei. Pentru individul care-și urmărește propriile sale interese, rațiunea ar putea juca un rol cel mult în calitate de calcul personal și alegere a posibilităților în prealabil date, de fapt, în idealul înțeleptului ea este redusă într-adevăr la această formă atrofiată. Întrucît rațiunea nu acționează în procesul de producție ca decizie liberă, colectivă, înăuntrul condițiilor istorice și naturale, asupra relațiilor umane ale existenței, desigur că ea nu poate să acționeze nici în procesul consumului.

Limitarea fericirii la sfera consumului care apare despărțită de procesul de producție întărește caracterul particular și subiectiv al fericirii într-o societate în care nu are loc unitatea rațională între procesul de producție și procesul de consum, între muncă și plăcere. Dacă etica idealistă a respins hedonismul tocmai datorită caracterului esențialmente particular și subiectiv al principiului său, la mijloc se află o critică

justificată: oare fericirea cu pretenția ei immanentă de intensificare și perpetuare nu aspiră să se debaraseze de însingurarea indivizilor, reificarea relațiilor umane, caracterul accidental al satisfacției și, totodată, să devină compatibilă cu adevărul? Pe de altă parte însă, tocmai însingurarea, reificarea și accidentalul constituie dimensiunea fericirii în societatea de pînă acum. Hedonismul a avut, așadar, dreptate tocmai prin neadevărul său, întrucît el a menținut în mod ferm revendicarea fericirii împotriva oricărei idealizări a nefericirii. Adevărul hedonismului ar fi depășirea sa într-un principiu nou al organizării sociale, și nu într-un alt principiu filozofic.

Filozofia a căutat în modalități foarte diferite să salveze obiectivitatea fericirii, concepînd-o ca subsumată categoriei adevărului și generalului. Asemenea încercări se întîlnesc în eudemonismul antic, în filozofia catolică din evul mediu, în cadrul umanismului și la iluminiștii francezi. Dacă problema posibilității obiective a fericirii nu ajunge pînă la structura organizării sociale a omenirii, răspunsul la această problemă va eșua inevitabil, ciocnindu-se de contradicțiile sociale. În măsura însă în care critica filozofică va impune ca element determinant caracterizarea, cel puțin în linii mari, a problemei istorice care se ridică aici ca problemă a practicii istorice, prima și cea mai mare controversă cu hedonismul va rezulta de îndată.

Critica hedonismului la Platon (efectuată pe două trepte diferite în *Gorgias* și *Fileb*) ajunge pentru prima oară la conceptele de necesitate veritabilă și necesitate falsă, respectiv de plăcere veritabilă și plăcere falsă — ajunge la adevăr și fals în calitate de categorii aplicabile fiecărei plăceri în parte. Punctul de plecare al criticii este comunitatea esențială dintre plăcere și neplăcere: împreună cu fiecare plăcere este dată și o neplăcere, deoarece plăcerea constă în abolirea și satisfacerea unei nevoi (lipse, privațiuni)

care, ca atare, este resimțită dureros. Plăcerea nu poate constitui, așadar, „binele“ și fericirea pentru că ea conține propriul ei contrariu, chiar dacă se poate găsi o plăcere „nealterată“, despărțită în mod esențial de neplăcere. În *Fileb* (51, B și cont.), în calitate de plăcere nealterată și adevărată rămîne pînă la urmă numai plăcerea liniilor, sunetelor și culorilor „frumoase în sine“, adică o desfătare lipsită de orice dorință dureroasă și limitată la obiecte neînsuflețite — o desfătare care, în mod evident, este prea goală de conținut pentru a putea reprezenta fericirea. Desemnarea lucrului neviu ca obiect al bucuriei pure conține indicația decisivă că în forma dată a relațiilor existenței adevărata plăcere este despărțită nu numai de suflet (care, ca sediu al dorinței și așteptării, este necesarmente și o sursă a neplăcerii), dar și de orice relații personale esențiale. Plăcerea pură se găsește în lucrurile cele mai îndepărtate de procesele sociale. Receptivitatea dăruirii deschise către obiectul plăcerii (în care Platon vede premisa plăcerii) se află numai în exterioritatea deplină în care toate relațiile esențiale dintre om și om nu se mai fac auzite. Fericirea sălășluiește, așadar, la antipodul interiorizării, al vieții lăuntrice.

Soluția platoniciană anterioară a problemei urmează o altă cale. În *Gorgias*, Platon își pune nemijlocit problema ordinii sociale în cadrul căreia urmează să se împlinească individul. Însăși această ordine, ca normă supremă căreia trebuie să i se potrivească diferitele plăceri, nu este pusă în discuție; ea este acceptată în forma ei prestabilă. Cerințele rele și plăcerile rele sînt acelea care distrug adevărata ordine a sufletului, împiedicîndu-l pe individ să pună în joc adevăratele sale posibilități. Asupra acestor posibilități, și deci asupra adevărului și falsului, dorințelor și plăcerilor, decide însă comunitatea în cadrul căreia trăiesc indivizii și care singură este ceea

ce „leagă împreună cerul, pământul, pe zei și pe oameni“ (508, Λ). Conceptul de ordine a sufletului trece în conceptul de ordine comunitară, iar conceptul de „dreptate“ individuală în conceptul Dreptății (504); de așezarea dreaptă a polisului depinde ca indivizii să aibă parte de plăcerea adevărată. Universalitatea fericirii este formulată ca problemă. Numai acele trebuințe care fac din individ un bun cetățean trebuie să fie satisfăcute: ele sînt adevăratele trebuințe, iar bucuria legată de satisfacerea lor este bucuria adevărată; celelalte trebuințe nu urmează a fi satisfăcute. Omul de stat este chemat să ocrotească interesul general, punînd în armonie cu acesta interesele particulare. În *Gorgias* nu se cercetează în continuare cum este posibilă o asemenea armonie, adică problema propriu-zis socială (deși critica unor însemnați bărbați de stat greci denotă cel puțin o intenție de critică socială).

Intrucît plăcerea adevărată și plăcerea falsă se opun una alteia, fericirea este supusă criteriului adevărului: dacă prin plăcere existența umană urmează să atingă împlinirea ei supremă, starea de fericire, atunci nu este cu puțință ca orice senzație a plăcerii să reprezinte deja fericirea. Critica pe care Platon o face hedonismului merge de la existența dată a trebuințelor și plăcerilor la indivizii care „au“ aceste trebuințe și plăceri. Simplul fapt că atît oamenii bolnavi cît și cei sănătoși, atît cei buni cît și cei răi, atît cei lipsiți de minte cît și cei normali gustă plăcerea în mod egal (în ce privește faptul plăcerii)¹² impune deja această corectivă. Nu poate fi suprem ceea ce se poate găsi la toți fără vreo deosebire. Trebuie să existe un adevăr al fericirii pe baza căruia să se poată judeca starea de fericire a unui individ. Plăcerea trebuie să fie abordabilă pe baza distincției dintre adevăr și fals, dintre drept și

¹² *Gorgias*, p. 497—498.

nedrept, dacă fericirea oamenilor (în caz că plăcerca este fericire) nu este întotdeauna inseparabilă de nefericire. Temeiul unei atare deosebiri nu poate sta însă în senzația dispartată de plăcere ca atare, căci atît cei bolnavi cît și cei sănătoși, atît cei răi cît și cei buni resimt o plăcere reală. Dar după cum o reprezentare oarecare poate fi falsă, deși actul reprezentării ca atare este real, tot astfel o anumită plăcere poate fi falsă, fără ca prin aceasta să se nege realitatea senzației de plăcere (*Fileb*, 36). Avem aici mai mult decît o simplă analogie; plăcerii i se acordă aici o funcție de cunoaștere în sensul strict al cuvîntului: ea relevă existentul ca ceva aducător de plăcere, ca obiect al desfătării. Pe baza caracterului său „intenționat“, plăcerea este înglobată în problematica adevărului: o plăcere este neadevărată dacă obiectul considerat de ea nu este „în sine“ sursă de plăcere integrală (dacă, potrivit aplicațiilor din *Fileb*, el nu poate fi înțîlnit decît amestecat cu neplăcerea). Problema adevărului se referă însă nu numai la obiectul, ci și la subiectul plăcerii. Aceasta, datorită interpretării platoniciene a plăcerii, nu ca simplă senzorialitate (aisthesis), ci ca ceva aparținînd psihicului (*Fileb*, 33): fiecare senzație de plăcere presupune anumite facultăți psihice (dorință, așteptare, amintire și altele), astfel încît plăcerea îl cuprinde pe omul întreg. Raportată la ea, problema adevărului ajunge acolo unde era încă în *Gorgias*: oamenii „buni“ au plăcere adevărată, oamenii „răi“ au plăcere falsă (*Fileb*, 40, b, c.).

Legătura esențială dintre calitatea umană — binele — și adevărul plăcerii la care ajunge controversa lui Platon cu hedonismul transformă plăcerea într-o problemă morală. Căci această legătură este decisă, în ultimă instanță, de forma concretă a „comunității“; plăcerea se supune societății și intră în domeniul datoriei — datorie față de sine însuși și datorie față de ceilalți. Adevărul inte-

resului particular și al satisfacerii sale este determinat prin adevărul interesului general. Coincidența lor nu este imediată: ea este mijlocită prin subordonarea particularului față de cerințele generalului. În interiorul unei societăți a cărei existență reclamă o moralitate (ca un cod de moravuri obiectiv și general, în opoziție cu cerințele și interesele subiective ale indivizilor), comportarea amorală este inadmisibilă: ea distruge bazele ordinii sociale. Omul amoral atacă dreptul unui universal care asigură, deși într-o formă rea, menținerea vieții sociale, fără ca acest om să fie legat de o universalitate mai bună, adevărată, căci el rămîne prins în structura dată, „coruptă“, a instinctelor și nevoilor. Morala este expresia antagonismului dintre interesul particular și cel general. Ea este codicele cerințelor care au o însemnătate vitală pentru menținerea generalului¹³. În măsura în care interesele particulare nu sînt abolite în mod real în general, apar cerințe cum sînt imperativele care i se impun individului din exterior. Atunci cînd este lăsată în voia ei, plăcerea ca satisfacere imediată a interesului pur particular trebuie să se ciocnească de interesele generalului. În fața individului izolat, generalul reprezintă dreptul istoric. El pretinde reprimarea oricărei plăceri care lezează tabuul social determinant. El interzice satisfacerea acelor trebuințe care ar putea zdruncina bazele ordinii existente.

Moralizarea plăcerii este impusă de existența societății antagoniste. Ea este forma istorică în care această societate a îmbinat satisfacerea nevoilor și impulsurilor particulare cu interesul general. Am discutat în altă parte¹⁴ funcția progresistă a acestui rezultat în dezvoltarea procesului social al muncii. Protestul hedonist al in-

¹³ Cf. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrg. II (1933), p. 169.

¹⁴ Cf. *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrg. V (1936), p. 190, 201.

dividului izolat, aplecat asupra interesului său particular, este amoral. Atitudinea amorală, transcenderea binelui și răului, poate fi progresistă doar în interiorul unei practici istorice care conduce în adevăr dincolo de forma atinsă a acestui proces și militează pentru o generalitate nouă, adevărată, împotriva celei existente. Abia atunci ea apără altceva decît un interes pur particular. Atunci cînd se izolează de bătaia istorică pentru o organizare mai bună a relațiilor vieții, o organizare în care individul trebuie să opteze pentru grupuri și obiective sociale concrete, renunțînd astfel la amoralitatea sa, gîndirea și acțiunea amorală pot, desigur, să se depărteze mult de morală dacă subiectul este suficient de independent din punct de vedere economic. Dar legea socială dominantă își păstrează puterea asupra individului amoral atît în ce privește trebuințele, cît și în ce privește obiectele satisfacerii lor. Ele au apărut în cadrul acestei legi, și doar transformarea ei ar putea depăși morală. Dar revolta amorală se oprește tocmai în fața acestei sfere determinante. Rămînînd în cadrul ordinii existente, ea vrea să i se sustragă. Ocolind doar contradicțiile acesteia, ea rămîne cu adevărat dincolo de bine și de rău: ea se sustrage și acelei morale care leagă ordinea existentă de una mai rațională și mai fericită.

Încercarea de a salva caracterul obiectiv al fericirii, așa cum apare pentru prima oară în critica platoniciană a hedonismului, dezvoltă în două direcții tendința către o concepție obiectivă a fericirii. Satisfacerea individului, existența sa optimă sînt comparate, pe de o parte, cu „esența umană“, astfel încît posibilitățile maxime care i se oferă omului în situația sa istorică pentru înflorirea și satisfacerea sa sînt prioritare față de toate celelalte în care omul nu este liber, ci rămîne dependent de „exterior“. Pe de altă parte însă, esența omului se poate desfășura numai în interiorul societății: organizarea ei de fapt decide asupra transformării în realitate a

acelor posibilități și, prin aceasta, și asupra fericirii. În etica platonice și în cea aristotelică, ambele momente — cel personal și cel social — sînt încă unite. Morala mai recentă, în forma ei dominantă de la Reformă încoace, consideră că nu societății îi incumbă răspunderea pentru posibilitățile omului. Ele țin exclusiv de individ însuși, de autonomia lui. Libertatea necondiționată a persoanei devine măsură a „binelui suprem“. Întrucît însă această libertate în lumea reală are un caracter pur abstract și se interferează cu lipsa de libertate socială și cu nefericirea, etica idealistă o desparte totodată și programatic de fericire, care ia tot mai mult caracterul unei satisfaceri iraționale, trupești, al unei plăceri pure și ca atare devine inferioară: „Faptul că existența umană are o valoare în sine, că omul trăiește doar pentru a avea plăceri... de acest lucru rațiunea nu ne va convinge nicicînd. Numai prin ceea ce el face fără a se gîndi la plăcere, în deplină libertate și independent de ceea ce îi poate oferi natura chiar ca suferință, dă existenței sale ca existență personală o valoare absolută, iar starea de fericire cu toată întinderea comodităților sale nu este deloc un bun necondiționat“¹⁵. Își spune cuvîntul latura dură a procesului de disciplinare din societatea modernă: fericirea individului este în cazul cel mai bun o întîmplare fără valoare din viața lui. În determinarea binelui suveran, fericirea este subordonată în întregime virtuții: fericirea nu poate fi decît „consecința condiționată moral, însă necesară“ a moralității. Numai acceptarea unui „temei pur intelectual“ al acțiunii umane și a unui „creator inteligibil al naturii“ face posibilă „o legătură necesară“ între moralitatea simțurilor și starea de fericire¹⁶. Armonia dintre virtute și fericire

¹⁵ Kant, *Critica puterii de judecată*, Partea întâi, Secțiunea 1, Cartea I, § 4 (în *Werke*, hrsg. v. E. Cassirer, Berlin, 1912, vol. V, p. 277).

¹⁶ Kant, *Critica rațiunii practice*, București, Ed. științifică, 1972, p. 205 și 209.

ține de acele frumoase relații a căror instaurare reclamă transcendența.

Dar caracterul necondiționat pe care idealismul german îl atribuie principiului libertății ca temei al binelui suveran lasă să se vadă pentru prima oară într-un mod cât se poate de clar conexiunea interioară dintre fericire și libertate. Forma concretă a libertății umane determină forma fericirii umane. Critica antică a hedonismului ajunsese deja la ideea că fericirea și libertatea sînt legate între ele. Fericirea — ca împlinire a tuturor posibilităților individului — presupune libertatea și ea însăși, în profunzime, este libertate: în determinarea lor conceptuală, ambele apar, în ultimă instanță, ca unul și același lucru. Deoarece în relațiile materiale ale lumii exterioare nu domnește libertatea, deoarece aici fericirea și întîmplarea sînt aproape identice și deoarece, pe de altă parte, se susține că libertatea individului este o condiție a „binelui suveran“, starea de fericire nu-și poate găsi un refugiu în lumea exterioară. Acest considerent intră în joc în etica platonice și aristotelică. În critica morală din perioada burgheză, hedonismul a fost, de asemenea, respins pe baza conceptului libertății. Kant a respins principiul plăcerii ca fiind ceva cu totul contingent, opus autonomiei persoanei, iar Fichte caracteriza plăcerea ca ceva esențialmente „involuntar“, întrucît ea presupune coincidența „lumii exterioare“ cu impulsurile și cerințele subiectului, coincidență care nu depinde de libertatea subiectului. În fericirea plăcerii, individul este, așadar, „alienat sieși“¹⁷. Trece drept indiscutabil că lipsa de libertate a subiectului în relația sa cu „bunurile aducătoare de fericire“ ale lumii exterioare este inalienabilă și că de aceea persoana liberă este inevitabil degradată atunci cînd fericirea ei este statornicită în această relație. Dar în timp ce pentru critica antică bunul suprem tre-

¹⁷ Fichte, *System der Sittenlehre*, II. Hauptstück, § II. *Werke*, herausgegeben von F. Medicus, Leipzig, o. J., Bd. II, p. 340.

buia într-adevăr să constituie, totodată, fericirea supremă, acum lipsa de fapt a libertății se ontologizează, iar libertatea, ca și starea de fericire, se interiorizează, astfel încât pentru fericire nu mai rămîne loc. Tentativa de a prelua fericirea înăuntrul dezvoltării autonome a persoanei nu mai este reeditată; libertatea abstractă care alternează cu lipsa de libertate socială devine o virtute.

Satisfacerea dorințelor și trebuințelor capătă o reputație proastă; ea se află în orice caz mai jos de sfera umană cu care are a se ocupa filozofia. Imperativele morale pot fi urmate fără a se da curs trebuințelor care depășesc minimul fiziologic; un atare principiu conferă unei realizări decisive a societății moderne sancțiunea sa filozofică. Omul educat în spiritul interiorizării nu se va lăsa antrenat cu ușurință de sărăcia și nedreptatea exterioară în lupta împotriva ordinii existente.

Conceptul moral al binelui suveran ar urma să înlăture un neadevăr al hedonismului: subiectivitatea pură a fericirii. Fericirea rămîne un „element“ al binelui suveran, dar ea se subordonează universalității legii morale. Legea este a rațiunii: fericirea este legată de cunoaștere, fiind scoasă din sfera purei simțiri. Adevărata fericire presupune cunoașterea adevărului, presupune că oamenii își cunosc posibilitățile lor reale maxime, își cunosc adevăratul lor interes. Indivizii ar putea să se simtă fericiți, să guste fericirea și totuși să nu fie fericiți pentru că nu cunosc adevărata fericire. Dar cum este de găsit realitatea fericirii? Ce instanță decide asupra adevărului ei? În critica antică a hedonismului, această întrebare devenea problema politică a organizării drepte a cetății; etica creștină a evului mediu o expedia apelînd la dreptatea divină. Morala rigoristă din perioada burgheză a transformat libertatea în instanță a adevărului, luînd-o însă în calitate de libertate abstractă a ființei raționale, care rămîne exterioară și contingentă față de fericire. Interpretarea morală a fericirii, subordonarea sa față de legea gene-

rală a rațiunii, menține atît izolarea esențială a persoanelor autonome cît și limitarea lor reală.

Teoria critică¹⁸ ajunge la problema adevărului și universalității fericirii prin elucidarea conceptelor cu care încearcă să determine forma rațională a societății. Într-adevăr, una din determinările care caracterizează asociația oamenilor liberi conține explicit cerința ca fiecare individ să primească din produsul social potrivit necesităților sale. Odată cu dezvoltarea multilaterală a indivizilor și a forțelor de producție, societatea poate înscrie pe stindardul ei: „De la fiecare după capacitățile sale, fiecăruia după nevoile sale“. Aici reapare vechea definiție hedonistă care vede fericirea în satisfacerea multilaterală a trebuințelor. Satisfacerea trebuințelor indivizilor urmează să devină principiul reglementator al procesului muncii. Dar trebuințele omului liber și plăcerea rezultată din satisfacerea lor vor avea o altă înfățișare decît trebuințele și plăcerea în cadrul lipsei de libertate, chiar dacă din punct de vedere fiziologic rămîn aceleași. Într-o organizare socială care grupează indivizi izolați în clase opuse și lasă libertatea lor personală în seama mecanismului unui sistem economic care scapă de sub control, lipsa de libertate își pune amprenta pînă și asupra trebuințelor și cu atît mai mult asupra plăcerii. Așa cum se prezintă aici, necesitatea și plăcerea nici nu pretind măcar libertatea generală. Dezvoltarea forțelor de producție, dominarea crescîndă a naturii, extinderea și rafinarea producției de mărfuri, banii și reificarea universală au creat odată cu necesități noi și posibilități noi de plăcere. Dar aceste posibilități de plăcere date se opun oamenilor care, atît obiectiv, în virtutea statutului lor economic, cît și subiectiv, prin educație și disciplină, sînt profund incapabili de a se bucura. Discrepanța dintre ceea ce constituie

¹⁸ Prin teorie critică înțelegem aici teoria societății, așa cum a fost expusă în articolele principiale din *Zeitschrift für Sozialforschung* pe baza filozofiei dialectice și a criticii economiei politice.

obiectul unei plăceri posibile și modul specific în care aceste obiecte sînt privite, concepute și utilizate ridică problema adevărului relației de fericire în această societate: actele intenționate (vizînd plăcerea) nu ajung la satisfacerea propriei lor intenții ; chiar cînd se împlinesc, ele rămîn neadevărate.

Plăcerea se raportează la lucruri și la oameni. Primele sînt mărfuri (dacă natura sau reglementarea socială nu le pune la dispoziția tuturor) accesibile conform puterii de cumpărare. Majoritatea covârșitoare a oamenilor are acces numai la cele mai ieftine dintre aceste mărfuri. În calitate de mărfuri, ele devin obiect al plăcerii, iar originea lor se păstrează în ele: pînă și plăcerea are un caracter de clasă. Ceea ce este ieftin nu este tot atît de bun ca ceea ce este scump. Relațiile dintre oameni — tocmai în măsura în care se află în afara procesului muncii — sînt în esență relații dintre membrii aceleiași clase. Pentru cei mai mulți oameni, partenerul lor întru plăcere va fi, totodată, partener la mizeria aceleiași clase. Condițiile lor de viață sînt o scenă sărăcăcioasă pentru fericire. Presiunea permanentă la care masele largi sînt supuse în vederea reproducerii acestei societăți s-a intensificat și mai mult odată cu acumularea monopolistă a bogăției. Orice surplus de plăcere ar periclita disciplinarea necesară și ar îngreui menținerea ordinii precise și sigure care asigură funcționarea mecanismului ansamblului. Poliția și justiția participă la reglementarea economică a plăcerii. Plăcerea ca atare urmărește propria ei creștere și rafinare. Dezvoltarea personalității nu poate fi numai de ordin spiritual. Societatea industrială a diferențiat și amplificat lumea obiectelor de o asemenea manieră încît numai o sensibilitate diferențiată și amplificată la extrem o poate recepționa. Tehnica modernă dispune de toate mijloacele pentru a pune în evidență mobilitatea, frumusețea și grația lucrurilor și corpurilor, pentru a le apropria și a le face utilizabile. Odată cu trebuințele cores-

punzătoare acestor posibilități au evoluat și organele de simț care le pot recepționa. Ceea ce omul poate percepe, simți și făptui într-o civilizație dezvoltată corespunde noii bogății obținute a lumii. Dar utilizarea capacităților sporite și satisfacerea lor se află exclusiv la dispoziția grupelor care dispun de cea mai mare putere de cumpărare. Dezvoltarea senzorialității este doar o parte a dezvoltării forțelor de producție; necesitatea încătușării lor este înrădăcinată în sistemul social antagonist care le-a dat naștere. Există numeroase modalități de a educa păturile dominate în vederea distragerii și pseudosatisfacerii lor; sportul și un mare număr de plăceri populare accesibile își îndeplinesc aici funcția lor istorică. În statele autoritare, teroarea sadică îndreptată împotriva dușmanilor regimului are posibilități inimaginabile de dezlănțuire organizată. Cei mici pot lua parte zilnic în sălile de cinematograf la strălucirea lumii mari cu conștiința că toate acestea se întâmplă totuși numai în film și că și aici se întâlnesc strălucirea, amărăciunea și grija, datoria și păcatul, precum și triumful binelui. Însuși procesul muncii care schilodește și abrutizează organele de simț ale muncitorului constituie o garanție a faptului că dezvoltarea senzorialității la straturile inferioare ale piramidei sociale nu va depăși măsura dezirabilă din punct de vedere tehnic. Plăcerea nemijlocită care mai este permisă este circumscrisă de prevederile codului penal.

Dar nu numai în cazul maselor plăcerea nu poate oferi ceea ce intenționează, adică satisfacerea tuturor posibilităților subiective și obiective. Acolo unde relația dintre oameni ca posesori de marfă este relația socială dominantă, iar valoarea fiecărei mărfi este determinată de timpul de muncă abstract necesar pentru producerea ei, plăcerea este în sine lipsită de valoare. Căci, oricum ar fi, în această societate ea este separată de muncă; în plăcere individul nu consumă

forța de muncă și nu reproduce forța de muncă; el se comportă și există ca o persoană privată. Dacă numai munca abstractă creează valoarea care măsoară orice schimb echitabil, plăcerea nu poate fi valoare. În caz contrar, echitatea socială ar fi pusă sub semnul întrebării, ba chiar s-ar dezvălui ca o inechitate izbitoare. Legitimarea plăcerii ca valoare ar răsturna de fapt tot „ce scrie la carte“. Într-adevăr, valoarea unui lucru reprezintă pentru orice om modern valoarea muncii care a produs acel lucru. Valoarea este astfel pătată de sudoarea muncitorului, pe care i-o lipește sabia în flăcări ce desparte cultura de paradis. Este periculos să se conceapă plăcerea și neplăcerea ca fiind legate de valoare; atunci s-ar pune întrebarea dacă producătorii valorilor au parte de mai multă plăcere sau de mai multă neplăcere. Atunci s-ar putea naște ideea că valoarea ar sta în raport invers cu plăcerea¹⁹. Pericolul unei asemenea asocieri a fost recunoscut încă la începuturile societății burgheze: lipsa de valoare a plăcerii pure a fost vîrîtă în conștiința indivizilor prin toate mijloacele.

Legătura dintre deprecierea plăcerii și legitimarea socială prin muncă nu apare nicăieri mai clar decît în interpretarea plăcerii sexuale. Pragmatic sau moral, această plăcere este raționalizată și apare ca un simplu joc pentru atingerea unui scop exterior ei, în serviciul unei lesnicioase subordonări a individului față de forma existentă a procesului de muncă. Ca valoare de ordin igienic, ea este chemată să contribuie la sănătatea trupeză și sufletească pe care o reclamă funcționarea normală a omului în cadrul ordinii date. După Spinoza, „plăcerea simțurilor“ trebuie „căutată numai ca mijloc“, și în primul rînd ca instrument de igienă: „Trebuie să te dedai plăcerii numai în măsura în care menținerea

¹⁹ Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 3 Aufl., Berlin, 1931, p. 163.

sănătății cere acest lucru²⁰. Leibniz afirmă că „voluptatea simțurilor trebuie să slujească, potrivit regulilor rațiunii, ca hrană, leac sau întăritor²¹. Fichte pune sexualitatea în legătură nemijlocită cu înnoirea procesului de muncă socială: „Adevăratul rang, onoarea și demnitatea omului, și îndeosebi a bărbatului, în existența sa morală firească constă fără îndoială în capacitatea sa originară de procreare a unor oameni noi, a unor ținuturi noi ale naturii: dincolo de existența sa pămînteană, omul are posibilitatea să-i dea naturii stăpînitorii veșnici... De aceea, absoluta necinste, absoluta abolire a onoarei propriu-zise umane și bărbătești ar fi să se transforme într-un instrument de plăcere senzorială potența acordată pentru exercitarea acestei prerogative. Ceea ce este deasupra oricărei naturi și este acordat pentru reproducerea dominației asupra ei ar deveni ceva secundar, subordonat uneia dintre pornirile naturale, plăcerea...“. Această necinste absolută este „desfrîul — utilizarea facultății de zămislire ca simplă plăcere, fără a avea în vedere scopul și fără a-l dori în mod conștient²². Plăcerea relațiilor sexuale este considerată demnă de om și recunoscută numai atunci cînd aceste relații sînt puse explicit în slujba generării unor noi forțe de muncă pentru procesul de dominare socială a naturii. Reprezentanții de mai tîrziu ai eticii idealiste nu mai au această franchețe. Hermann Cohen consideră simpla zămislire a oamenilor drept un proces „animalic“ și pretinde transfigurarea plăcerii sexuale printr-un scop într-adevăr moral: numai dragostea întemeiată pe fidelitate ridică relațiile sexuale în sfera morală și transformă „dragostea sexuală“ într-o „trăsătură funda-

²⁰ Spinoza, *Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes*, übersetzt von J. Stern, Reclam, Leipzig, p. 9 și 12.

²¹ Leibniz, *Von der Glückseligkeit. Opera philosophica*, herausg. von E. Erdmann, Berlin, 1840, p. 672.

²² Fichte, *Die Staatslehre*, 1813, *Werke*, op. cit., Bd. VI, p. 523 și urm.

mentală a voinței pure de formare a conștiinței morale²³. În faza autoritară a ordinii burgheze, legătura dintre dragoste și forma căsătoriei începe să contrazică fățiș necesitățile statului de a avea puternice armate de rezervă militare și economice. „Dragostea“ nu este „neapărat legată de căsătorie“. Dar iubirea trebuie să fie „premisă și condiție care să ducă la căsătorie, iar în căsătorie la copil“. Nu zămisirea copiilor ca atare, ci numai zămisirea unor copii zdraveni și folositori este decisivă; „igiena rasială, antropologia socială și alte discipline medico-antropologice“ se pun „într-un mod foarte merituos și în slujba zămisirii oamenilor“²⁴.

Eliberarea netransfigurată și neraționalizată a relațiilor sexuale ar constitui cea mai puternică eliberare a plăcerii ca atare și o totală depreciere a muncii de dragul muncii. Tensiunea dintre valoarea în sine a muncii și libertatea plăcerii nu ar putea fi suportată de o ființă umană; nedreptatea relațiilor de muncă ar apărea strigător în conștiința indivizilor, făcând imposibilă subordonarea lor pașnică față de sistemul social al lumii burgheze.

Funcția muncii în cadrul acestei societăți determină atitudinea ei față de plăcere: plăcerea ca atare nu poate să aibă vreun sens și să rămână neraționalizată, ci, dimpotrivă, trebuie să capete valoare din altă parte. „Plăcerea... și neplăcerea nu-și găsesc vreo justificare sau motivare în voința de a munci; dimpotrivă, ele sădesc imboldul de a munci“, care ar trebui deci să se subordoneze total principiului satisfacerii necesităților. „Hedonismul este mărginirea unei autojustificări a voinței de a munci“²⁵, el contrazice interesele fundamentale ale ordinii existente. Interiorizarea și spiritualizarea prin care plăcerea ar fi

²³ Hermann Cohen, *op. cit.*, p. 584.

²⁴ Bruno Bauch, *Grundzüge der Ethik*, Stuttgart, 1933, p. 240 și urm.

²⁵ A. Görland, *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*, Leipzig., 1914, p. 119.

adusă la nivelul culturii ce contribuie la reproducerea ansamblului, demonstrându-și astfel valoarea socială, se află sub semnul acestei convingeri. La producătorii nemijlociți, limitarea plăcerii acționează imediat, fără nici un fel de mijlocire morală, datorită zilei de muncă, care nu lasă pentru plăcere decît puținul „timp liber“, punîndu-l în serviciul relaxării și al acumulării de noi energii și de putere de muncă. Profitorii procesului de muncă sînt afectați de aceeași valorizare. Faptul că în cadrul plăcerii ei nu fac și nu dețin ceva în măsură să producă valoarea le creează un anume sentiment de culpabilitate socială, care conduce la o raționalizare a plăcerii. Ca reprezentăție, recreare și spectacol al strălucirii celor care se află în vîrfurile ierarhiei și poartă cea mai grea răspundere, plăcerea se transformă aproape într-o povară sau datorie.

Crearea sentimentului de culpabilitate socială este o realizare decisivă a educației. Legea dominantă a valorii se reflectă în convingerea perpetuată în permanență că fiecare om considerat în sine trebuie să-și cîștige viața în lupta de concurență pe toate planurile, dacă nu pentru altceva, măcar pentru a o putea cîștiga mereu și că fiecăruia i se dă conform forței de muncă pe care o cheltuiește. Fericirea nu se poate însă cîștiga în felul acesta. Scopul muncii nu poate să fie fericirea, iar răsplata ei nu este plăcerea, ci profitul sau salariul, adică posibilitatea de a munci mai departe. Pentru conservarea unui asemenea proces de muncă, instinctele și nevoile care ar putea să submineze relația normală dintre muncă și plăcere (ca timpul liber) și instituțiile care o asigură (cum ar fi familia și căsătoria) trebuie să fie distrase sau refulate. Distragerea și refularea nu sînt în genere legate de progresul cultural. Nenumărate impulsuri și cerințe devin false și distructive tocmai datorită formelor false pe care le ia satisfacerea lor, deși treapta atinsă a dezvoltării obiective ar permite satisfacerea lor adevărată — adevărată fiindcă s-ar putea îndeplini intenția

inițială: plăcerea „pură“. Cruzimea refulată conduce la teroarea sadică, iar autodăruirea refulată la supunerea masochistă. Lăsate în voia propriilor lor intenții ca modalități ale instinctului sexual, ele ar putea aduce plăceri mai mari nu numai subiectului, ci și obiectului. Ele nu mai sînt legate de distrugere²⁶. Dar diferențierea crescîndă a plăcerii este inacceptabilă într-o societate care reclamă tocmai formele refulate ale satisfacerii unor asemenea necesități. Plăcerea mai mare ar însemna în mod nemijlocit o mai mare eliberare a individului: ea ar pretinde libertate în alegerea obiectului, în cunoașterea și în realizarea posibilităților sale, ar pretinde libertatea timpului și a locului. Toate aceste cerințe se lovesc de legea vitală a societății existente. În virtutea conexiunii intime dintre fericire și libertate, tabuul plăcerii a fost menținut cu cea mai mare îndîrjire; în rîndurile opoziției istorice care se ridică împotriva ordinii existente, acest tabu a generat mari confuzii în punerea problemei și formularea răspunsurilor²⁷.

Determinarea fericirii ca stare a satisfacerii multilaterale a trebuințelor individului este abstractă și incorectă întrucît pornește de la trebuințe în forma lor existentă, considerîndu-le un dat ultim. Trebuințele ca atare nu se află nici dincolo de bine și de rău, nici dincolo de adevăr și fals. Ca situație istorică, ele ridică problema „legitimității“ lor: sînt ele oare de așa natură încît satisfacerea lor să realizeze posibilitățile subiective și obiective ale indivizilor? Referitor la numeroase forme caracteristice ale trebuințelor în starea dominantă a omenirii, această întrebare trebuie să capete un răspuns negativ: stadiul actual al dezvoltării sociale face posibilă o fericire mai adevărată decît aceea pe care și-o

²⁶ *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrg. V (1936), p. 229.

²⁷ Chiar și la reprezentanții hotărîți ai reformei sexuale burgheze apare totuși tabuul plăcerii într-o raționalizare etică sau psihologică ascunsă.

făuresc astăzi oamenii. Plăcerea de a-i înjosi pe alții, ca și plăcerea autoînjosirii în fața unei voințe mai puternice, plăcerea diverselor surrogate ale sexualității, plăcerea jertfelor lipsite de sens, plăcerea eroismului în război sînt false plăceri pentru că instinctele și trebuințele umane satisfăcute în acest mod îi fac pe oameni mai puțin liberi, mai orbi și mai săraci decît ar putea să fie. Acestea sînt instinctele și trebuințele unor indivizi formați în societatea antagonistă. În măsura în care ele nu sînt condamnate să dispară, în noua formă a organizării sociale, se pot concepe modalități ale satisfacerii lor astfel încît posibilitățile maxime ale oamenilor să se desfășoare într-adevăr în mod fericit. Această eliberare a posibilităților este o chestiune a practicii sociale; de dînsa depinde ce pot iniția oamenii cu organele lor senzoriale și spirituale date și cu bogăția creată prin munca lor pentru a-și dobîndi o fericire cît mai mare. Concepută astfel, fericirea nu mai poate fi considerată ca un dat pur subiectiv: ea ține de domeniul gîndirii și acțiunii colective a oamenilor.

Într-o societate în care forțele de producție dezvoltate sînt valorificate numai într-o formă încătușată, nu numai satisfacțiile, ci pînă și nevoile oamenilor sînt falsificate. În măsura în care depășesc cerințele minime ale existenței, ele vin în considerare numai potrivit cu puterea de cumpărare. În ele se reflectă situația de clasă, în special situația individului în procesul muncii: ea a modelat organele (fizice și psihice) și capacitățile (fizice și psihice) ale oamenilor, ca și orizontul cerințelor lor. Întrucît aceste cerințe se manifestă numai într-o formă degenerată, încărcată de refulări, renunțări, acomodări și raționalizări, în mod normal ele pot fi satisfăcute în cadrul social dat; tocmai pentru că sînt în sine nelibere devine posibilă falsa fericire a satisfacerii lor în cadrul lipsei de libertate.

În teoria critică, conceptul de fericire nu mai are nici o legătură cu conformismul și relativis-

mul burghez: fericirea este o parte a adevărului general, obiectiv, adevăr valabil pentru toți indivizii, întrucît preia toate interesele lor. Numai în raport cu posibilitatea istorică a libertății generale are sens să spunem că fericirea resimțită în realitate în cadrul relațiilor de existență de pînă acum este falsă. În trebuințele individului se exprimă interesul său, iar satisfacerea trebuințelor corespunde acestui interes. Existența fericirii într-o societate guvernată de legi oarbe este în genere o mană cerească: în felul acesta, individul se poate simți în siguranță, ferit de a ajunge la disperarea ultimă. Morala rigoristă păcătuiește față de forma sărăcăcioasă în care a dăinuit omenirea; în raport cu ea, orice hedonism este justificat. Abia astăzi, pe ultima treaptă a dezvoltării ordinii existente, cînd forțele obiective care conduc spre o ordine superioară a omenirii s-au maturizat și numai în conexiune cu teoria și practica istorică legată de această transformare, fericirea poate deveni obiect al criticii, împreună cu întreg ansamblul ordinii existente. Devine evident că indivizii care au fost educați pentru a se încadra în procesul antagonist al muncii nu pot fi judecătorii propriei lor fericiri. Ei sînt împiedicați să-și cunoască adevăratele lor interese. Astfel se poate întîmpla ca ei să se considere fericiți și să accepte fără vreo constrîngere exterioară sistemul care îi oprimă. Rezultatele unor plebiscite moderne arată că oamenii care nu cunosc adevărul pot să ajungă pînă acolo încît să se pronunțe împotriva lor înșiși. Cîtă vreme indivizii își văd interesul numai în propășirea lor înăuntrul ordinii date, aparatul autoritar obține cu ușurință un astfel de vot. Teroarea nu face decît să întrețină mistificarea celor dominați. Referirea la interese este lipsită de temei.

În ce privește posibilitățile unei organizări reale mai fericite a omenirii, interesul individului nu mai este un dat ultim; există un interes adevărat și un interes fals și în ceea ce privește individul. Interesul în fapt, imediat al individului nu

este neapărat și interesul său adevărat. Aceasta nu pentru că interesul adevărat ar fi acela care pe temeiul unui risc minim și al unei șanse mai mari de plăcere ar pretinde să i se aducă ca jertfă interesul imediat. Un asemenea calcul al fericirii rămîne în cadrul general al interesului fals și poate cel mult să faciliteze alegerea celei mai bune dintre fericirile false. Adevăratul interes al individului nu poate să rezide în propria sa încălcare sau în încălcarea intereselor celorlalți. Acesta nu este nici măcar adevăratul interes al celor a căror putere se poate menține numai pe baza unei asemenea încălcări. Pe treapta actuală a dezvoltării, puterea nu se mai poate bucura de lumea pe care o domină: în clipa în care ar înceta să funcționeze, să înnoiască procesul singeros și extenuant al simplei sale reproduceri, ea ar fi pierdută. Pînă și pentru ea mai este ceva de cîștigat.

Faptul că interesul adevărat al individului este interesul libertății, că libertatea individuală reală poate merge mîna în mîna cu adevărata libertate generală, și în genere nici nu este posibilă decît împreună cu ea, că fericirea rezidă, în ultimă instanță, în libertate nu constituie propoziții asupra naturii umane ale antropologiei filozofice, ci descrieri ale unei situații istorice pe care omenirea a smuls-o prin luptă împotriva naturii înseși. Indivizii a căror fericire depinde de folosirea acestei situații s-au format ca oameni la școala capitalismului: amplificarea și diferențierea considerabilă a aptitudinilor lor și a lumii lor concordă cu încătușarea socială a acestei dezvoltări. Întrucît lipsa de libertate este înrădăcinată în trebuințe și nu numai în satisfacerea lor, trebuie să fie eliberate în primul rînd trebuințele înseși. Aceasta nu reprezintă un act educativ de înnoire morală a oamenilor, ci un proces economic și politic. Stăpînirea de către comunitate a mijloacelor de producție, adaptarea procesului de producție la trebuințele comunității, micșorarea zilei de muncă și participarea activă a indivizilor la administrarea ansam-

blului aparțin conținutului acestui proces. Odată cu realizarea tuturor posibilităților existente, subiective și obiective, de dezvoltare, trebuințele înseși se vor transforma. Acelea care își au originile în constrângerea socială a refulării, în nedreptate, întinare și mizerie urmează să dispară. Dar nu este deloc exclus că și atunci vor mai exista bolnavi, alienați mentali și criminali. Imperiul necesității continuă să subziste, confruntarea cu natura și chiar între oameni persistă. Așadar, reproducerea ansamblului va continua să fie legată de privațiuni ale indivizilor: interesele particulare nu vor coincide nemijlocit cu interesele reale. Diferența dintre interesul particular și cel real este totuși altceva decît diferența dintre interesul particular și interesul unei generalități autonomizate care-l subjugă pe individ. În relațiile sale cu generalitatea, individul se va raporta în mod real la adevăr: pretențiile și deciziile lui vor ține seama de interesele sale și, în ultimă instanță, vor servi fericirii sale. Deși interesul adevărat trebuie să fie reprezentat în continuare de o lege generală care interzice anumite trebuințe și satisfacții, în spatele unei asemenea legi nu se va mai afla interesul particular al unor grupuri care-și mențin puterea prin uzurparea generalității împotriva ei înseși, ci decizia rațională a unor indivizi liberi. Ajunși la majorat, oamenii înșiși vor avea să se confrunte cu propriile lor trebuințe. Răspunderea lor va fi infinit mai mare, întrucît ei nu vor mai avea falsa plăcere a protecției masochiste pe care le-o asigură o putere eteronomă. Unirea interioară, reală (nu restabilită printr-o transcendență) dintre datorie și fericire, în jurul căreia etica idealistă a ezitat, este posibilă numai în libertate. Așa a conceput-o Kant atunci cînd a fundat noțiunea datoriei pe autonomia persoanei. Prin limitare la libertatea voinței pure, autonomia se limitează pe sine în favoarea unei ordini sociale, care o poate admite numai în forma ei abstractă.

În cazul în care indivizii pe deplin responsabili vor respinge anumite trebuințe și o anumită plăcere ca rele, aceasta se va datora cunoașterii autonome a adevăratelor lor interese: menținerea libertății generale. Ca atare, aceasta ar fi în interesul fericirii lor, care nu poate subzista decât în libertatea generală ca împlinire a tuturor posibilităților dezvoltate. Vechiul deziderat al hedonismului era tocmai legarea fericirii de adevăr. Problema era insolubilă. Cît timp decizia asupra adevărului o lua o societate anarhică, lipsită de libertate, nu se putea ajunge decât sau la interesul particular al individului izolat, sau la cerințele generalului autonomizat. În primul caz se pierdea forma (generalitatea); în cel de-al doilea caz se pierdea conținutul (individualitatea). Adevărul la care se raportează în cadrul fericirii individul eliberat este atît cel general cît și cel particular. Prin interesele sale, subiectul nu mai este singularizat față de alții, viața sa poate fi fericită dincolo de contingenta clipei, deoarece relațiile existenței sale nu mai sînt determinate de un proces de muncă care creează bogăție doar prin menținerea sărăciei și a mizeriei, ci prin autoconducerea rațională a ansamblului, conducere la care subiectul participă în mod activ. Individul se poate raporta față de alții ca față de egalii săi și față de lume ca lume a sa: ca nu-i mai este înstrăinată. Înțelegerea reciprocă nu mai este dominată de nefericire întrucît judecata și pasiunea nu mai intră în conflict cu forma reificată a relațiilor umane.

Fericirea generală presupune cunoașterea interesului adevărat: interesul ca procesul vieții sociale să fie administrat astfel încît libertatea indivizilor să concorde cu menținerea ansamblului pe baza condițiilor istorice și naturale date în mod obiectiv. Legătura dintre fericire și cunoaștere a fost ascunsă de dezvoltarea antagonismelor sociale: rațiunea abstractă a indivizilor izolați nu poate decide, firește, în materie de fericire,

care atîrnă de hazard. Dar aceeași dezvoltare a dat naștere și forțelor capabile să restabilească această legătură. În cazul producătorilor nemijlociți, separarea este în mare măsură abolită chiar în cadrul lipsei de libertate. Aici individul nu are să păzească o proprietate de care s-ar putea bucura numai pe seama altora; interesul său îl împinge nu la concurență sau la o asociere de interese care s-ar baza și ea numai pe concurență, ci la o solidaritate militantă. Țelul ei rezidă mai întîi în dobîndirea unor condiții de trai mai bune, mai umane pentru un anumit grup social. Dar acest interes particular nu poate fi asigurat decît prin realizarea unor condiții de viață mai bune, mai umane ale ansamblului și prin eliberarea colectivității. În faza monopolistă a societății burgheze, cînd conservarea interesului general de către grupurile care militează în favoarea unei transformări vii este destul de evidentă, profitorii ordinii existente se străduiesc să submineze această solidaritate. Birocratizarea, accentuarea diferențelor de salarizare și coruperea directă a muncitorilor sînt chemate să înrădăcineze contrariul solidarității chiar și în aceste straturi. Interesul lor real reclamă însă nu schimbarea cutărui sau cutărui aspect, ci restructurarea radicală a procesului de producție. Acum nu rațiunea generală înșală interesul particular în spatele indivizilor; se întîmplă exact contrariul: interesul special este partea activă și conștientă a procesului care dă impuls generalului. Abia în acest stadiu al societății „adevărul satisfacerilor *particulare*... este satisfacerea *generală*, pe care voința și-o propune ca scop, anume fericirea”²⁸. Hegel a arătat că progresul general în istorie poate avea loc numai prin intermediul interesului particular, deoarece numai interesul particular poate conferi individului pasiunea luptei istorice. „Interesul parti-

²⁸ Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*. Partea a treia — *Filozofia spiritului*, § 478, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 310.

cular propriu pasiunii nu poate fi deci despărțit de manifestarea generalului, căci generalul rezultă din particular, din determinat și din negarea acestuia²⁹. Când această inseparabilitate se datorează numai vicleniei rațiunii, rezultatul este legat de nefericirea indivizilor; pasiunea cu care ei își urmăresc interesul lor particular îi sleiește și-i distruge. Hegel vedea o „oribilă consolare“ în faptul că „marii oameni ai istoriei n-au fost ceea ce se poate numi fericiți“³⁰. Dacă rațiunea istorică nu poate avea o formă mai înaltă decât organizarea antagonistă a omenirii, atunci această calamitate nu poate fi înlăturată. Ce-i drept, oamenii urmăresc nu fericirea, ci, de fiecare dată, anumite scopuri a căror realizare aduce cu sine fericirea. Înăuntrul scopurilor determinate care sînt atinse prin lupta solidară pentru o societate rațională, fericirea nu mai constituie un element auxiliar contingent. Ea se află în însăși ordinea nouă pe care o reclamă relațiile vieții, încetînd a mai fi doar o stare subiectivă, atunci cînd în înseși cerințele eliberate ale subiecților se manifestă preocuparea generală pentru posibilitățile indivizilor.

Faptul că lupta pentru o viitoare generalitate superioară devine în prezent cauza unor indivizi și grupuri particulare constituie, după Hegel, situația tragică a personalităților istorice. Ele atacă relațiile sociale în care se reproduce — deși într-un mod rău — viața ansamblului; ele luptă împotriva unei forme concrete a rațiunii fără ca posibilitatea practică a formei viitoare să fi fost demonstrată empiric. Ei se comportă ca niște nelegiuți. Raționalitatea lor acționează cu necesitate într-o formă particulară irațională, subminantă, modul lor de a critica descompunerea și anarhia este anarhic și distructiv. Indivizii care se lasă cuprinși de idee pînă într-atît încît ea

²⁹ Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, București, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. 35.

³⁰ *Ibid*, p. 33.

impregnează întreaga lor existență sînt recalcitranți și obstinați. Conștiința comună nu știe să facă vreo deosebire între ei și niște criminali și, e fapt, în cadrul ordinii date ei sînt niște criminali, cum este Socrate în Atena³¹. Universalitatea și rațiunea au devenit pentru ei adevărate pasiuni. Conformistul formalist care nu face deosebire între o cerință particulară sau alta, îi denunță ca pe niște răuvoitori și periculoși. El vede cum critica formei aparente a libertății în prezent și cunoașterea realității viitoare a libertății constituie de pe acum fericirea lor, deoarece ei depășesc separarea rigidă dintre aici și acolo, dintre astăzi și mâine, simțul exclusivist și respingător al Eului, caracteristic existenței burgheze, ceea ce conformistul însă nu poate înțelege. Ei îi apar ca niște exaltați, în cazul cel mai bun ca niște spirite religioase, conformistul considerînd că oamenii nu se preocupă decît de avantajul lor particular. Situația lor paradoxală o înțeleg numai puțini.

Ca și forma accesibilă a fericirii, cunoașterea reală cerută de această formă poate fi depășită numai de interesul deosebit al acelor straturi sociale a căror eliberare nu mai poate conduce la dominarea unor interese deosebite asupra universalității, ci numai la eliberarea generală a omenirii. Un atare interes reclamă o ideologie care să ascundă forma adevărului pentru a se legitima ca interes general. Conceperea pînă la capăt a tuturor posibilităților realizabile (care și-a găsit în perioada burgheză limita sa socială în amenințarea unei transformări materiale a ansamblului) și urmărirea perseverentă a îndeplinirii lor sînt conținute în însuși acest interes. Cu pierderea cunoașterii corecte s-ar pierde și fericirea, iar necesitatea unei situații necontrolate și-ar recăpăta puterea sa contingentă asupra oamenilor. Libertatea cunoașterii este o parte a libertății reale care reclamă stabilirea și realizarea colectivă a ceea ce a fost

³¹ Vezi Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. I, București, Editura Academiei R.S.R., 1963, p. 409.

recunoscut drept adevărat. Rolul esențial al adevărului în fericirea indivizilor arată astfel că definirea fericirii ca plăcere și desfătare este insuficientă. Dacă cunoașterea adevărului nu mai este asociată de cunoașterea culpabilității, a mizeriei și nedreptății, ea nu mai are de ce să rămână exterioară fericirii, căreia îi reveneau doar relațiile senzoriale nemijlocite. Unei cunoașteri cu adevărat inocente i se pot deschide, în vederea fericirii, și relațiile personale dintre oameni: poate că tocmai ele constituie atunci acea comunitate liberă de la care morala idealistă aștepta înflorirea supremă a individualității. Cunoașterea nu va mai tulbura plăcerea: poate că ea însăși va deveni cumva plăcere, așa cum ideea antică a *Nous*-ului ca determinare ultimă a cunoașterii a cutezat să întrezărească. În portretul înfricoșător al juisorului deslănțuit, preocupat numai de trebuințele sale senzoriale, mai răzbat separarea dintre forțele productive spirituale și cele materiale, separarea dintre procesul învii și procesul consumului. Depășirea acestei separări constituie una din premisele libertății: este necesar ca dezvoltarea nevoilor materiale să meargă mână în mână cu dezvoltarea nevoilor psihice și spirituale. Acțiunea tehnicii, științei și artei se schimbă odată cu schimbarea valorificării lor și a conținutului acesteia din urmă; atunci când ele nu mai suferă constrângerea exercitată de un sistem de producție legat de nefericirea majorității și de exigențele raționalizării, interiorizării și sublimării, spiritul poate semnifica numai o potențare a fericirii. În teoria și practica critică, hedonismul este depășit; libertatea domnește și în domeniul psihic și spiritual al vieții: atunci când cultura nu mai stă sub constrângerea interiorizării, este lipsit de sens să limităm fericirea la plăcerea senzorială.

Realitatea fericirii este realitatea libertății ca autodeterminare a oamenilor eliberați în lupta lor comună împotriva naturii. „Adevărul satisfacerilor particulare însă este satisfacerea *generală*, pe care voința, întrucât cugetă, și-o

propune ca scop, anume fericirea“. Dar această fericire este mai întâi „*universalitatea* numai reprezentată, abstractă, a conținutului care doar *trebuie* să fie“. Adevărul ei „este determinatia universală a voinței în ea însăși, adică însăși determinarea de sine, *libertatea*“³². Pentru idealism, însă, libertatea era și „substanța“ și „unica armă adevărată a spiritului, esența și adevărul rațiunii“³³. În forma lor desăvârșită, fericirea și rațiunea trebuie să coincidă. Hegel nu credea că realizarea acestei forme ar putea deveni sarcină a practicii istorice ca instituire a unei forme noi a organizării sociale a omenirii. El a prezentat însă sub titlul de „ideal“ „starea universală“ a fericirii, stare, totodată, a rațiunii și a libertății, ca depășire a opoziției caracteristice pentru starea societății burgheze dintre interesele particulare ale indivizilor izolați și generalitatea autonomizată care se menține prin sacrificarea indivizilor: „În ideal... individualitatea particulară trebuie, tocmai, să rămână în acord inseparabil cu ceea ce este substanțial și în măsura în care idealului îi revine libertatea și independența subiectivității, în aceeași măsură nu este îngăduit ca lumea stărilor și a relațiilor înconjurătoare să posede obiectivitate esențială pentru sine, independentă de ceea ce este subiectiv și individual. Individul ideal trebuie să fie încheiat în sine, ceea ce este obiectiv trebuie să fie încă al său și să nu se miște și să se înfăptuiască pentru sine, desfăcut de individualitatea subiecților, deoarece altfel subiectul se înfățișează ca ceea ce este pur și simplu subordonat față de lumea pentru sine deja împlinită“³⁴.

³² Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*. Partea a treia — *Filozofia spiritului* — § 478 și 480, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 310, 311.

³³ Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, București, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. 20.

³⁴ Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. 1, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 187.

EROS ȘI CIVILIZAȚIE

ORIGINEA REPRIMĂRII INDIVIDULUI*

(Ontogeneza)

Freud urmărește dezvoltarea reprimării (refulării) la nivelul structurii pulsionale a individului. Soarta libertății și a fericirii umane se decide în lupta pulsionilor, care este o luptă pe viață și pe moarte în adevăratul sens al cuvântului, luptă la care iau parte trupul și sufletul, natura și cultura. Această dinamică biologică și totodată sociologică constituie nucleul metapsihologiei freudiene. Freud a dezvoltat aceste ipoteze hotăritoare ezitînd, modificîndu-le permanent, fără a le da o elaborare definitivă. Ultima teorie despre pulsuni, în contextul căreia s-au dezvoltat aceste ipoteze după 1920, este precedată de cel puțin două concepții diferite asupra anatomiei psihicului. Pentru scopurile urmărite aici nu este necesar să prezentăm istoria psihanalitică a teoriei pulsionilor**; o expunere rezumativă a principalelor ei caracteristici va fi suficientă pentru discuția care urmează.

* Capitolul II din *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, The Beacon Press, Boston, 1955.

** Ca o completare a sintezei realizate de Freud în special în *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Ges. Werke, XV) vezi Siegfried Bernfeld, *über die Einteilung der Triebe*, în *Imago* XXI, 1935; Ernest Jones, *Psychoanalysis and the Instincts*, în *British Journal of Psychology*, XXVI, 1930; și Edward Bibring, *The Development and Problems of the Theory of Instincts*, în *International Journal of Psychoanalysis*, XXI, 1941.

În toate fazele teoriei freudiene aparatul psihic apare ca o unitate dinamică de contrarii, de structuri inconștiente și conștiente, de procese primare și secundare, de capacități moștenite, „fixate constituțional” și de capacități dobândite, de realități corporalo-sufletești și de realități externe. Această construcție dualistă este predominantă chiar și în tipologia tripartită de mai târziu (eu, sine, supraeu); elementele intermediare tind spre cei doi poli. Aceștia își găsesc expresia cea mai clară în cele două principii fundamentale care guvernează aparatul psihic: principiul plăcerii și principiul realității.

În prima formă, teoria lui Freud se bazează pe antagonismul dintre pulsiiunile sexuale (libidinale) și pulsiiunile eului (de autoconservare); în ultima formă ea se centrează pe conflictul dintre instinctul vieții (Eros) și instinctul morții. Pentru o scurtă perioadă intermediară, concepția dualistă este înlocuită prin admiterea unui libido unic, atotcuprinzător (narcisic). De-a lungul tuturor acestor modificări ale teoriei freudiene, sexualitatea își păstrează locul dominant în lumea pulsiiunilor. Rolul decisiv al sexualității corespunde esenței aparatului psihic, așa cum îl concepea Freud: dacă procesele psihice primare sînt guvernate de principiul plăcerii, atunci pulsiiunea care conservă viața însăși, fiind guvernată de acest principiu, trebuie să fie instinctul vieții.

Concepția inițială a lui Freud asupra sexualității este încă foarte departe de reprezentarea Erosului ca instinct al vieții. Pulsiiunea sexuală este acum doar un instinct specific (sau mai curînd o grupă de pulsiiuni) care se confruntă de la egal la egal cu instinctul eului (instinctul de autoconservare) și care este definit prin geneza sa specifică, prin scopul și obiectul său propriu. Teoria lui Freud este, cel puțin pînă la introducerea narcisismului în anul 1914, orice altceva decît „pansexualism”; ea se remarcă mai

curînd printr-o limitare a domeniului sexualității, limitare care este menținută în pofida dificultății constante de a verifica existența de-sine-stătătoare a instinctelor nonsexuale de autoconservare. Mai este un drum lung de parcurs pînă la ipoteza că acestea sînt doar „pulsiiuni parțiale menite să apere drumul propriu al organismului către moarte și să elimine alte posibilități de întoarcere la stadiul anorganic decît cele imanente“* sau, cu alte cuvinte, că ele înseși sînt de natură libidinală, părți ale Erosului. Oricum ar fi, descoperirea sexualității infantile și a zonelor erogene ale corpului, aproape nelimitate, anticipează recunoașterea ulterioară a componentelor libidinale ale instinctelor de autoconservare și pregătește terenul pentru noua interpretare a sexualității ca instinct al vieții (Eros).

În ultima formă a teoriei pulsiiunilor, pulsiiunile de autoconservare, aceste sanctuare scumpe ale individului și justificarea sa în „lupta pentru existență“, sînt dizolvate: activitatea lor este prezentată acum ca ținînd de pulsiiunile sexuale generatoare sau, în măsura în care autoconservarea se realizează printr-o agresiune socialmente utilă, ca activitate a pulsiiunilor distructive. Erosul și instinctul morții devin acum cele două pulsiiuni fundamentale. Este momentul să observăm că Freud, atunci cînd avansează această nouă concepție, se simte obligat să atragă atenția cu insistență asupra naturii comune a celor două pulsiiuni, anterioară diferențierii lor. Evenimentul deosebit și totodată înfricoșător este descoperirea tendinței fundamentale *regresive* sau „conservatoare“ a întregii vieți pulsionale. Freud bănuiește că a descoperit „o caracteristică generală a pulsiiunilor, poate a întregii vieți organice, care nu a fost limpede cunoscută sau, cel puțin, nu a fost suficient subliniată“; este vorba de „tendința immanentă vieții organice de a reveni la stadiul anterior pe care viul a trebuit să-l abando-

* *Jenseits des Lustprinzips, Ges. Werke*, XII, p. 41.

neze sub influența unor forțe externe perturbatoare, de un fel de elasticitate organică sau de manifestarea inerției în viața organică“*. Acesta ar fi deci conținutul ultim sau substanța „proceselor primare“ a căror acțiune în inconștient a fost de la început înregistrată de Freud. Mai întâi ele au fost desemnate ca tendința de „descărcare liberă a cantităților de excitație“ produse de acțiunea realității externe asupra organismului**; descărcarea cu desăvârșire liberă ar însemna satisfacerea deplină. 20 de ani mai târziu, Freud pornește tot de la această idee.

„Principiul plăcerii este o tendință pusă în slujba unei funcțiuni care urmărește eliminarea excitației din aparatul psihic sau menținerea cantității de excitație la un nivel constant sau minim. Nu ne putem decide încă pentru vreuna din aceste variante“***.

Însă logica interioară a acestei concepții sfârșește prin a se impune. Inexcitabilitatea a fost definitiv sacrificată odată cu apariția vieții; tendința de a realiza un echilibru constant reprezintă deci o regresie spre un stadiu anterior vieții. Procesele primare ale aparatului psihic par, datorită năzuinței lor spre o satisfacere deplină, total legate de „tendința a tot ceea ce este viu de a se întoarce la liniștea lumii anorganice“****. Pulsunile sînt atrase în orbita morții. „Dacă principiul constanței în sensul dat de Fechner guvernează viața, atunci aceasta trebuie să fie o alunecare în moarte“*****. Principiul Nirvana apare acum ca „tendința dominantă a vieții psihice, poate a vieții nervoase în general“. Iar principiul plăcerii apare în lumina principelui Nirvana ca o expresie a acestuia: „Faptul că

* *Ibidem*, p. 38. Vezi și *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, *Ges. Werke*, XV.

** *Die Traumdeutung*, *Ges. Werke*, II și III.

*** *Jenseits des Lustprinzips*, p. 67.

**** *Ibidem*, p. 68.

***** *Das Ich und das Es*, *Ges. Werke*, XIII, p. 275.

considerăm tendința de diminuare, de menținere la nivel constant sau de suprimare a tensiunii excitației (principiul Nirvana), așa cum se exprimă în principiul plăcerii, ca tendința dominantă a vieții sufletești, poate a vieții nervoase în general, constituie motivul cel mai puternic care ne determină să credem în existența instinctului morții“*.

Totuși, primatul principiului Nirvana, convergența înfricoșătoare a plăcerii și a morții abia stabilite sînt din nou dizolvate. Oricît de universal valabilă ar fi orientarea regresivă a vieții organice, pulsionile își caută satisfacerea pe cu totul alte căi. Deosebirea este cea dintre conservarea și distrugerea vieții. Din trunchiul comun al vieții pulsionale se desprind două direcții antagonice. Instinctele vieții cîștigă supremația asupra instinctelor morții. Ele se opun permanent „alunecării în moarte“ și o amîină: „Dacă principiul constanței... domină viața, care atunci ar însemna o alunecare în moarte, cerințele Erosului, ale pulsionilor sexuale sînt acelea care, ca cerințe pulsionale, împiedică scăderea nivelului și introduc noi tensiuni“**. Ele își îndeplinesc funcția de conservare a vieții prin desprinderea de organism a unor celule germinale și prin contopirea a două corpuri celulare de acest tip***, pentru ca apoi să tindă spre „formarea și conservarea unor unități tot mai mari“****. Astfel ele obțin de la moarte „nemurirea potențială“ a substanței vieții*****. Dualismul dinamic al vieții pulsionale pare asigurat. Dar Freud revine din nou la punctul său de plecare, la natura comună, originară a pulsionilor. Instinctele vieții „sînt

* *Jenseits des Lustprinzips*, p. 60

** *Das Ich und das Es*, p. 275

*** *Jenseits des Lustprinzips*.

**** *Abriss der Psychoanalyse*, Fischerbücherei, vol. 47, Frankfurt, 1953

***** *Jenseits des Lustprinzips*, p. 42

conservatoare ca și celelalte, întrucît ele conduc spre stadii anterioare ale vieții“, deși ele sînt conservatoare „într-un grad mai înalt“*. Ca atare, în ultimă instanță sexualitatea ar urma același drum ca instinctul morții. Pentru a ilustra caracterul regresiv al sexualității, Freud va cita mai tîrziu „ipoteza fantastică“ a lui Platon, după care substanța vie, în momentul animării ei, a fost dispersată în particule mici care de atunci caută să se reunească prin intermediul instinctelor sexuale**. „În pofida aparențelor, stă oare Eros, în ultimă instanță, în slujba instinctului morții, iar viața este într-adevăr doar un lung ocol pe drumul către moarte?***. Aparența este însă puternică și ocolul suficient de lung pentru a acredita ideea contrară. Eros este definit ca marea forță unificatoare care conservă viața****. Raportul ultim dintre Eros și Thanatos rămîne întunecat.

Dacă Eros și Thanatos apar ca două pulsioni fundamentale a căror prezență alternativă și constantă contopire (și dezbinare) caracterizează procesul vieții, atunci această teorie a pulsionilor reprezintă cu mult mai mult decît o reformulare a concepției freudiene mai vechi. Psihanaliștii au accentuat pe bună dreptate că metapsihologia freudiană în ultima ei fază se bazează pe un concept de pulsione esențialmente nou: pulsionile nu mai sînt definite după originea și funcția lor organică, ci ca forțe determinate care imprimă procesului vital o direcție anumită, în sensul de „principii ale vieții“. Denumirile *pulsione*, *principiu*, *reglementare* sînt asimilate. „Opoziția rigidă dintre un aparat psihic guvernat de principii determinate, pe de o parte, și pulsioni care pătrund în acest aparat din

* *Ibidem*, p. 42.

** *Jenseits des Lustprinzips*, p. 63

*** *Ibidem*, p. 41

**** *Das Ich und das Es*, p. 289.

afară, pe de altă parte, nu a mai putut fi menținută“*.

De acum înainte, concepția dualistă asupra pulsioniilor, care fusese pusă sub semnul întrebării din momentul introducerii narcisismului, pare amenințată dintr-o cu totul altă direcție. Odată cu recunoașterea componentelor libidinale ale pulsioniilor eului, devenise practic imposibil „să se indice alte pulsiiuni decât cele libidinale“**, să se găsească cerințe pulsionale care „să nu se dovedească a fi ramificații ale Erosului“***.

Această incapacitate de a descoperi în structura pulsională primară ceva care să nu fie Eros — incapacitate care, cum vom vedea, constituie garanția adevărului —, acest monism al sexualității pare să se transforme acum în contrariul său: într-un monism al morții. Desigur, analiza tendințelor repetitive și regresive ale Erosului, precum și componentele sadice ale Erosului restabilesc concepția dualistă care fusese zdruncinată: instinctul morții devine în cadrul structurii pulsionale primare partenerul Erosului, iar lupta lor permanentă formează dinamica primară. Dar descoperirea „naturii conservatoare“ comună ambilor contrazice concepția dualistă și menține metapsihologia freudiană tîrzie într-o stare de tensiune, conferindu-i o profunzime care o plasează în rîndul celor mai îndrăznețe concepții despre om. *Problema originii comune* a celor două pulsiiuni fundamentale nu mai poate fi trecută sub tăcere. Fenichel**** arată că Freud însuși a făcut un pas decisiv în această direcție atunci cînd a admis o energie mobilă, care în sine nu are o calitate determinată, dar care se poate asocia unui impuls erotic sau distructiv, instinc-

* Edward Bibring, *The Development and Problems of Theory of the Instincts*; Heinz Hartmann, *Comments on the Psychoanalytic Theory of Instinctual Drives*, în *Psychoanalytic Quarterly*, No. XVII 3. 1948

** *Jenseits des Lustprinzips*, p. 57

*** *Das Ich und das Es*, p. 275

**** *Zur Kritik des Todestriebes*, în *Imago* XXI, p. 463.

tului vieții sau instinctului morții. Niciodată pînă acum moartea nu a fost inclusă atît de consecvent în esența vieții; și niciodată pînă acum moartea nu s-a aflat atît de aproape de Eros. Fenichel pune întrebarea decisivă dacă nu cumva antiteza dintre Eros și Thanatos reprezintă scindarea unei rădăcini comune. El propune ca fenomenele care sînt desemnate prin denumirea de instinct al morții să fie considerate ca expresia unui principiu „valabil pentru toate pulsuniile“, principiu care în cursul dezvoltării „ar fi putut să fie modificat datorită unor influențe exterioare“*. Dacă, în afară de aceasta, „compulsiunea regresivă“ tinde la nivelul întregii vieți organice spre o liniște deplină, dacă la baza principiului plăcerii se află principiul Nirvana, atunci necesitatea morții apare într-o lumină nouă. Instinctul morții nu este distructiv în mod gratuit, ci pentru a suprima tensiunea. Moartea este o fugă inconștientă în fața durerii și lipsei; ea este o expresie a luptei veșnice împotriva suferinței și a represiunii. Iar instinctul morții însuși pare să fie afectat de schimbările istorice care influențează această luptă. Pentru a putea explica mai bine caracterul istoric al pulsuniilor trebuie să indicăm locul lor în cadrul noii concepții despre persoană corespunzătoare ultimei versiuni a teoriei freudiene a pulsuniilor.

Principalele „straturi“ ale structurii psihicului sînt acum *sinele*, *eul* și *supraeul*. „Stratul“ fundamental, cel mai vechi și cel mai cuprinzător este sinele, domeniul inconștientului, al pulsuniilor primare. Sinele nu este guvernat de formele și principiile care sînt proprii individului conștient, social. El nu stă sub semnul timpului; contradicțiile nu-l neliniștesc; el nu cunoaște „valorizările, binele și răul, morala“**. „Sinelui nu-i poate fi atribuită intenția de a se menține

* *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, New York, Norton, 1945, p. 59

** *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Ges. Werke, XV, p. 81.

în viață“*; el caută doar să obțină satisfacerea cerințelor pulsionale ținînd seama de principiul plăcerii**.

Sub influența lumii exterioare (a mediului), o parte a sinelui, dotată cu organe de percepere a excitațiilor și cu organe de apărare împotriva lor se dezvoltă treptat, devenind *eu*. Acesta este „mijlocitorul“ între sine și lumea exterioară. Percepția și conștiința constituie doar partea cea mai mică și mai „superficială“ a eului, parte care topografic este situată cel mai aproape de realitatea externă. Cu ajutorul acestor instrumente (sistemul percepție-conștiință) eul își conservă existența, observă și examinează realitatea pentru a obține o „imagine adecvată“ a ei, se adaptează la realitate și o modifică în conformitate cu interesele lui. Astfel, „eul își asumă sarcina de a reprezenta lumea externă în fața sinelui, pentru binele acestuia, căci sinele ar fi sortit pieirii dacă în năzuința oarbă spre satisfacerea cerințelor instinctuale nu ar ține seama de această forță externă foarte puternică“***.

În îndeplinirea acestei sarcini constă principala funcție a eului, care coordonează, modelează, organizează și dirijează pulsunile sinelui pentru a diminua conflictele cu realitatea. Impulsurile incompatibile cu realitatea sînt reprimare, altele sînt „împăcate“ cu realitatea prin schimbarea obiectului lor, prin amînarea sau devierea satisfacerii sau prin contopirea cu alte impulsuri etc. Pe această cale eul a detronat principiul plăcerii, care guvernează fără restricții desfășurarea proceselor la nivelul sinelui, și l-a înlocuit prin principiul realității, care promite mai multă securitate și „un succes mai mare“. În pofida funcțiunii sale extrem de importante, care asigură organismului satisfacerea pulsională, organism care altfel ar pieri sau s-ar autodis-

* *Abriss der Psychoanalyse*, p. 10

** *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, p. 80.

*** *Ibidem*, p. 82.

truge, eul păstrează amprenta nașterii sale ca „excreșcență“ a sinelui.

În raport cu sinele, procesele eului rămân *procese secundare*. Nimic nu pune în lumină mai convingător funcția dependentă a eului, decît formularea inițială a lui Freud, conform căreia orice gînd nu este decît un drum ocolit de la amintirea unei satisfacții la realizarea identică a acestei amintiri, care poate fi din nou obținută printr-o experiență motorie*.

Amintirea unei satisfacții se află la originea oricărui gînd, iar impulsul de a redobîndi o satisfacție trecută constituie forța motrice ascunsă a procesului de gîndire. Deoarece principiul realității transformă acest proces într-o serie infinită de „ocoluri“, eul trăiește realitatea ca fiind precumpănitor ostilă, iar atitudinea lui este mai ales una de „apărare“. Dar pentru că, pe de altă parte, realitatea oferă prin aceste ocoluri satisfacere (deși doar o satisfacere „modificată“), eul trebuie să respingă impulsurile care ar distruge viața dacă ar fi satisfăcute. Astfel apărarea eului este o luptă pe două fronturi.

Pe parcursul dezvoltării eului apare o altă „instanță“ psihică: *supraeul*. Ea își are originea în dependența prelungită a copilului față de părinți; influența părinților constituie nucleul supraeului. Ulterior supraeul preia o serie de influențe sociale și culturale, devenind în cele din urmă reprezentantul atotputernic al legilor morale în vigoare și a ceea ce „oamenii consideră «bunurile superioare» ale vieții omenești“. „Restricțiile exterioare“, care inițial sînt impuse individului de părinți și apoi de alți reprezentanți ai societății, sînt „interiorizate“ de eu, devenind conștiința sa morală. De acum înainte viața sufletească este impregnată de sentimentul de vinovăție și de nevoia de pedeapsă care apar datorită dorinței de a încălca aceste restricții

* În *Traumdeutung*. Rolul eului cîștigă în importanță pe parcursul dezvoltării psihanalizei, accentuîndu-se funcția sa „sintetizatoare“ și „integratoare“.

(în special în situația oedipiană). De regulă, „eul pune refulările în slujba supraeului, din însărcinarea acestuia“*. Refulările devin curînd inconștiente, adică automate, iar o „mare parte“ a sentimentului de vinovăție rămîne inconștient.

Franz Alexander vorbește despre „transformarea reprobării deliberate, care se bazează pe conștientizare, în procesul inconștient al refulării“; el admite tendința diminuării energiei psihice mobile vizînd atingerea unei „forme tonice“ — o „corporalizare a psihicului“. Această dezvoltare, pe parcursul căreia lupta conștientă cu cerințele realității (ale părinților și ale continuatorilor lor în formarea supraeului) sînt transformate în reacții automate, inconștiente, este extrem de importantă pentru desfășurarea procesului de civilizare. Principiul realității se afirmă prin îngustarea eului conștient într-o direcție semnificativă: dezvoltarea autonomă a pulsionilor este blocată și forma lor fundamentală se fixează la nivelul copilăriei. Ancorarea într-un *status quo* anterior este imprimată structurii pulsionale. Individul devine re-acționar în comportamentul său pulsional — atît în sens propriu, cît și în sens figurat. El se raportează la sine cu o severitate care era adecvată stadiului infantil al dezvoltării sale, dar care în lumina posibilităților raționale ale maturității (individuale și sociale) este demult depășită**. Individul se pedepsește pe sine (și este apoi pedepsit) pentru fapte care nu au fost comise niciodată, sau care nu mai sînt compatibile cu realitatea culturală, cu omul civilizat.

Astfel, supraeul nu impune doar cerințele realității, ci și pe acelea ale unei realități trecute. Datorită acestor mecanisme inconștiente, dezvoltarea psihică rămîne în urma dezvoltării reale sau (întrucît prima constituie un factor al celei din urmă) neagă posibilitățile acesteia în

* *Das Ich und das Es*, p. 281.

** *Ibidem*, p. 55—57.

numele trecutului. Trecutul își manifestă funcția sa dublă în formarea individului și a societății sale. Sinele, care dorește refacerea cîmpului de acțiune original al principiului plăcerii, unde libertatea față de lipsă constituia o necesitate vitală, transpune amintirea acestei stări în orice stare viitoare: el proiectează trecutul în viitor. Însă supraeul, de asemenea inconștient, respinge aceste cerințe pulsionale față de viitor în numele unui trecut care acum nu mai înseamnă satisfacere deplină, ci adaptare severă la un prezent al pedepsei. Filogenetic și ontogenetic amintirea unității dintre libertate și necesitate se șterge odată cu progresul civilizației și maturizarea individului, care acceptă constrîngerea inevitabilă; rațional și ca raționalizare, memoria însăși se supune principiului realității.

Principiul realității asigură supraviețuirea organismului în lumea exterioară. În cazul organismului uman această lume este o lume *istorică*. Lumea exterioară cu care se confruntă eul în maturizare reprezintă în fiecare stadiu o organizare socio-istorică specifică a realității care acționează asupra structurii psihice prin organe sau forțe socializatoare specifice. S-a afirmat că conceptul de principiu al realității avansat de Freud contestă acest fapt, transformînd contingentele istorice în necesități biologice: analiza pe care el o face transformării refulante (reprimante) a pulsionilor sub acțiunea principiului realității ar asimila o formă istorică specifică a principiului realității cu realitatea pur și simplu. Această critică este pe deplin îndreptățită, dar îndreptățirea ei nu anulează adevărul conținut în generalizarea lui Freud: faptul că *toate* formele istorice de principiu al realității proprii culturii se bazează pe o organizare refulantă (represivă) a pulsionilor. Cînd Freud justifică organizarea represivă a pulsionilor prin incompatibilitatea principiului original al plăcerii cu principiul realității, el exprimă astfel faptul istoric că progresul cultural s-a realizat permanent ca *dominație*

organizată. Această idee stă la baza întregii sale construcții filogenetice care explică cultura prin înlocuirea despotismului patriarhal al hoardei primare cu despotismul interiorizat al hoardei fraternală. Tocmai pentru că întreaga cultură nu a fost decît dominație organizată, dezvoltarea istorică capătă demnitatea și necesitatea unei dezvoltări biologice universale.

Caracterul „neistoric” al conceptelor freudiene conține deci elemente ale contrariului său: substanța lor istorică trebuie din nou pusă în lumină, nu prin adăugarea cîtorva factori sociologici (așa cum procedează școlile „culturale”, neo-freudienii), ci prin dezvoltarea conținutului lor propriu. În acest sens, cele ce urmează constituie o „extrapolare” care derivă din teoria lui Freud idei și principii ce există aici doar într-o formă reificată, procesele istorice apărînd ca procese naturale (biologice).

Terminologic, această extrapolare necesită o dublare a conceptelor: conceptelor freudiene care nu diferențiază destinul biologic al pulsionilor de destinul lor socio-istoric trebuie să li se alăture expresii care să desemneze comportamentele socio-istorice specifice. Pentru început introducem două astfel de expresii:

a) *reprimare suplimentară*: restricțiile impuse de dominația socială. Ele se deosebesc de reprimarea fundamentală, de modificarea pulsionilor indispensabilă pentru perpetuarea existenței civilizate a omului;

b) *principiul randamentului*: forma istorică a principiului realității dominantă pînă acum.

Ananke, penuria de mijloace de subzistență constituie realitatea fundamentală care stă în spatele principiului realității. Aceasta înseamnă că lupta pentru existență se desfășoară într-o lume prea săracă pentru a satisface necesitățile umane fără continue restricții, renunțări și amînări. Cu alte cuvinte, orice satisfacție posibilă implică *munca*.

Pê durata acestei munci, care practic se suprapune cu întreaga existență a individului matur, plăcerea este „suspendată“, adică exclusă pentru această perioadă, predominînd efortul. Și pentru că pulsionile fundamentale tind spre o stare unde domină plăcerea și absența efortului, principiul plăcerii este incompatibil cu realitatea, iar pulsionile trebuie să se supună unei organizări represive.

Totuși, această concluzie, întotdeauna prezentă în spatele metapsihologiei freudiene, este eronată în măsura în care atribuie faptului brutal al penuriei ceva care în realitate este urmarea unei organizări specifice a penuriei și a unei atitudini existențiale specifice impusă de această organizare. Penuria a fost astfel organizată de-a lungul evoluției civilizației (chiar dacă în moduri foarte diferite), încît mijloacele existente nu au fost repartizate colectiv în conformitate cu nevoile individuale; de asemenea, producția bunurilor necesare satisfacerii necesităților nu a fost organizată în scopul satisfacerii cît mai depline a necesităților crescînde ale indivizilor. În loc de aceasta, atît *repartiția* bunurilor insuficiente, cît și efortul de a înlătura penuria, deci felul muncii, au fost impuse indivizilor mai întîi prin simpla folosire a forței, mai tîrziu printr-o întrebuintare mai rațională a forței. Oricît de utilă a fost această raționalitate pentru progresul întregului, totuși ea a rămas o raționalitate a dominației, iar învingerea treptată a penuriei a fost indisolubil legată de interesele dominației și modelată de ele. Dominația se deosebește de exercitarea rațională a autorității. Ultima, inerentă oricărei diviziuni sociale a muncii, se bazează pe cunoaștere și se limitează la administrarea funcțiilor și instituțiilor necesare pentru buna funcționare a întregului. Spre deosebire de aceasta, dominația este exercitată de un anumit grup sau de un individ cu intenția de a se menține într-o poziție privilegiată și de a-și spori puterea. O astfel de dominație nu exclude progresul tehnic, material

și intelectual, dar acesta este doar un produs secundar inevitabil, în timp ce penuria irațională și restricțiile continuă să existe.

Diferitele tipuri de dominație (asupra oamenilor și asupra naturii) dau naștere unor forme istorice diferite ale principiului realității. Așa de exemplu, o societate în care în mod normal toți membrii muncesc pentru asigurarea traiului lor, va avea nevoie de alte moduri de reprimare decât o societate în care munca fizică constituie destinul exclusiv al unui anumit grup. Tot astfel, reprimarea va fi diferită ca întindere și intensitate după cum producția socială este orientată spre consum individual sau spre profit, după cum predomină economia de piață sau economia planificată, proprietatea colectivă sau proprietatea privată. Aceste deosebiri influențează conținutul principiului realității, căci orice formă a acestui principiu trebuie să se manifeste printr-un sistem de instituții, relații sociale, legi și valori care mijlocesc și impun „modificările” necesare ale pulsionilor. Mai mult chiar, în timp ce orice formă a principiului realității impune un grad considerabil de control represiv al pulsionilor, instituțiile istorice specifice ale principiului realității și interesele specifice ale dominației adaugă forme suplimentare de control, care le depășesc pe cele necesare, indispensabile oricărei societăți umane civilizate. Acest control suplimentar impus de instituțiile specifice ale dominației constituie, în concepția noastră, *reprimarea suplimentară*.

Astfel, modificările și devierile energiei pulsionale care devin necesare datorită perpetuării familiei monogame-patriarhale, datorită diviziunii ierarhice a muncii sau datorită controlului public asupra existenței private a individului sînt expresia reprimării suplimentare cerută de instituțiile unui anumit principiu al realității. Ele se adaugă restricțiilor pulsionale fundamentale (filogenetice), care caracterizează dezvoltarea omului de la animalul uman la *animal sapiens*.

Capacitatea de a stăpîni și dirija tendințele pulsionale, de a transforma necesitățile biologice în nevoi și dorințe individuale mai curînd sporește satisfacția decît o diminuează: „medierea“ naturii, învingerea dominației ei constrictive constituie forma umană a principiului realității. La început astfel de restricții instinctuale pot fi impuse de penurie și de lunga dependență a animalului uman, dar ele devin privilegiul și nota distinctivă a omului, făcîndu-l capabil să transforme necesitatea oarbă a satisfacerii trebuințelor într-o satisfacție dorită.

„Înfrînarea“ pulsionilor sexuale parțiale, progresul spre genitalitate țin de acest strat fundamental al refulării care face posibilă o plăcere mai intensă: maturizarea organismului include maturizarea normală și naturală a plăcerii. Totuși dominarea pulsionilor poate fi utilizată și *împotriva* satisfacției; în istoria civilizației represiunea fundamentală și cea suplimentară se împletesc indisolubil, iar progresul firesc spre genitalitate este astfel organizat încît pulsionile parțiale și „zonele“ lor au fost aproape desexualizate pentru a corespunde unei anumite organizări sociale a existenței umane. Soarta „simțurilor de proximitate“ (mirosul și gustul) oferă un bun exemplu pentru relația intimă între reprimarea (refularea) fundamentală și cea suplimentară. În legătură cu acest aspect, Freud scria: „În special componentele coprofile ale pulsionii s-au dovedit incompatibile cu cultura noastră estetică, probabil, din momentul în care, datorită mersului biped omul și-a depărtat de sol organul mirosului“*. Există însă și un alt aspect al reprimării acestor simțuri de către civilizație: ele cad pradă tabuului care vizează plăcerea corporală prea puternică. Plăcerea mirosului și gustului este „mult mai pronunțat o plăcere corporală, fizică și de aceea îndeaproape înrudită cu plăcerea sexuală, decît

* *Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebesleben*, Ges., Werke, VIII, p. 90.

plăcerea mai sublimată produsă de tonuri și decît cea mai necorporală dintre toate plăcerile — plăcerea produsă de priveliștea unui lucru frumos“*. Mirosul și gustul oferă efectiv plăcerea nesublimată în sine (și scîrbă nereținută). Ele pun indivizii nemijlocit în relație (și îi separă) fără intervenția formelor generalizate și convenționalizate ale conștiinței, ale moralei, ale esteticii. O astfel de nemijlocire este însă incompatibilă cu eficiența *dominației* organizate, cu o societate care „caută să izoleze oamenii, să creeze distanțe între ei și să împiedice relațiile spontane și manifestările naturale proprii unor astfel de relații“**. Plăcerea simțurilor de proximitate este legată de zonele erogene ale corpului și este o plăcere de dragul plăcerii. Dezvoltarea lor nestingherită ar erotiza organismul într-un grad care ar dăuna utilității sale sociale ca instrument de muncă.

De-a lungul întregului curs al istoriei civilizației cunoscute nouă restricțiile pulsionale impuse de penurie au fost agravate prin măsuri impuse individului prin distribuirea inechitabilă a bunurilor existente și prin diviziunea ierarhică a muncii; interesele dominației au adăugat represiuni suplimentare organizării pulsionilor cerută de principiul realității. Principiul plăcerii a fost detronat nu numai pentru că stătea în calea progresului civilizației, ci și pentru că se împotriva unei civilizații al cărei progres eternizează dominația și truda. Freud pare să ateste acest fapt atunci cînd compară atitudinea civilizației față de sexualitate cu atitudinea unui popor sau a unei pătri a populației „care exploatează o altă pătură a populației. Frica față de revolta celor împilați conduce la instituirea unor măsuri de prevedere extrem de severe“***.

* Ernst Schachtel. *On Memory and Childhood Amnesia*, în *A Study of Interpersonal Relations*, Patrick Mulahy, New York, Hermitage Press, 1950, p. 24.

** *Ibidem*, p. 26.

*** *Das Unbehagen in der Kultur*, 1953 (Lizenzausgabe von Imago Publishing Co. Ltd., London), p. 140.

Modificarea pulsionilor impusă de principiul realității afectează atât instinctul vieții cât și instinctul morții; însă destinul acestuia poate fi înțeles pe deplin doar în lumina dezvoltării instinctului vieții, adică a *organizării represive a sexualității*. Pulsunile sexuale trebuie să suporte întreaga forță a atacului realității. Organizarea lor culminează în subordonarea pulsionilor sexuale parțiale primatului genitalității și în punerea lor în slujba funcției de reproducere. Acest proces implică desprinderea libidoului de corpul propriu și investirea lui într-un obiect străin aparținând celuilalt sex (depășirea narcisismului primar și secundar). Satisfacerea pulsionilor parțiale și a genitalității care nu este pusă în slujba reproducerii sînt tabuate ca perversiuni, corespunzător gradului lor de independență, sînt sublimat sau sînt transformate în funcții auxiliare ale sexualității orientate spre reproducere. În majoritatea culturilor această sexualitate este canalizată spre instituțiile monogame. Organizarea amintită are ca urmare restrîngerea cantitativă și calitativă a sexualității: unificarea pulsionilor sexuale parțiale și subordonarea lor funcției de reproducere modifică natura reală a sexualității — dintr-un „principiu” autonom care guvernează întregul organism, ea este transformată într-o funcție specializată, limitată temporal, într-un mijloc pentru scop. Din perspectiva principiului plăcerii care guvernează pulsunile sexuale „neorganizate”, reproducerea nu este decît un „produs secundar”.

Conținutul primar al sexualității constă în „obținerea de plăcere din zonele corpului care ulterior sînt puse în slujba reproducerii”*. Freud insistă asupra faptului că fără organizarea sexualității în vederea reproducerii, ea ar exclude toate relațiile nesexuale și deci culturale, sociale chiar în stadiul genitalității mature heterosexuale: „Spunem cu aproximație același lucru cînd deri-

* *Abriss der Psychoanalyse*, p. 15.

văm opoziția dintre cultură și sexualitate din faptul că iubirea sexuală este un raport între două persoane față de care un al treilea nu poate fi decât de prisos și perturbator, în timp ce cultura se bazează pe relații între un număr mai mare de oameni. Iubirea la apogeu exclude interesul pentru lumea înconjurătoare; cuplul de îndrăgostiți își este sieși suficient, nu are nevoie nici măcar de propriul copil pentru a fi fericit“*.

Mai înainte, discutînd deosebirea dintre pulsiv-nile sexuale și cele de autoconservare, Freud atrăgea atenția asupra pericolului pe care-l poate prezenta sexualitatea: „Este incontestabil că exercitarea ei nu este întotdeauna profitabilă pentru individ, așa cum se întîmplă cu alte funcțiuni; o plăcere excesiv de intensă pune viața în pericol și o suprimă adesea“**. Dar cum se împacă această determinare a sexualității ca o forță esențialmente explozivă cu definiția Erosului ca „tendința de a antrena organicul în unități tot mai mari“***, „de a crea unități tot mai mari și a le conserva“?**** Cum poate deveni sexualitatea „înlocuitorul probabil“ al „instinctului perfecțiunii“, forța care „face ca lumea să țină“?***** Cum poate această reprezentare despre caracterul asocial al sexualității să se transforme în „premise... ca relațiile de iubire (sau relațiile afective) să constituie și esența sufletului colectiv“?***** Această contradicție evidentă nu este suprimată dacă se atribuie trăsăturile explozive doar primei concepții despre sexualitate și cele constructive doar Erosului, căci acesta le presupune pe ambele. În lucrarea „Das Unbehagen in der Kultur“, în prelungirea pasa-

* *Das Unbehagen in der Kultur*, p. 144.

** *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien, Zürich, 1926, p. 428.

*** *Jenseits des Lustprinzips*, p. 45.

**** *Abriss der Psychoanalyse*, p. 11.

***** *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Ges. Werke, XIII, p. 100.

***** *Ibidem*.

jului citat mai sus, Freud se referă la ambele aspecte: „În nici un alt caz Erosul nu-și trădează atît de clar trăsătura sa esențială, tendința de a face din mai mulți unul; însă din momentul în care el, fapt devenit proverbial, și-a atins scopul în iubirea a doi oameni, el nu mai vrea să meargă mai departe“. Contradicția nu poate fi rezolvată nici prin plasarea forțelor constructive din punct de vedere cultural ale Erosului doar în formele sublimite ale sexualității; după Freud tendința de a crea unități tot mai mari caracterizează natura biológico-organică a Erosului.

În acest moment al interpretării noastre, în loc de a încerca să punem de acord aceste două aspecte contradictorii ale sexualității, ar trebui să ne decidem pentru ideea că ele oglindesc tensiunea internă, nerezolvată a teoriei lui Freud: împotriva reprezentării sale despre conflictul „biologic“ inevitabil dintre principiul plăcerii și principiul realității, dintre sexualitate și civilizație se impune ideea despre forța unificatoare și eliberatoare a Erosului care este încătușată și nimicită de o civilizație bolnavă. Această idee ar însemna că Erosul *liber* nu exclude relații culturale sociogene durabile, că el se opune doar unei organizări suprarepresive a relațiilor sociogene sub un principiu care constituie negarea principiului plăcerii. Freud îndrăznește să avanseze ideea unei „comunități de cultură bazate pe asemenea cupluri de indivizi care, saturate libidinal în interior, sînt legate între ele prin comunitatea de muncă și de interese“*. Dar el adaugă că o astfel de „stare ideală“ nu există și nu a existat niciodată, că cultura „presupune o cantitate maximă de libido deturnat“ că „limitarea sexualității este inevitabilă“. Freud găsește temeiul antagonismului dintre cultură și sexualitate în pulsunile agresive, care se împletesc strîns cu sexualitatea: ele amenință în permanență să distrugă civilizația și constring cultura „să

* *Das Unbehagen in der Kultur*, p. 144.

folosească toate mijloacele pentru a stăvili pulsivitatea agresivă ale omului“. „De aici, deci, recurgerea la metode care sînt menite să-i determine pe oameni să apeleze la identificări și la relații de dragoste inhibitate sub raportul scopului, de aici restrîngerea vieții sexuale“*. Freud arată, însă, că de fapt acest sistem de refulare și reprimare nu rezolvă conflictul. Civilizația este antrenată într-o dialectică distrugătoare: restricțiile de durată impuse Erosului slăbesc în cele din urmă instinctul vieții și eliberează astfel tocmai acele forțe împotriva cărora au fost chemate să acționeze — forțele distrugerii. Dialectica aceasta, care reprezintă nucleul aproape necercetat și aproape tabuat al metapsihologiei freudiene, va trebui analizată ulterior mai în profunzime; aici vrem să utilizăm concepția antagonistă a lui Freud asupra Erosului pentru a cunoaște formele istorice specifice de refulare care au fost impuse de principiul realității dominant pînă acum.

Introducînd conceptul de „reprimare suplimentară“ am canalizat discuția spre instituțiile și relațiile care constituie „corpul“ social al principiului realității. Ele nu reprezintă doar manifestările schimbătoare ale unuia și aceluiasi principiu al realității, ci transformă efectiv acest principiu. Ca urmare, efortul nostru trebuie să pună în lumină întinderea și limitele formelor de reprimare dominante proprii culturii contemporane și să le prezinte în concepte adecvate principiului realității particular care a guvernat originile și dezvoltarea acestei culturi. L-am denumit *principiul randamentului* pentru a sublinia că sub domnia sa societatea stratifică membrii ei în funcție de randamentul lor economic concurențial. Evident, nu este singura formă de principiu al realității cunoscut de istorie: alte forme de organizare socială au fost hotărîtoare nu numai în culturile primitive, ci s-au menținut pînă în epoca modernă.

* *Ibidem*, p. 149.

Principiul randamentului, care este principiul dominant și în continuă expansiune al societății bazate pe câștig și concurență, presupune o lungă dezvoltare anterioară de-a lungul căreia dominația a cunoscut o raționalizare progresivă. Controlul asupra randamentului social al muncii asigură acum într-o măsură mai mare și în condiții mai bune perpetuarea societății. Pentru mult timp, interesele dominației și cele ale totalității se suprapun: utilizarea aparatului productiv orientată spre profit satisface nevoile și posibilitățile individului. Pentru marea majoritate a populației gradul și modul satisfacerii sînt determinate prin propriul efort, dar acest efort este muncă pentru un aparat pe care ei nu-l conduc, care acționează ca o forță independentă, căruia indivizii trebuie să i se subordoneze dacă vor să trăiască. Iar această forță devine cu atît mai străină, cu cît diviziunea muncii devine mai specializată. Oamenii nu mai trăiesc propria lor viață, ei îndeplinesc funcții stabilite dinainte. Atunci cînd muncesc ei nu-și satisfac propriile necesități și nu-și exercită capacitățile, ci muncesc *înstrăinat*. Munca a devenit *generală* și tot astfel restricțiile impuse libidoului: timpul de muncă, ce constituie cea mai mare parte a vieții omului, este un timp chinuitor, căci munca înstrăinată înseamnă absența satisfacției, negarea principiului plăcerii. Libidoul este deviat spre activități utile din punct de vedere social prin care individul creează pentru sine doar în măsura în care muncește pentru aparat, avînd de realizat lucruri care de cele mai multe ori nu coincid cu adevăratele lui capacități și dorințe.

Totuși — și acest punct este decisiv — energia instinctuală astfel deturnată nu revine pulsuniilor agresive (nesublimante) întrucît utilizarea ei socială (în muncă) conservă și chiar îmbogățește viața individului. Restricțiile impuse libidoului par cu atît mai raționale, cu cît devin mai universale și cu cît își pun amprenta asupra ansam-

blului societății. Ele acționează asupra individului ca legi obiective și ca forțe interiorizate: autoritatea socială este preluată de conștiința morală a individului și de inconștientul său și se manifestă ca dorință și morală proprie, ca împlinire. În dezvoltarea „normală” individul își trăiește „liber” refularea ca propria-i viață: el dorește ceea ce trebuie să dorească; satisfacțiile sale îi aduc lui și celorlalți foloase; el este întrucîtva fericit și uneori foarte fericit. Această fericire care se produce în rarele clipe de răgaz dintre zilele sau nopțile de muncă, dar de multe ori chiar în timpul muncii îi permite omului să-și continue activitatea transformînd munca sa și a celorlalți într-un proces continuu. Activitatea sa erotică se acordă cu activitatea sa profitabilă pentru societate. Reprimarea dispare în spatele marii ordini obiective a lucrurilor care îi răsplătește mai mult sau mai puțin adecvat pe indivizii integrați, asigurînd astfel mai mult sau mai puțin adecvat continuitatea societății ca întreg.

Paralel cu această dezvoltare a dominației se agravează și conflictul dintre sexualitate și cultură. Sub dominația principiului randamentului trupul și sufletul devin instrumente ale activității de muncă înstrăinate; ele pot funcționa ca atare doar dacă sacrifică libertatea subiectului-obiect libidinal care este în mod originar omul. Împărțirea *timpului* joacă un rol hotărîtor în această transformare. Numai *temporar*, în timpul zilei de muncă, omul este un instrument al activității înstrăinate; în restul timpului el este liber pentru sine însuși. (Dacă ziua medie de muncă, inclusiv pregătirea pentru muncă și drumul de acasă pînă la locul de muncă și de acolo înapoi, constă din 10 ore, iar nevoia biologică de somn și hrană necesită încă 10 ore, atunci în cea mai mare parte a vieții rămîn patru ore timp liber la fiecare 24 de ore). Acest timp liber stă la dispoziție pentru plăcere. Dar principiul plăcerii care guvernează sinele este „în afara timpului” și în sensul că el

luptă împotriva fărîmîţării temporare a plăcerii, împotriva împărţirii ei în doze mici. O societate dominată de principiul randamentului trebuie să impună o astfel de împărţire întrucît organismul trebuie educat încă de la început în spiritul înstrăinării*. El trebuie învăţat să renunţe la satisfacţia nelimitată şi nefolositoare, la „veşnicia plăcerii“. În afară de aceasta, înstrăinarea şi reglementarea zilei de muncă afectează şi timpul liber. Această coordonare nu trebuie în nici un caz impusă din afară, de instituţiile sociale şi în mod normal nici nu este impusă. Controlul propriu-zis asupra timpului liber se realizează prin durata zilei de muncă, prin rutina obositoare şi mecanică a activităţii de muncă înstrăinate; acestea fac ca repaosul să se transforme în destindere pasivă şi în „refacere“ a energiei pentru muncă. Doar în ultimul stadiu al civilizaţiei industriale, cînd creşterea producţiei ameninţă să arunce în aer legile impuse de dominaţia repressivă, tehnica manipulării maselor a dezvoltat o industrie a distracţiilor care ia direct sub control timpul liber sau statul a preluat direct impunerea unui astfel de control. Individul nu trebuie lăsat singur. Căci necontrolată şi cu ajutorul unei inteligenţe libere care ia act de posibilităţile de eliberare de realitatea reprimării, energia sinelui s-ar revolta împotriva restricţiilor tot mai alieneante care i se impun şi ar tinde să cuprindă un cîmp tot mai mare de relaţii existenţiale, ceea ce

* Desigur orice tip de societate, orice civilizaţie trebuie să ceară de la membrii ei o cantitate de timp de muncă pentru crearea celor necesare traiului, precum şi pentru un trai bun. Însă nu orice fel de muncă este incompatibilă cu principiul plăcerii. Relaţiile umane legate de muncă îi conferă „multe componente libidinale, narcisice, agresive şi chiar erotice“ (Freud. *Das Unbehagen in der Kultur*, p. 110). Conflictul insolubil există nu între muncă (principiul realităţii) şi Eros (principiul plăcerii), ci între munca înstrăinată (principiul randamentului) şi Eros. Vom discuta mai tîrziu conceptul de muncă neînstrăinată, libidinală.

ar anihila eul adaptat realității și acțiunile sale represive.

Organizarea sexualității oglindește principalele caracteristici ale principiului randamentului și ale organizării societății care-i corespunde. Freud insistă asupra aspectului centralizării. Aceasta se manifestă în special în „unificarea“ diferitelor obiecte ale pulsionilor parțiale în obiectul libidinal aparținând celuilalt sex și în instituirea supremației genitalului. În ambele cazuri procesul de unificare este represiv, adică pulsionile parțiale nu se dezvoltă „liber“ spre o treaptă „superioară“ de satisfacere, ci sînt blocate și reduse la rolul de funcție ajutătoare. Acest proces realizează desexualizarea corpului, necesară din punct de vedere social: libidoul este concentrat într-o parte a corpului, fapt prin care se creează posibilitatea ca aproape întreg restul corpului să fie folosit ca instrument de muncă. Limitarea temporală a libidoului este completată de restrîngerea sa spațială.

Inițial pulsionea sexuală nu cunoaște nici o limită temporală sau spațială a subiectelor și obiectelor sale; sexualitatea este de la natură „polimorf-perversă“. Organizarea socială a pulsionii sexuale califică drept perversiuni practic toate manifestările care nu servesc reproducerii sau n-o pregătesc. Fără cea mai severă reprimare ele s-ar împotrivi sublimării de care depinde dezvoltarea culturii. După Fenichel „obiectul sublimării îl constituie tendințele pregenitale“, iar primatul genitalului premisa ei*. Freud se întreabă de ce tabuarea perversiunilor este menținută cu atîta severitate. El ajunge la concluzia că „nimeni nu ar putea uita că ele sînt nu numai ceva detestabil, ci și ceva monstruos și înfricoșător: ca și cum ar fi considerate ispititoare iar

* *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, p. 142.

față de cei care le practică ar trebui învinsă o invidie ascunsă“*. Perversiunile par să ofere o *promesse de bonheur* mai mare decât cea a sexualității normale. De unde provine această promisiune? Freud accentuează caracterul „exclusiv“ al abaterii de la normă, împotrivirea ei față de actul sexual orientat spre reproducere. Astfel, perversiunile exprimă un protest împotriva subordonării sexualității față de reproducere și împotriva instituțiilor care o apără. Teoria psihanalitică vede în practicile care împiedică procrearea o opoziție față de perpetuarea lanțului reproducerii și deci împotriva dominației paterne, o încercare de a împiedica „reapariția tatălui“**. Perversiunile par să refuze întreaga înrobire a eului plăcerii de către eul realității. Pretenția lor de libertate pulsională într-o lume a reprimării le atestă ca un refuz a acelor sentimente de vinovăție care însoțesc refularea sexuală***.

Datorită revoltei împotriva principiului randamentului în numele principiului plăcerii devine evidentă afinitatea adâncă a perversiunilor cu fantezia, acea activitate psihică „care rămîne în afara examenului realității, subordonîndu-se doar principiului plăcerii“****. Fantezia nu joacă doar un rol decisiv în manifestările perverse ale sexualității***** ci, ca facultate de reprezentare artistică, asociază perversiunea cu imaginile originare ale libertății și împlinirii depline. În cadrul unei ordini sociale represive care pune pe același plan normalul, ceea ce este folositor din punct de ve-

* *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, p. 332.

** C. Barg. *Zur Psychoanalyse der Prostitution*, în *Imago*, XXIII, Nr. 3, 1937, p. 345.

*** Rank. *Sexualität und Schuldgefühl*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien, Zürich, 1926, p. 103.

**** *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*, Ges. Werke, VIII, p. 234.

***** Rank. *Sexualität und Schuldgefühl*, p. 74.

dere social, și binele, manifestările plăcerii de dragul plăcerii trebuie să apară ca „flori ale răului“. În fața unei ordini sociale în cadrul căreia sexualitatea slujește ca mijloc unui scop util, perversiunile apără sexualitatea ca scop în sine. Prin aceasta ele se situează în afara domeniului de acțiune al principiului randamentului și îi amenință temeliile. Ele instituie relații libidinale pe care societatea trebuie să le condamne întrucât ele amenință procesul de civilizație care transformă organismul într-un instrument de muncă. Ele sînt simbolul a ceea ce a trebuit să fie reprimat pentru ca să triumfe refularea și să se impună dominarea tot mai eficientă a omului și a naturii — un simbol al identității distrugătoare dintre libertate și fericire. În afară de aceasta, concesiile făcute exercitării perversiunilor nu periclitează doar perpetuarea neîntreuptă a forței de muncă ci, poate, umanitatea însăși. Contopirea Erosului și a Thanatosului, care, chiar în cazul existenței umane normale este instabilă, amenințată, pare aici să fie împinsă dincolo de limita de pericolozitate. Iar dizolvarea acțiunii lor comune pune în evidență elementele erotice ale instinctului morții, precum și elementele thanatice ale pulsiiunii sexuale. Perversiunile conduc spre ideea că Erosul și Thanatosul sînt în ultimă instanță identice sau că erosul este subordonat instinctului morții. Sarcina culturală (sarcina vitală?) a libidoului — „de a face inofensivă această pulsione distrugătoare“* devine aici imposibilă: pulsionea care tinde spre satisfacere integrală regresează de la principiul plăcerii la principiul Nirvana. Cultura a sesizat și sancționat acest mare pericol: ea aprobă împlinirea instinctului morții și a Erosului în creațiile foarte sublimite (și monogame) ale *Liebestod*, condamnînd formele de expresie ale Erosului

* Freud. *Das ökonomische Problem des Masochismus*, Ges. Werke, XIII, p. 376.

mai puțin evaluate, dar mai apropiate de Eros ca scop în sine.

Nu există o organizare socială a instinctului morții care să corespundă celei a Erosului: profunzimea la care acționează această pulsione o apără de o astfel de organizare sistematică și metodică; doar câteva din manifestările sale derivate sînt accesibile controlului. Ca element component al satisfacției sadico-masochiste, el devine obiectul unei tabuări stricte, asemeni tuturor perversiunilor. Și totuși întregul proces al culturii devine posibil doar prin transformarea și utilizarea instinctului morții sau a ramificațiilor sale. Devierea tendințelor de distrugere primare de la eu asupra lumii exterioare alimentează progresul tehnologic, iar contribuția instinctului morții la formarea supraeului realizează supunerea eului plăcerii față de principiul realității și consolidează morala culturală. În această transformare instinctul morții este pus în slujba Erosului; impulsurile agresive furnizează energie pentru modificarea, stăpînirea și utilizarea constantă a naturii în folosul umanității. Atacînd lucruri, animale (și uneori chiar oameni), descompunîndu-le, modificîndu-le și distrugîndu-le, omul își extinde dominația asupra lumii, urcînd astfel pe trepte tot mai înalte ale civilizației. Dar civilizația conservă întotdeauna însemnul componentelor ei thanatice:

„... Se pare că sîntem siliți să acceptăm ipoteza sumbră că în structura și substanța oricărui efort uman constructiv este inclus principiul morții, că nu există impuls progresiv care să nu fie paralizat, că intelectul nu oferă o protecție sigură împotriva barbariei violente“*.

Tendințele distructive care sînt canalizate spre scopuri utile din punct de vedere social își trădează din cînd în cînd originea într-un impuls

* Wilfrid Trotter. *Instincts of the Herd in Peace and War*, London, Oxford University Press, 1953, p. 196.

care sfidează orice tendință constructivă. Din spatele motivelor raționale și raționalizate ale războaielor împotriva dușmanilor naționali și a grupurilor dușmane, pentru cucerirea distructivă a timpului, spațiului și a oamenilor partenerul thanatic al Erosului se manifestă cu adeziunea constantă și participarea victimei.*

„În constituirea personalității pulsionile distructive se manifestă cel mai clar în formarea supraeului“**. Desigur, supraeul, datorită rolului său de apărare împotriva impulsurilor „ne-realiste“ ale sinelui, datorită funcției sale în depășirea durabilă a complexului Oedip, structurează și susține unitatea eului, asigură dezvoltarea sa conformă principiului realității, acționînd astfel în slujba Erosului. Dar el își atinge scopurile opunînd eul sinelui, orientînd pulsionile agresive împotriva unei părți a personalității, divizînd unitatea acesteia; astfel el se pune din nou în slujba adversarului instinctului vieții. Această distructivitate orientată spre interior constituie nucleul moral al personalității mature. Conștiința morală, acest organ extrem de prețios al individului cultivat se dovedește a fi impregnat de instinctul morții; imperativul categoric pe care-l impune supraeul, rămîne un imperativ al autodistrugerii care asigură existența socială a personalității. Refularea afectează atît instinctul morții cît și instinctul vieții. În mod normal legătura dintre ele este una sănătoasă, dar severitatea supraeului împinsă prea departe amenință permanent acest echilibru. „Este ciudat că omul, pe măsură ce își îngrădește agresiunea orientată spre exterior, devine cu atît mai sever, adică agresiv în propriul ideal al eului, împotriva eului său“***. La limită, supraeul poate deveni în

* Vezi S. Freud. *Warum Krieg*, Ges. Werke, XVI, p. 13.

** Franz Alexander. *Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit*, p. 221.

*** *Das Ich und das Es*, Ges. Werke, XIII, p. 284.

melancolie un loc de „cultivare a instinctului morții“, un fel de sediu central al pulsionilor morții“*. Acest pericol extrem își are rădăcinile în situația *normală* a eului. Întrucât activitatea sa de sublimare „are ca urmare eliberarea pulsionilor agresive în supraeu, prin lupta sa împotriva libidoului, el se expune pericolului agresiunii și morții. Dacă eul este supus agresiunii supraeului sau îi cade victimă, soarta sa este asemănătoare celei a protistelor care pier sub acțiunea produselor de dezasimilație pe care ele însele le-au eliminat“**. Iar Freud adaugă că „în sens economic... morala supraeului este un astfel de produs de dezasimilare“.

În acest context metapsihologia freudiană este confruntată cu dialectica fatală a civilizației, al cărei progres conduce la eliberarea crescîndă a forțelor distructive.

* *Ibid.*, p. 287.

** *Das Ich und das Es*, Ges. Werke, XIII, p. 287.

LIMITELE ISTORICE ALE PRINCIPIULUI RANDAMENTULUI*

În analizele anterioare am încercat să desprindem cîteva trăsături fundamentale ale structurii pulsionale ale culturii** și în special să definim principiul realității sub semnul căruia a stat progresul culturii și civilizației occidentale. Am folosit termenul de principiul randamentului pentru a denumi acest principiu; de asemenea, am încercat să demonstrăm că dominația și înstrăinarea care provin din organizarea socială a muncii sînt acelea care determină într-o mare măsură cerințele impuse pulsionilor de către acest principiu al realității. Se pune întrebarea dacă trebuie să considerăm ca indiscutabilă perpetuarea dominației principiului randamentului (astfel încît dezvoltarea culturii ar trebui considerată doar din perspectiva acestui principiu) sau, dacă, dimpotrivă, principiul randamentului nu a creat premisele pentru un principiu al realității calitativ deosebit, nerepresiv. Această întrebare s-a impus de la sine atunci cînd am confruntat teoria psihanalitică despre om cu cîteva tendințe istorice fundamentale:

1. Tocmai progresul culturii și al civilizației realizat sub domnia principiului randamentului a condus spre un nivel al productivității care ar

* Capitolul VI al lucrării *Eros și civilizație*.

** Este vorba de cap. II și IV al lucrării, acesta din urmă fiind intitulat „Dialectica civilizației“ (n. trad.)

permite reducerea la un minimum a cheltuielilor de energie pulsională pentru munca înstrăinată. În această lumină, menținerea organizării repressive a pulsionilor apare ca fiind impusă nu atât de „lupta pentru existență“, cît mai curînd de interesul de a perpetua această luptă — interes al dominației.

2. Filozofia occidentală reprezentativă a dezvoltat un concept al rațiunii care conține trăsăturile esențiale ale principiului randamentului. Aceeași filozofie ajunge la viziunea unei forme superioare de rațiune care reprezintă tocmai negarea acestor trăsături, întrucît ea este receptivitate, contemplație, bucurie. Din spatele definirii subiectului în termenii activității productive a eului, activitate caracterizată de o continuă autotranscendere, apare imaginea mîntuirii eului: oprirea oricărei transcenderi într-o formă de existent care a absorbit orice devenire și care este pentru sine și cu sine în orice alteritate.

Problema caracterului istoric și a limitelor istorice ale principiului randamentului este de o importanță hotărîtoare pentru teoria lui Freud. Am văzut că el identifica una din formele principiului realității (principiul randamentului) cu principiul realității în general. Ca atare, dialectica pe care Freud o atribuie culturii își pierde caracterul fatal dacă principiul randamentului se dovedește a fi doar o formă istorică specifică a principiului realității. Mai mult chiar, întrucît Freud identifică și caracterul istoric al pulsionilor cu „natura“ lor, relativitatea principiului randamentului ar afecta chiar concepția sa fundamentală asupra dinamicii pulsionale a Erosului și Thanatosului: sub domnia unui alt principiu al realității, relațiile dintre ele, precum și dezvoltarea lor vor fi altele. Dar teoria freudiană a pulsionilor oferă unul din argumentele cele mai puternice *împotriva* caracterului relativ (istoric) al principiului randamentului. Dacă sexualitatea este, potrivit esenței ei, antisocială și asocială, iar

distructivitatea — manifestarea unei pulsiiuni primare, atunci ideea unui principiu al realității nerepresiv nu este decît speculație goală.

Teoria freudiană a pulsiiunilor indică direcția în care trebuie cercetată problema. Principiul randamentului impune o organizare represivă tot mai perfecționată a sexualității și a pulsiiunii distructive. De aceea, dacă procesul istoric tinde să desființeze instituțiile principiului randamentului, atunci el va desființa totodată și organizarea pulsiiunilor corespunzătoare acestuia, adică va elibera pulsiiunile de restricțiile și devierile cerute de principiul randamentului. Aceasta ar însemna apariția posibilității de eliminare treptată a reprimării suplimentare, ceea ce ar implica absorbirea sau neutralizarea unui domeniu crescînd al distructivității de către Erosul întărit. Desigur, teoria lui Freud interzice construirea vreunei utopii psihanalitice. Dacă acceptăm teoria sa și susținem totuși că în reprezentarea unei culturi nerepresive este conținută o substanță istorică, atunci aceasta trebuie dedusă din însăși teoria freudiană a pulsiiunilor. Trebuie să examinăm concepțiile sale pentru a constata dacă conțin elemente ce trebuie să fie reinterpretate. Această metodă corespunde celei pe care am folosit-o în dezvoltările sociologice anterioare. Acolo am încercat să „citim“ osificarea principiului realității în condițiile istorice pe care el le-a produs; aici încercăm să „citim“ în destinul istoric al pulsiiunilor dacă există posibilitatea dezvoltării lor nerepresive. Un astfel de procedeu impune o critică a principiului realității actual în numele principiului plăcerii, o reevaluare a relației antagonice existente pînă acum între aceste două dimensiuni ale existenței umane.

Freud afirmă că conflictul esențial dintre cele două principii este inevitabil; în elaborarea ulterioară a teoriei sale acest caracter inevitabil nu

mai pare atît de indiscutabil. Conflictul, sub forma pe care o îmbracă în cultură, este determinat și perpetuat de Ananke, de penurie, de lupta pentru existență. (Nici forma ultimă a teoriei pulsionilor centrată în jurul conceptelor de Eros și instinct al morții nu suprimă această teză; acum penuria apare ca nevoia și imperfecțiunea inerente vieții organice.) Lupta pentru existență face inevitabilă modificarea represivă a pulsionilor tocmai pentru că nu există suficiente bunuri și resurse pentru o satisfacere deplină și lipsită de durere și efort a pulsionilor. Dacă acest lucru este adevărat, atunci organizarea represivă a pulsionilor în lupta pentru existență trebuie atribuită unor factori *exogeni* — exogeni în sensul că ea nu este proprie „naturii“ pulsionilor, ci rezultă din condițiile istorice specifice în care se dezvoltă pulsionile. După Freud această distincție este neesențială, întrucît pulsionile înseși sînt „istorice“*; nu există structură pulsională „în afara“ structurii istorice. Faptul nu ne dispensează de necesitatea de a face distincția, însă ea trebuie făcută în interiorul structurii istorice. Aceasta apare stratificată pe două nivele: a) nivelul filogenetic, dezvoltarea animalului uman în luptă cu natura și b) nivelul sociologic, dezvoltarea indivizilor civilizați și a grupelor de indivizi în luptă între ele și cu mediul. Cele două nivele se află într-o permanentă și indisolubilă interacțiune, dar factorii care au apărut în cadrul nivelului social sînt, în raport cu primul nivel — cel biologic, factori exogeni, avînd de aceea o altă pondere și o altă valoare (deși pe parcursul dezvoltării pot „coborî“ pînă la primul nivel); ei sînt mai relativi, se pot modifica mai rapid și aceasta fără a periclita dezvoltarea speciei sau a-i imprima un sens descendent. Această diferență în originea modificării instinctelor stă la baza distincției pe care am făcut-o între reprimarea

* Vezi de exemplu: *Jenseits des Lustprinzips*.

„inevitabilă“ și cea suplimentară*. Cea din urmă se naște și realizează la nivel sociologic.

Freud este conștient de existența elementelor istorice în cadrul structurii pulsionale a omului. În discutarea religiei ca o formă istorică de „iluzie“, el aduce următorul argument care contrazice poziția sa: „Oamenii sînt foarte puțin accesibili pentru argumentele raționale, fiind dominați de dorințele lor pulsionale. Atunci de ce trebuie să fie privați de o satisfacere pulsională, oferindu-li-se în schimb argumente raționale?“ Și el răspunde: „Desigur, oamenii sînt astfel, dar v-ați întrebât dacă este necesar ca ei să fie astfel sau dacă natura lor interioară le impune aceasta?“**. Totuși, în teoria sa a pulsionilor Freud nu trage concluzii decisive din această distincție istorică, ci atribuie ambelor nivele o valoare egală și generală. Faptul dacă restricțiile sînt impuse de penurie sau de distribuirea inegală a penuriei, de lupta pentru existență sau de interesul dominației nu este hotărîtor pentru metapsihologia sa. Și într-adevăr, cei doi factori — cel filogenetic-biologic și cel sociologic — s-au contopit pe parcursul dezvoltării de pînă acum a istoriei. Dar această contopire a devenit de mult timp „nefirească“, ca și „modificarea“ represivă a principiului plăcerii de către principiul realității. Refuzul constant al lui Freud de a admite o posibilitate reală de eliberare de această modificare presupune deci că penuria și dominația sînt eterne, idee care a devenit astăzi discutabilă. Datorită acestei idei un factor exterior este investit cu demnitatea teoretică a unui element inerent vieții sufletești, inerent chiar pulsionilor primare. Avînd în vedere perspectivele civilizației, precum și interpretarea freudiană a dezvoltării pulsionilor, trebuie să punem sub semnul întrebării corectitudinea acestei idei. Dacă civilizația se dezvoltă spre un stadiu supe-

* *Ibidem*, p. 40.

** *Ibidem*, *Die Zukunft einer Illusion*, Ges. Werke, XIV, p. 370.

rior de libertate, atunci trebuie să luăm în serios posibilitatea istorică, poate chiar necesitatea istorică a unei eliberări treptate a dezvoltării pulsionale de restricțiile care i-au fost impuse pînă acum.

Pentru a deduce din teoria lui Freud despre pulsuni ipoteza unei culturi nerepresive trebuie să examinăm din nou concepția sa asupra pulsuniilor primare, asupra scopurilor și interrelațiilor lor. După Freud instinctul morții este acela care se opune înainte de toate ipotezei unei culturi nerepresive. Însăși existența unei astfel de pulsuni pare să conducă „automat” la întreaga țesătură de restricții și controale introduse de cultură: caracterul înăscut al distructivității generează caracterul perpetuu al represiunii.

Examenul nostru trebuie deci să înceapă cu analiza freudiană a instinctului morții.

Am văzut că, în ultima teorie a pulsuniilor, ambele pulsuni primare — Eros și Thanatos — sînt caracterizate de „tendința inerentă oricărui organism viu de a restabili un stadiu anterior pe care a trebuit să-l părăsească sub influența unor forțe perturbatoare externe”*. Freud vede în această tendință regresivă o expresie a „inertiei vieții organice”, pe care o explică prin următoarea ipoteză: în momentul în care viața organică s-a născut din materia neînsuflețită a apărut o „tensiune” puternică de care tinărul organism a încercat să se elibereze printr-o reîntoarcere la anorganic”**. În stadiul primitiv al vieții organice drumul spre existența anorganică era probabil foarte scurt, iar a muri era un lucru simplu. Însă cu timpul, „influențele exterioare” au prelungit acest drum, constrîngînd organismul la „ocoluri tot mai lungi și tot mai complicate pentru a ajunge la moarte”. Cu cît ocolul este mai lung și mai complicat, cu atît organismul este mai diferențiat și mai puternic: în cele din urmă

* *Jenseits des Lustprinzips*, p. 38.

** *Ibidem*, p. 40.

el cucerește lumea și o transformă în domeniul său. Totuși scopul original al pulsionilor se conservă: reîntoarcerea la viața anorganică, la materia „moartă“. Exact în acest punct al dezvoltării ipotezei sale celei mai interesante Freud repetă de mai multe ori că factorii exogeni sînt aceia care determină dezvoltarea primară a pulsionilor. Sub presiunea „forțelor externe, perturbatoare“ organismul a fost silit să abandoneze starea anterioară; „succesele dezvoltării organice trebuie să le punem pe seama influențelor externe, perturbatoare, care contrazic organismul în tendința sa spre stagnare; factorii exteriori hotărîtori au suferit modificări care i-au făcut capabili să impună substanței care a supraviețuit devieri din ce în ce mai mari de la drumul vital primar“*. Dacă moartea organismului este provocată de „motive interne“**, ocolul prin care se ajunge la moarte este determinat de factori externi. Freud presupune că acești factori trebuie căutați în „istoria pămîntului și a relațiilor sale cu soarele“***. Dar dezvoltarea animalului „om“ nu se limitează la istoria geologică; pe baza istoriei naturale, omul devine subiectul și obiectul propriei sale istorii. Dacă la început deosebirea dintre Eros și Thanatos era foarte mică, pe parcursul istoriei animalului uman ea crește considerabil, devenind o caracteristică esențială a însuși procesului istoric. Diagrama care urmează poate ilustra construcția freudiană a dinamicii pulsionale fundamentale. Această diagramă schițează succesiunea istorică ce începe cu viața organică (stadiul 2 și 3), trece prin faza de formare a celor două pulsioni primare (5) pentru a ajunge în faza „modificării“ pulsionilor umane de către cultură (6 la 7). Stadiile 3 și 6 constituie momentele de cotitură. Ambele sînt condiționate de factori externi dato-

* *Ibidem*, p. 39, 40, 41.

** *Ibidem*, p. 40.

*** *Ibidem*, p. 39.

Stadii	1	2-3	4	5	6	7
		Principiul plăcerii			Principiul realității. Ananke, Luptă pentru existență	
Materia anorganică		Apariția vieții Crearea tensiunii	Tendință regresivă →	Eros combinarea celulelor germinale → Tendința de agresivitate externă și internă la stadiul anorganic	Sexualitate Eros → „organizat“, sublimare etc. → formarea grupurilor	dominația asupra omului și a naturii → morală
				Instinctul morții	Instinct distructiv	
				Principiul Nirvana		

rită cărora atât conturarea instinctelor, cât și dinamica lor ulterioară sînt „determinate istoric“. În stadiul 3 factorul exterior este „tensiunea nerizolvată“ provocată de apariția vieții organice. „Experiența“ că viața este mai puțin „satisfăcătoare“, mai dureroasă decît stadiul anterior, produce instinctul morții ca tendința de a elimina această tensiune prin regresie. Acțiunea instinctului morții apare astfel ca rezultatul traumei produse de frustrarea originală: lipsa și durerea cauzate aici de un eveniment biologic-geologic.

Celălalt moment de cotitură nu mai este biologic-geologic; el se produce la începutul culturii. Aici factorul exterior este Ananke, lupta conștientă pentru existență. Această luptă impune atât devierea represivă a pulsionilor sexuale (mai întîi prin forța brutală a tatălui primitiv, mai tîrziu prin instituționalizare și interiorizare), cât și transformarea instinctului morții în agresiune socialmente utilă și morală. Această organizare a pulsionilor (în realitate un proces de lungă durată) creează diviziunea muncii civilizate, progresul, „legea și ordinea“; totodată ea declanșează acea serie de evenimente care conduce la slăbirea progresivă a Erosului și la creșterea agresivității și a sentimentului de vinovăție. Am văzut că această dezvoltare nu este „inerentă“ luptei pentru existență, nu-i revine în mod natural, ci doar organizării ei represive și că depășirea penuriei, posibilă în stadiul actual de dezvoltare, face această luptă tot mai fără sens.

Dar pulsionile înseși nu conțin oare forțe asociative care fac necesare restricții represive, indiferent dacă în lumea exterioară domnește penuria sau belșugul? Să ne amintim din nou că Freud susține că natura pulsionilor este „istoric dobîndită“. De aceea această natură este supusă schimbării din momentul în care se modifică condițiile fundamentale care au imprimat pulsionilor această natură. Este adevărat că aceste condiții nu s-au schimbat, lupta pentru existență desfășurîndu-se încă în cadrul penuriei și al dominației

omului asupra omului. Dar ele tind să devină caduce și „artificiale“ în perspectiva posibilității reale de a suprima penuria și dominația. Măsura în care s-a schimbat baza culturii (în timp ce *principiul* ei a rămas același) poate fi ilustrată de faptul că deosebirea dintre începuturile culturii și stadiul ei actual este mult mai mare decât deosebirea dintre începuturile culturii și stadiul anterior, când s-a format „natura“ pulsionilor. Desigur, transformarea condițiilor fundamentale ale culturii nu ar putea afecta decât pulsionile umane formate (pulsionea sexuală și cea agresivă). O astfel de transformare nu poate fi imaginată în legătură cu condițiile fundamentale biologic-geologice; nașterea vieții va rămâne în continuare o traumă, așa încît domnia principiului Nirvana pare de neclintit. Totuși ramificațiile instinctului morții nu acționează decât contopindu-se cu pulsionile sexuale; atîta timp cît există viață, primele rămîn subordonate celor din urmă. Soarta *distrudo*-ului (sau a „energiei“ pulsionilor distructive) depinde de cea a libidoului. Prin urmare, o schimbare calitativă în dezvoltarea sexualității va modifica în mod necesar manifestarea instinctului morții.

Astfel, ipoteza unei culturi nerepresive este validată teoretic doar prin demonstrarea posibilității unei dezvoltări nerepresive a libidoului în condițiile unei culturi mature. Direcția unei astfel de dezvoltări este indicată de acele facultăți psihice care, după Freud, cad în afara acțiunii principiului realității, transpunînd această libertate în lumea conștiinței mature.

IDEEA DE PROGRES ÎN LUMINA PSIHANALIZEI*

Permiteți-mi să încep prin a defini principalele două tipuri ale conceptului de progres ce caracterizează perioada modernă a culturii occidentale. Pe de o parte, progresul este determinat într-un mod cu precumpănire cantitativ, evitându-se legarea acestui concept de orice valorizări pozitive. Privit prin această prismă, progresul înseamnă că în cursul dezvoltării culturii, în pofida numeroaselor perioade de regresivitate, cunoștințele și aptitudinile umane luate în ansamblu au sporit și că, totodată, aplicarea lor în vederea dominării lumii înconjurătoare — socială și naturală — a devenit tot mai universală. Rezultatul acestui progres este creșterea bogăției sociale. Pe măsură ce cultura progresează, ea sporește atât trebuințele oamenilor cât și mijloacele pentru satisfacerea lor; dacă un astfel de progres contribuie și la desăvârșirea omului, la o existență mai liberă și mai fericită, aceasta rămîne o chestiune deschisă. Acest concept cantitativ îl putem numi concept al progresului *tehnic*, opunîndu-i conceptul de progres calitativ așa cum a fost elaborat îndeosebi în cadrul filozofiei idealiste și, în modul cel

* Prelegere ținută de Herbert Marcuse în cadrul unui ciclu de conferințe la universitățile din Frankfurt și Heidelberg, cu ocazia centenarului nașterii lui Sigmund Freud, în toamna anului 1956. Herbert Marcuse, *Psychoanalyse und Politik*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1968, p. 35—53.

mai pregnant poate, de către Hegel. Conform acestui concept, progresul istoric ar consta în realizarea *libertății* umane, a moralității: oamenii devin tot mai liberi, iar conștiința libertății înseși i-ar incita la o lărgire a sferei de cuprindere a libertății. Rezultatul progresului constă aici în faptul că oamenii devin tot mai umani, că sclavia, arbitrarul, oprimarea, suferința se diminuează. Acest concept calitativ de progres îl putem numi *ideea progresului umanitar*.

Între conceptul cantitativ și cel calitativ de progres există însă o conexiune lăuntrică; progresul tehnic pare a fi o condiție preliminară a oricărui progres umanitar. Ridicarea omenirii din sclavie și mizerie la o tot mai mare libertate presupune progresul tehnic, adică un grad înalt de dominare a naturii, unicul generator al bogăției sociale, care, la rîndul ei, permite ca și trebuințele umane să îmbrace o formă mai umană și să fie satisfăcute într-un mod mai uman. Pe de altă parte însă, progresul tehnic nu antrenează nicidecum în mod automat progresul umanitar. Rămîne de văzut în ce mod este distribuită averea socială și cui servesc cunoștințele și aptitudinile sporite ale oamenilor. Progresul tehnic, care ca atare constituie, desigur, condiția prealabilă a libertății, nu înseamnă cîtuși de puțin și realizarea unei libertăți mai mari. Este destul să ne reprezentăm ideea unui stat totalitar al bunăstării, idee care de mult nu mai este atît de abstractă și speculativă, pentru a înțelege că aici trebuințele oamenilor sînt, negreșit, mai mult sau mai puțin satisfăcute, dar într-un mod care îi manipulează pe oameni atît în viața lor particulară cît și în cea socială, îi manipulează din leagăn și pînă la mormînt. Dacă mai putem vorbi aici despre fericire, aceasta poate fi numai una manipulată.

În formularea filozofică a conceptului de progres se poate remarca o tendință decisivă, și anume tendința neutralizării progresului însuși. Dacă în secolul al XVIII-lea, pînă la Revoluția franceză, conceptul tehnic al progresului este și el înțeles

în mod calitativ, iar perfecționarea tehnică este ca atare asociată cu perfecționarea umanității — ceea ce are loc în modul cel mai pregnant la Condorcet —, în secolul al XIX-lea situația se schimbă. Comparînd conceptul de progres la Comte și Mill cu conceptul lui Condorcet, constatăm imediat că aici are loc o neutralizare conștientă; Comte și Mill caută să determine într-un mod neaxiologic conceptul de progres: desăvîrșirea umană nu este derivabilă din progresul tehnic ca atare. Aceasta înseamnă însă că elementul calitativ al progresului este din ce în ce mai mult alungat în utopie. El este de găsit în sistemele preștiințifice, iar apoi în cele socialist-științifice, în cadrul cărora elementul umanitar triumfă asupra elementului tehnic, și nu în însuși conceptul de progres. Acest concept este neutru, neaxiologic sau pretins neaxiologic.

Conceptul așa-zis neaxiologic de progres, care, începînd din secolul al XIX-lea, caracterizează tot mai mult dezvoltarea civilizației și culturii occidentale, conține, fără îndoială, o valorizare pe deplin determinată, iar aceasta relevă principiul imanent al progresului sub semnul căruia s-a dezvoltat în mod empiric societatea industrială modernă. Elementele sale determinante ar trebui caracterizate după cum urmează: valoarea supremă este *productivitatea*, nu numai în sensul producerii crescînde de bunuri materiale și spirituale, ci și în sensul unei dominări mai universale a naturii. Se pune deci problema: productivitate — în ce scop? Răspunsul care e dat întotdeauna este, desigur, evident: firește, în scopul satisfacerii trebuințelor. Productivitatea ar servi la o satisfacere mai adecvată și mai largă a trebuințelor, productivitatea fiind, în ultima instanță, producție a valorilor de întrebuințare destinate să slujească oamenilor. Dar dacă conceptul de trebuință include atît hrana, îmbrăcămintea, locuința, cît și bombele, aparatele distractive și nimicirea alimentelor nevandabile, putem afirma cu deplin temei că acest concept este pe cît de ipocrit pe

atît de inadecvat în ceea ce priveşte determinarea unei productivităţi legitime şi avem dreptul să lăsăm deschisă chestiunea: productivitate — în ce scop? După toate aparenţele, productivitatea se transformă din ce în ce mai mult într-un scop în sine, iar problema utilizării productivităţii rămîne nu numai deschisă, ci şi tot mai refulată.

Dar, dacă productivitatea este legată indisolubil de principiul modern al progresului, urmează că existenţa este trăită şi resimţită ca muncă, munca însăşi devenind conţinut al existenţei. Munca este concepută ca muncă socialmente utilă, necesară, dar nu neapărat ca muncă dată-toare de satisfacţii pentru individ, ca muncă individuală necesară. Nevoia socială şi nevoia individuală se despart, şi aceasta, desigur, cu atît mai mult cu cît societatea industrială se dezvoltă sub egida acestui principiu al progresului. Altfel spus: munca ce devine viaţa propriu-zisă este *muncă înstrăinată*. Ea ar trebui definită ca muncă ce refuză indivizilor satisfacerea capacităţilor şi nevoilor lor umane şi care, atunci cînd în genere oferă vreo satisfacţie, o oferă numai în mod accesoriu sau după efectuare. Aceasta înseamnă însă că, potrivit scării valorice statornicite de principiul progresului care determină dezvoltarea societăţii industriale, satisfacerea, împlinirea, odihna şi fericirea nu constituie ţeluri, nu reprezintă în nici un caz valorile supreme şi, dacă în genere sînt valori, atunci sînt şi rămîn valori cu totul secundare.

Acestei ordini valorice, pentru care satisfacerea individuală, fericirea individuală constituie doar un element subordonat, îi corespunde o ierarhie a facultăţilor umane, inerentă conceptului de progres: scindarea esenţei umane în facultăţi superioare, spirituale, şi facultăţi inferioare, senzoriale, raportate între ele de aşa manieră încît facultăţile superioare — raţiunea — sînt determinate şi definite prin opoziţie cu exigenţele sensibilităţii, ale instinctelor. Raţiunea se manifestă esenţialmente ca principiu al renunţării şi impunere a renunţării; în sarcina ei cade nu numai

îndrumarea, ci și reprimarea sensibilității, a facultăților umane inferioare. În consecință, înăuntrul acestei idei de progres, libertatea va fi definită ca libertate în raport cu constrângerea instinctelor, cu senzorialitatea, ca transcendență situată deasupra satisfacției și ca *autonomie* a acestei transcendențe. Satisfacția nu trebuie să fie niciodată ceea ce formează conținutul și spațiul libertății. Libertatea transcende în ceva „superior“ satisfacerea deja obținută. Iar această transcendență, inerentă libertății, apare în cele din urmă la fel ca libertatea căreia îi aparține, ca un scop în sine. Este cu neputință să mai determinăm pentru cine și pentru ce există această transcendență. Transcendența ca atare este suficientă pentru determinarea esenței libertății, iar întrebările: pentru ce această transcendență, pentru ce această neîntreruptă depășire a stadiului deja atins, pentru ce tocmai această dinamică trebuie să definească esența omului? rămân deschise, la fel ca și chestiunea: pentru ce productivitatea crescîndă trebuie să fie valoarea supremă și principiul motric? Astfel determinată ca scop în sine și strict delimitată de satisfacere, libertatea antrenează pierderea fericirii. Ea apare ca o povară, iar filozofii și poeții o transfigurează într-o libertate a sărăciei, o libertate a muncii și chiar o libertate în lanțuri, proslăvind-o ca pe o încununare a existenței umane, ca semnul distinctiv al oamenilor. Unui atare concept al libertății îi aparține o negativitate fără care libertatea nu ar putea fi în genere determinată. Iar în ce privește această negativitate filozofia idealistă este de acord cu filozofia existențialistă modernă, Kant este de acord cu Sartre. Determinarea sartreană a libertății ca transcendență eternă de dragul transcendenței conține ca determinare esențială a libertății tocmai acea negativitate pe care și filozofia idealistă o stipulează atunci cînd definește libertatea ca o constrângere interiorizată de ordin moral, ca ne-

gație a satisfacției și fericirii, adică o definește în opoziție cu *înclinația*.

Deosebit de caracteristică pentru concepția modernă asupra progresului este evaluarea timpului. Timpul este înțeles ca liniar sau ca o curbă infinit ascendentă, ca devenire, ce depreciază simpla existență imediată. Presentul este trăit în funcție de un viitor mai mult sau mai puțin incert. Viitorul amenință de la bun început prezentul, el este reprezentat și trăit cu neliniște. Trecutul rămîne în urmă, nedominat și irepetabil, dar, tocmai pentru că nu este dominat, el mai determină prezentul. În acest timp trăit în mod liniar, timpul împlinit, durata satisfacerii, durata fericirii individuale, timpul ca odihnă nu poate fi conceput decît sau ca suprauman, sau ca subuman: suprauman ca eternă beatitudine, posibilă și imaginabilă numai după ce a dispărut viața de aici, de pe pămînt; și subuman în măsura în care dorința de a eterniza clipa fericită reprezintă nonumanul și antiumanul, care conferă diavolului drepturi asupra omului.

În concluzie s-ar putea spune că, potrivit conceptului de progres pe care l-am explicat mai sus, progresul însuși este încărcat de neliniște, transcendență ca scop în sine, de nefericire și negativitate. Se pune atunci în mod obligatoriu problema dacă în cadrul principiului progresului negativitatea nu este cumva forța motrice a progresului, forță care îl face posibil. Sau pentru a formula această problemă într-o manieră care stabilește o legătură cu Freud: este oare progresul fundat neapărat pe nefericire și este el condamnat să rămînă legat de nefericire și insatisfacție?

John Stuart Mill a spus cîndva: „Nimic nu este mai sigur decît faptul că orice ameliorare a trebuirilor omenești este în întregime opera unor caractere nesatisfăcute“. Dacă aceasta este adevărat, atunci putem să afirmăm reciprocă — și aceasta ar fi în sens strict reversul acestei idei de progres —, mulțumirea, satisfacerea, liniștea, deși pot, desigur, oferi fericirea, totuși, într-un anume

sens, ele nu servesc cu nimic cauzei progresului; războiul, în sens de luptă pentru existență, este tatăl tuturor invențiilor progresiste care contribuie în mod frecvent, și adesea mult mai târziu, la ameliorarea și satisfacerea trebuințelor umane, iar insatisfacția și suferința au constituit imboldul permanent al întregii activități culturale de pînă acum.

Aici ne găsim în miezul problematicei lui Freud. Potrivit acestuia, fericirea este tot atît de puțin ca și libertatea un produs al culturii. Fericirea și libertatea sînt incompatibile cu cultura. Dezvoltarea culturii este fundată pe oprimarea, limitarea și refularea dorințelor senzuale, instinctuale și nu este de închipuit fără o transformare represivă a instinctului. Și aceasta — după Freud — datorită unui temei cît se poate de evident și imuabil: organismul uman este guvernat inițial de „principiul plăcerii“ și nu dorește nimic altceva decît să evite durerea și să obțină plăcerea, iar cultura nu se poate călăuzi după acest principiu. Întrucît oamenii sînt prea slabi, iar mediul uman este prea meschin și crud, renunțarea și refularea impulsurilor devin de la bun început condiții fundamentale ale întregului travaliu penibil, ale frustrațiilor și renunțărilor care, sub forma energiei instinctuale transformată în sens represiv, fac posibil în genere progresul cultural. Principiul plăcerii trebuie înlocuit de „principiul realității“ pentru ca societatea umană să progreseze din stadiul animalic în stadiul speciei umane. Am recurs aici la această formulare atît de succintă și tăioasă pentru a reteza în treacăt încă o dată acea vastă confuzie potrivit căreia Freud ar fi într-un sens sau altul iraționalist. În ultimele decenii poate că nici nu a existat un gînditor mai raționalist decît Freud, ale cărui eforturi vizează tocmai să arate că forțele iraționale care mai sînt încă active la om trebuie subordonate rațiunii pentru ca relațiile umane să se poată în genere îmbunătăți și al cărui principiu

„Unde a fost Sinele (*Id*) trebuie să ajungă și Eul (*Ego*)“¹ reprezintă poate cea mai rațională formulare imaginabilă în psihologie.

Dar cum se face că depășirea principiului plăcerii prin principiul realității este indispensabilă în dezvoltarea culturii? Ce reprezintă în fond principiul realității ca principiu al progresului? Conform teoriei freudiene ulterioare a instinctelor, singura teorie pe care mă bazez aici, organismul împreună cu cele două instincte fundamentale ale sale — Eros și instinctul morții — rămîne insociabil atîta timp cît aceste instincte nu sînt limitate. Luate ca atare, ele nu sînt adecvate în vederea construirii unei societăți umane care ar permite o satisfacere relativ asigurată a trebuințelor: nesupus vreunei restricții, Eros nu aspiră decît la dobîndirea tot mai intensă și perpetuată pe vecie a plăcerii, în timp ce instinctul morții — nesupus vreunei restricții — este simpla regresie în starea pre-natală și ca atare, în tendință, este anihilarea întregii vieți.

Așadar, pentru ca să se ajungă la cultură și civilizație, principiul plăcerii trebuie înlocuit printr-un alt principiu, în măsură să permită și să mențină societatea: principiul realității. Acesta, după Freud, nu este nimic altceva decît principiul renunțării productive, dezvoltat ca sistem al tuturor modificărilor instinctuale, al privațiunilor, devierilor, sublimărilor pe care societatea le impune indivizilor pentru ca să-i transforme pe aceștia din purtători ai principiului plăcerii în instrumente de muncă socialmente utilizabile. În acest sens, principiul realității este identic cu principiul progresului, întrucît numai prin intermediul principiului represiv al realității energia instinctuală este eliberată în vederea travaliului care a învățat lecția renunțării, a frustrării dorințelor instinctuale și numai astfel poate să devină și să rămînă socialmente productivă.

¹ S. Freud, *Neue Folgen der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Werke*, Bd. XV, p. 86.

Care este rezultatul psihic al dominației principiului realității? Transformarea represivă a *Eros*-ului, care debutează cu interdicția incestului, duce încă din prima copilărie la depășirea fundamentală a complexului lui Oedip, soldându-se astfel cu interiorizarea dominației tatălui. În acest moment intervine ceea ce constituie modificarea hotărîtoare a Erosului sub înfrîurirea principiului realității, transformarea sa în sexualitate. Inițial Erosul este mai mult decît sexualitate, în sensul că nu este un instinct parțial, ci o forță dominatoare a întregului organism și care abia ulterior este pusă în slujba reproducerii, localizată fiind ca sexualitate. Aceasta reclamă însă o desexualizare a organismului, singura în măsură să transforme organismul dintr-un purtător al principiului plăcerii într-un instrument posibil de muncă. Corpul devine disponibil în vederea degajării unei energii care, în caz contrar, ar fi rămas energie erotică, el se eliberează, ca să spunem așa, de Erosul integral, care îl guvername inițial, devenind astfel disponibil pentru munca neplăcută transformată în conținut al vieții. Transformarea represivă a structurii psihice fundamentale este fundamentul psihologic individual al muncii culturale și al progresului cultural în măsura în care indivizii înșiși sînt astfel afectați. Urmarea ei nu este numai transformarea organismului în instrument al muncii penibile, ci, înainte de toate, deprecierea fericirii și a plăcerii ca scopuri în sine, subordonarea fericirii și a satisfacerii față de productivitatea socială, fără care progresul cultural nu este cu putință. Dar concomitent cu această depreciere a fericirii și a satisfacerii pulsionilor și cu subordonarea lor față de satisfacerea socialmente acceptabilă au loc tranziția și progresul de la animalitate la umanitate, progresul de la necesitatea simplei satisfaceri a pulsionilor care nu este plăcere propriuzisă la comportarea *trăită* și la plăcerea *mediată* ce îl caracterizează în mod specific pe om.

Care este rezultatul transformării represive a instinctului morții? Și în acest caz primul pas este prohibiția incestului. Interdicția definitivă pusă asupra mamei, interdicție pe care tatăl o impune prin constrângere, semnifică înfrângerea durabilă a instinctului morții, a principiului Nirvanei și subordonarea sa față de instinctul vieții. Într-adevăr, în dorința incestuoasă îndreptată către mamă ființează și țelul ultim al instinctului morții, regresiunea la starea prenatală, care, necunoscînd durere și dorință, este în acest sens aducătoare de plăcere și care din punct de vedere instinctual este atît mai de rîvnit cu cît viața însăși este resimțită ca tot mai neplăcută și dureroasă. Energia reziduală a instinctului morții devine socialmente utilă în două moduri. Ca energie distructivă socialmente utilă, ea este dirijată în afară; cu alte cuvinte, țelul instinctului morții nu mai este anihilarea vieții proprii, prin regresiune, ci anihilarea altor vieți; ea este nimicirea naturii sub forma dominației asupra naturii și nimicirea dușmanilor socialmente recunoscuți ca atare, înăuntrul și în afara națiunii. Dar aproape mai importantă decît această autorizare exterioară a instinctului morții este autorizarea interioară, constînd în aplicarea energiei distructive ca morală socială, în calitate de conștiință morală localizată în Super-Ego și care opune Eului cerințele și revendicările principiului realității. Rezultatul transformării sociale a instinctului morții este, așadar, distructivitatea: în forma agresiunii utile și în calitate de dominație asupra naturii, ea constituie una din sursele fundamentale ale operei realizate de civilizație și cultură. Ca agresiune morală, condensată în conștiința morală sub forma exigențelor moralității îndreptate împotriva lui Id, distructivitatea constituie, de asemenea, un factor cultural indispensabil.

Decisiv este faptul că grație transformării represive a instinctelor — și numai datorită ei — progresul cultural devine nu numai posibil, ci și *automat*. Odată inoculat cu succes, progresul

cultural este reprodus mai departe de către înșiși indivizii restructurați din punct de vedere instinctual. Dar, așa cum, datorită transformării represive a instinctelor, progresul devine automat, tot astfel el se autoanulează și se dezmințe: el interzice consumarea propriilor sale roade și, tocmai datorită acestei interdicții, el sporește din nou productivitatea și astfel progresul.

Această dinamică antagonistă specifică a progresului se petrece mai precis după cum urmează: progresul este cu puțință numai prin transformarea energiei instinctuale în energie de muncă socialmente utilă, ceea ce înseamnă că progresul este posibil numai prin *sublimare*. La rîndul ei însă, sublimarea este posibilă numai ca sublimare extinsă. Într-adevăr, odată intrată în acțiune, ea este supusă unei dinamici proprii, care lărgeste sfera de cuprindere și sporește intensitatea sublimării. Libido care se abate de la țelurile instinctuale, țeluri inițial încărcate de plăcere, însă socialmente inutile și chiar dăunătoare, devine sub imperiul principiului realității productivitatea socială. Luată ca atare, aceasta din urmă perfecționează mijloacele materiale și spirituale de satisfacere a trebuințelor umane. În același timp însă, ea îi frustrează pe oameni de posibilitatea de a se bucura pe deplin de aceste bunuri, întrucît ea este energia instinctuală *represivă* și i-a prefigurat deja pe oameni pentru ca aceștia să nu-și poată aprecia viața decît potrivit scării valorice care respinge ca scopuri plăcerea, odihna, satisfacerea sau, în orice caz, le subordonează productivității. Creșterea cuantumului de energie acumulată prin renunțare merge mîna în mîna cu creșterea productivității ce nu procură nici o satisfacție individuală. Individul sacrifică plăcerea pe altarul productivității, investindu-se astfel cu potențialul noii productivități, ceea ce împinge procesul pe o treaptă tot mai înaltă a producției, dar și a renunțării la ceea ce s-a produs. În această structură psihică se reflectă organizarea specifică a progresului în cadrul societă-

ții industriale dezvoltate. Aici putem vorbi despre un *circulus vitiosus al progresului*. Productivitatea crescîndă a muncii sociale rămîne legată de represiunea crescîndă, care, la rîndul ei, contribuie iarăși la ridicarea productivității. Cu alte cuvinte, pentru ca progresul să poată rămîne progres, el trebuie să se nege pe sine în mod continuu. Înclinația trebuie sacrificată mereu rațiunii, fericirea trebuie sacrificată mereu libertății care o transcende pentru ca oamenii să se mențină, renunțînd la fericire, în cadrul muncii înstrăinate, pentru ca ei să rămînă productivi, să-și refuze deplina bucurie a productivității lor, perpetuînd astfel productivitatea însăși.

Desigur, Freud nu formulează în acest mod autofrustrarea în principiul progresului, dar, după convingerea mea, ea este conținută în teoria lui Freud și se manifestă, poate, în modul cel mai pregnant în dialectica dominației tatălui, așa cum a expus-o Freud. Ea prezintă o însemnătate decisivă pentru însăși concepția de progres. În ipoteza lui Freud cu privire la geneza istoriei omenirii, abstracție făcînd de eventualul ei conținut empiric, sînt condensate inegalabil într-un tablou unic în felul său *dialectica dominației*, originea, transformarea și dezvoltarea sa în progres al culturii. Se cunosc trăsăturile sale principale: istoria omenirii ar începe prin faptul că într-o hoardă primitivă cel mai puternic, tatăl primitiv, se erijează în stăpîn exclusiv și-și consolidează dominația, monopolizînd pentru sine femeia — mama sau mamele —, interzicînd tuturor celorlalți membri ai hoardei să se bucure de ele. Dar aceasta înseamnă că nu natura, nu sărăcia sau slăbiciunea determină prima represiune a instinctelor, determinantă pentru dezvoltarea culturii, ci despotismul dominației — faptul că un despot distribuie și utilizează în mod inechitabil sărăcia, penuria de bunuri, slăbiciunea, rezervîndu-și pentru sine plăcerea și lăsînd munca în lotul celorlalți membri ai hoardei. Acest prim pas preistoric încă în reprimarea instinctelor duce la un al doi-

lea: revolta fiilor împotriva despotismului tatălui. După ipoteza lui Freud, tatăl este ucis de fiii săi și consumat în comun la festin totemic. Prima tentativă de a elibera instinctele, de a generaliza satisfacerea instinctelor, de a elimina distribuția despotică, ierarhică și privilegiată a fericirii și a muncii este tentativa fiilor de a se elibera de sub dominație. Încercarea se termină, după Freud, cu aceea că fiii sau frații rebeli văd, sau cred a vedea, că dominația este indispensabilă și că, în fapt, tatăl nu era de prisos, indiferent cât de despotică era dominația sa. Tatăl este din nou instaurat de către frați, de data aceasta *de bunăvoie*, și, ca să spunem așa, în mod generalizat: ca moralitate, aceasta înseamnă că frații își asumă în mod liber acele interdicții și renunțări instinctuale care le fuseseră impuse anterior de către tatăl originar. Cu această interiorizare a dominației tatălui — aflată la originea moralității și conștiinței sociale — încep cultura și civilizația. Din hoarda primitivă antropoidă s-a format prima și cea mai primitivă societate omească. Represiunea instinctelor se transformă în operă liber consimțită a indivizilor și se interiorizează; concomitent dominația paternă se instaurază ca dominație a numeroșilor tați care—fiecare pentru sine — transmit moralitatea dominației tatălui și, astfel, odată cu ea, îngrădirea instinctelor, înăuntrul propriului lor clan, al propriului lor grup, permițându-i să acționeze asupra tinerei generații.

După Freud, această dinamică a dominației, care începe prin a edifica despotismul, conduce la revoluție și, după o primă tentativă de eliberare, sfârșește prin reînstituirea tatălui într-o formă interiorizată și generalizată, adică mai rațională, se repetă de-a lungul întregii istorii a culturii și civilizației, ce-i drept într-o formă atenuată; ca revoltă a tuturor fiilor împotriva tuturor taților în perioada pubertății, ca revocare a acestei revolte după depășirea pubertății și, în sfârșit, ca încadrare a fiilor în conexiunea socială prin accep-

tarea liber consimțită a abdicărilor de la instinct, pe care le reclamă societatea, fapt prin care fiii înșiși devin tați. Această repetare psihologică a dinamicii dominației în cadrul culturii își găsește expresia istorică în dinamica ciclică a revoluțiilor din trecut. Aceste revoluții evidențiază o dezvoltare aproape schematică. Insurecția reușește și anumite forțe încearcă să împingă revoluția pînă la punctul ei extrem, începînd de la care trecerea la condiții noi, diferite nu numai din punct de vedere cantitativ, ci și calitativ, ar putea fi încununată eventual de succes — și tocmai ajunsă la acest punct, revoluția este de obicei înfrîntă, iar dominația este interiorizată pe o treaptă mai înaltă, repusă pe temelii noi și prelungită. Dacă ipoteza lui Freud este într-adevăr justificată, am putea îndrăzni să ne întrebăm dacă nu cumva, pe lângă un Thermidor istorico-social care s-a manifestat în cadrul revoluțiilor din trecut, nu există cumva și un Thermidor *psihic*; nu cumva revoluțiile au fost învinse, răsturnate și abolite nu numai din afară? Nu cumva înăuntrul indivizilor înșiși funcționează o dinamică ce neagă *din interior* posibila eliberare și satisfacere și care-i constrînge pe indivizi, nu numai în mod exterior, să abjure?

De vreme ce însă, chiar potrivit ipotezei lui Freud, reprimarea instinctelor nu este numai o necesitate naturală, ci se produce cel puțin în aceeași măsură sau poate chiar în mod primordial în interesul dominației și al menținerii unei dominații despotice și de vreme ce principiul represiv al realității nu este numai rezultatul rațiunii sociale, fără care progresul ar fi fost cu neputință, ci mai este pe deasupra rezultatul unei anumite organizări istorice a societății, sîntem obligați să introducem un corectiv esențial în teoria lui Freud. Într-adevăr, dacă convertirea represivă a instinctualității, care a constituit pînă acum, sub raport psihologic, conținutul fundamental al conceptului de progres, nu este urmare a unei necesități naturale și nu este nici istoricește imuabilă, atunci ea însăși are propria sa

limită strict determinată. Aceasta se conturează după ce reprimarea instinctualității și progresul și-au îndeplinit misiunea lor istorică, după ce ele au depășit starea de neputință a omului și penuria de bunuri, după ce societatea liberă a devenit pentru toți o posibilitate reală. Principiul represiv al realității devine superfluu în măsura în care cultura se apropie de stadiul în care înlăturarea modului de viață impus de reprimarea instinctuală a devenit o posibilitate istorică realizabilă. Cuceririle progresului represiv vestesc suprimarea însăși a principiului represiv al progresului. Se întrevade o stare în care nu va mai exista nici o productivitate ce ar fi în același timp un rezultat și o condiție a renunțării, nici o muncă alienată — o stare în care mecanizarea crescîndă a muncii ar permite ca o parte tot mai mare a energiei instinctuale care trebuise să revină muncii înstrăinate să-și recapete forma ei inițială, adică să se transforme din nou în energie a impulsului vital. Timpul existenței și timpul liber rămas la dispoziția individului în vederea satisfacerii propriilor sale trebuințe, simplul timp de odihnă, ar înceta să mai fie timp cheltuit pentru munca înstrăinată; dimpotrivă, timpul muncii înstrăinate nu numai că s-ar reduce la minimum, ci ar dispărea chiar cu totul, iar timpul vieții ar deveni timp liber.

Este esențial să se știe că o atare dezvoltare nu echivalează cu o simplă prelungire și exacerbare a stărilor și relațiilor actuale. Dimpotrivă, un *principiu al realității calitativ deosebit* ar lua locul celui represiv și odată cu el nivelul psihic uman, ca și însuși nivelul istoric-social ar suferi în ansamblul lor o restructurare. Ce s-ar întîmpla în fapt atunci cînd starea care mai continuă a fi denunțată azi drept o utopie ar deveni tot mai reală? Ce s-ar întîmpla dacă automatizarea mai mult sau mai puțin totală ar determina organizarea societății și s-ar extinde asupra tuturor domeniilor vieții? În zugrăvirea acestor urmări voi aplica înseși conceptele fundamentale ale lui Freud. Prima consecință ar fi că forța energiei instinctuale, devenită

disponibilă grație mecanizării muncii, nu ar mai trebui aplicată într-o activitate neplăcută și ar putea fi reconvertită în energie erotică. Ar deveni cu puțință o reactivare a tuturor forțelor și modurilor de conduită erotice care fuseseră blocate și desexualizate sub acțiunea principiului represiv al realității. De aici ar decurge consecința — pe care aș vrea s-o subliniez aici cu toată tăria, întrucât în această privință există mari confuzii — că sublimarea nu este cîtuși de puțin înlăturată, ci este potențată ca energie erotică ce alimentează forțe noi ale creației culturale. Consecința nu este pansexualismul, care, din contra, este o parte esențială a imaginii societății represive (pansexualismul nu poate fi conceput decît ca o explozie a energiei instinctuale represive, nicidecum însă ca realizare a energiei instinctuale nerepresive). În măsura în care energia erotică ar deveni cu adevărat liberă, ea ar înceta să fie sexualitate pură, ajungînd să constituie o forță determinantă a organismului în totalitatea conduitelor, dimensiunilor și telurilor acestuia. Cu alte cuvinte, organismul se va deschide către ceea ce el nu putea recunoaște anterior, dat fiind principiul represiv al realității. Aspirația către satisfacere în cadrul unei lumi ferice ar fi principiul sub egida căruia ar urma să se desfășoare existența umană.

Ierarhia valorică statornicită de un principiu nerepresiv al progresului este în aproape toate privințele opusă ierarhiei determinate de principiul represiv: experiența fundamentală nu va mai fi experiența vieții ce luptă pentru existență, ci experiența bucuriei sale. Munca înstrăinată s-ar transforma în joc liber al facultăților și forțelor umane. Urmarea ar fi abolirea oricărei transcendente goale, libertatea ar înceta să mai fie un proiect mereu eșuat. Productivitatea s-ar întemeia pe receptivitate, existența nu ar mai fi trăită ca devenire mereu intensificată și neîmplinită, ci ca în-ființare (Da-Sein), ca ființare în ceea ce este și în ceea ce poate fi. Timpul nu ar mai apărea ca timp liniar, ca linie eternă sau curbă etern ascen-

dentă, ci ca reîntoarcere ciclică, așa cum la urma urmelor l-a conceput și Nietzsche — ca „eternitate a plăcerii“.

După cum vedeți, principiul progresului nerepresiv cu ordinea valorică inerentă lui este într-un anume sens fundamental un principiu conservator. Și nimeni altul decât Freud a fost cel ce a subliniat că, în esența lor cea mai intimă, instinctele sînt conservatoare. În fond, ele nu doresc schimbarea infinită, veșnic nesatisfăcătoare, ele nu aspiră către ceva superior, nesfîrșit și încă neatins, ci aspiră către un echilibru, o stabilizare și o reproducere a stărilor în care toate trebuințele ar putea fi satisfăcute, iar trebuințe noi ar putea apărea numai dacă satisfacerea lor într-o modalitate delectabilă ar fi, de asemenea, posibilă. Dar, dacă această aspirație către satisfacere, conformă naturii conservatoare a instinctelor, poate prinde viață reală sub egida unui principiu de progres nerepresiv, una din obiecțiile principale aduse împotriva posibilității sale este înlăturată: obiecția că oamenii, ajunși în acest stadiu netulburat, nu ar mai avea nici un motiv să muncească și ar lîncezi, decăzînd într-o stupidă juisare statică a bucuriilor pe care le-ar putea obține fără să muncească. În realitate, lucrurile stau exact invers. Desigur, un imbold de a munci nu mai este necesar. Dacă munca însăși ajunge să fie un joc liber al facultăților umane, suferința care i-ar constrînge pe oameni să muncească devine inutilă. Oamenii ar munci de la sine — și numai pentru că munca este realizarea propriei lor trebuințe —, ar munci pentru propășirea acelei lumi mai bune în care existența își găsește propria ei realizare.

Este interesant de constatat că ipoteza unei culturi sub egida unui principiu al progresului nerepresiv și în care munca se transformă în joc a fost avansată în cursul tradiției tocmai de gînditori care nu pot fi considerați în nici un caz ca exponenți și propagandiști ai senzualității, pansexualismului, ai eliberării intolerabile a tendințelor extreme. Vom cita numai două exemple.

În scrisorile *Cu privire la educația estetică a omului*, Schiller a dezvoltat ideea — expusă aici în termeni freudieni — a unei culturi estetice, senzoriale, în care sînt conciliate rațiunea și sensibilitatea. Decisivă este ideea unei transformări a muncii în joc liber al facultăților umane ca țel specific și unică modalitate demnă a existenței omului. Schiller subliniază că această idee nu poate fi realizată decît într-o stare de cultură, întrucît dezvoltarea maximă a facultăților intelectuale și spirituale merge mîna în mîna cu existența mijloacelor și bunurilor materiale menite să satisfacă trebuințele umane. Un alt gînditor care încă și mai puțin decît Schiller ar putea fi bănuît că pledează în favoarea pansexualismului sau a eliberării nejustificate a instinctelor și care este probabil unul dintre cei mai represivi gînditori — cel puțin conform tradiției — a exprimat această idee, după cum se pare, în modul cel mai radical; este vorba de Platon, în cartea care, dintre toate cărțile sale, este de departe cea mai represivă și în care ideea statului totalitar este dezvoltată mai amănunțit decît oriunde. Tocmai în această ordine de idei, Platon spunea (este vorba de a determina care este existența demnă de un om, și atenianul afirmă): „După părerea mea, seriozitatea trebuie îndreptată către ceea ce este serios, și nu către lucruri ce nu sînt serioase. Prin însăși natura sa, divinitatea este cea care merită în primul rînd întreaga noastră atenție plină de pietate, iar omul, așa cum am mai spus... a fost plăsmuit cu iscusință pentru jocul zeului, și în fapt tocmai aceasta este ceea ce are el mai bun. Potrivit acestei însușiri ar trebui deci ca fiecare bărbat și fiecare femeie să nu facă nimic altceva de-a lungul întregii lor vieți decît să celebreze mereu jocurile cele mai frumoase — și deci să facă exact contrariul a ceea ce credem acum... Astăzi se consideră că lucrurile serioase trebuie duse la bun sfîrșit în vederea jocului. Bunăoară, războiul este ținut a fi ceva serios și se crede că el trebuie dus la bun sfîrșit în vederea păcii. Nicioda-

tă însă războiul nu ne-a putut oferi un joc meritoriu sau o educație meritorie și nici astăzi el nu ne poate da așa ceva, și niciodată aceasta nu va fi pe măsura lui, și totuși se cade să socotim jocul și educația drept lucruri demne de cea mai serioasă atenție. Ca atare fiecare trebuie să-și petreacă cea mai îndelungată și mai bună parte a vieții sale în pace. Așa stînd lucrurile, care este atitudinea cea mai potrivită? Străduința de a-ți petrece vremea indeletnicindu-te cu anumite jocuri, aducînd jertfe, cîntece și dansuri pentru a fi în măsură ca, pe de o parte, zeii să-ți fie binevoitori, iar pe de altă parte să te aperi de vrăjmaș și să învingi în luptă...". Partenerul de discuție are întocmai aceeași reacție ca și noi; într-adevăr, el spune: „Dar tu denigrezi de la un cap la altul... speța omenească". Iar răspunsul atenianului este: „Nu te mira, o, Megillos, ci iartă-mă! Căci ceea ce am spus vine din ceea ce resimt atunci cînd îmi îndrept privirea către zeu"¹. După cum vedeți, Platon este probabil mai serios decît oriunde în ceea ce afirmă, întrucît tocmai în acest pasaj el celebrează și determină, exprimîndu-se intenționat în mod provocator, munca în calitate de joc și jocul ca principal conținut de viață și ca modul cel mai demn al existenței umane.

Pentru a încheia aș vrea să răspund obiecției pe care, sper, mi-ați adus-o încă de mult, și anume că aș merge prea departe și aș da dovadă de lipsă de răspundere permițîndu-mi atunci cînd realitatea în care trăim nu numai că nu are nimic comun cu ipoteza descrisă aici, ci constituie în toate privințele exact contrariul ei și promite să rămînă așa, permițîndu-mi să înfățișez o utopie în care se afirmă că societatea industrială modernă ar putea atinge foarte curînd un stadiu în care principiul reprimării care a ghidat pînă acum dezvoltarea sa s-ar putea dovedi perimat. Nu încapе îndoială că nu ne putem închipui un contrast mai mare ca

¹ Platon, *Legile*, cartea a VII-a, 803 și urm.

cel ce există acum între utopie și realitate. Dar poate că tocmai proporțiile acestui contrast sînt semnul unei limite. Cu cît renunțarea și frustrația sînt mai puțin necesare din punct de vedere biologic și social, cu atît mai mult este nevoie ca oamenii să fie transformați în unelte ale unei politici represive care-i împiedică să realizeze posibilitățile sociale pe care, în caz contrar, ar ajunge de la sine să le sesizeze. Poate că astăzi este mai puțin iresponsabil să zugrăvești o utopie întemeiată decît să defăimezi ca utopice stări și posibilități care de mult timp au devenit deja posibilități realizabile.

AGRESIVITATEA ÎN SOCIETATEA INDUSTRIALĂ CONTEMPORANĂ*

Reflecțiile de mai jos încearcă să prezinte tensiunile și tarele așa-numitei „societăți a abundenței“, un concept care (în mod legitim sau nu) a fost forjat în vederea descrierii societății americane moderne. Trăsăturile sale tipice sînt: 1) o capacitate industrială și tehnică foarte dezvoltată, care în cea mai mare parte este destinată producerii și distribuirii unor bunuri de lux și unor obiecte insignifiante și care se irosește în „demodarea“ planificată a bunurilor de consum sau în investiții militare sau semimilitare, cu alte cuvinte, în ceea ce economiștii și sociologii au numit îndeobște bunuri și servicii „neproductive“; 2) un standard de viață în creștere, la care au acces și straturi sociale anterior neprivilegiate; 3) un înalt grad de concentrare a puterii economice și politice, care merge mînă în mînă cu imixtiuni organizatorice serioase ale guvernului în viața economică; 4) cercetarea, controlul și manipularea științifică și pseudoștiințifică a comportării indivizilor și a grupelor de indivizi în timpul muncii și în timpul liber, din care se trag cu succes concluzii și asupra comportamentului psihic conștient, subconștient și inconștient și ale căror rezultate sînt valorificate în scopuri comerciale și politice. Toate aceste tendințe sînt legate între

* Conferință ținută la Chicago în anul 1956. Publicată inițial în *Die Neue Rundschau*, 78, 1(1967), Frankfurt a. M. într-o formă revăzută și amplificată, pe care o reproducem în volumul de față.

ele; ele constituie sindromul care indică funcționarea normală a „societății abundenței“. Indicarea detaliată a acestei interdependențe ar depăși cadrul acestui articol; aici o folosim ca punct de pornire sociologic pentru următoarea teză: tensiunile și tarele individului nu se datorează unor dereglări și maladii individuale, ci funcționării *normale* a societății (și a individului).

„Funcționare normală“: pentru un medic definiția este probabil univocă. Organismul funcționează normal atunci când lucrează neperturbat și în concordanță cu structura biologică și fizică a corpului uman. Or, aptitudinile și posibilitățile umane pot varia la diverșii membri ai speciei; desigur că și specia însăși, în cursul istoriei, s-a modificat mult, dar toate aceste modificări au avut loc totuși pe o bază biologică și fiziologică în ansamblu stabilă. În precizarea unui diagnostic, medicul va ține seama, firește, de mediul, educația și activitatea profesională a pacientului; asemenea factori pot restrânge domeniul înăuntrul căruia se definește și se obține funcționarea normală, ba chiar pot să periclitizeze în general succesul, dar în calitate de criteriu și țel normalitatea rămîne un concept clar și semnificativ. Ca atare, ea este identică cu „sănătatea“, iar devierile de la ea denotă diferitele grade de „maladie“.

Psihiatrul se află în cu totul altă situație. Considerînd expresia „psihiatru“ în concepția sa cea mai largă, ea îi include în egală măsură pe psiholog, psihoterapeut și psihanalist. Dar noi vom introduce diferențieri de îndată ce acestea se vor dovedi relevante pentru tema noastră. La prima vedere, definiția generală a normalității pare să nu se abată aproape deloc de la cea medicală. Funcționarea normală a spiritului (psihică și somatică) îi permite individului să acționeze conform rolului său de copil, adolescent, tată sau mamă, celibatar sau căsătorit, potrivit cu munca, profesiunea și statutul său. Constatăm însă imediat că această definiție cuprinde factori care țin de o dimensiune cu totul nouă, anume dimensi-

unea socială. Societatea apare ca un factor al normalității într-un sens mult mai esențial decât cel al unei influențe exterioare, astfel încât „normal” se referă mai curînd o la structură fundamentală socială și instituțională decât la una individuală. Probabil că ne putem ușor înțelege asupra a ceea ce trebuie avut în vedere prin funcționare normală a sistemului digestiv, a plămînilor și inimii, dar ce înseamnă funcționare normală în dragoste, în ură, în muncă, în timpul liber, la o adunare generală a acționarilor, pe terenul de golf, într-un cartier mizer, în închisoare sau în armată? Desigur că în ce privește funcționarea normală a sistemului digestiv sau a plămînilor nu prea există deosebiri între un membru sănătos al unui consiliu de administrație și un muncitor sănătos sau un negru sănătos, dar aceasta nu mai este valabil pentru psihicul lor. Mai mult: unul dintre ei ar fi anormal dacă ar gîndi, ar simți și ar acționa ca celălalt. Și ce înseamnă dragoste „normală”, familie „normală”, muncă „normală”?

Desigur că psihiatrul ar putea să procedeze așa cum procedează medicul și să urmărească prin terapia sa țelul de a-l reda pe pacient familiei sale, profesiunii sale, mediului său ambiant, încercînd, totodată, pe cît este posibil, să influențeze sau chiar să modifice și factorii exteriori. Dar el se va lovi de îndată de anumite granițe, de exemplu atunci cînd tensiunile și tarele pacientului sînt cauzate în esență nu de *anumite condiții nefavorabile* ale profesiunii sale, ale ambianței sale sau ale statutului său social, ci de însăși *natura* generală a profesiunii, a ambianței și a statutului social în situația lor normală. A-l adapta pe pacient la această normalitate ar însemna a normaliza aceste tensiuni și solicitări sau, pentru a ne exprima mai brutal, ar însemna a-l pune pe pacient în situația de a fi bolnav și de a-și resimți maladia ca o stare de sănătate, fără ca el, simțindu-se sănătos și normal, să-și mai observe maladia. Acesta ar fi cazul atunci cînd munca pe care o prestează ar fi prin natura ei abrutizantă, plicticoasă

și inutilă (chiar dacă ea poate fi o muncă bine plătită și „socialmente“ necesară); aceasta ar fi situația dacă persoana respectivă ar aparține unui grup minoritar subprivilegiat în raport cu societatea dominantă, grup de multă vreme pauper și căruia îi revine de aceea mai cu seamă munci inferioare și „insalubre“. Același lucru este valabil (deși într-o formă diferită) și pentru cealaltă tabără, pentru potențaii industriei și politiciii: aici capacitatea de a da randament și succesul financiar pretind — și reproduc — însușiri cum sînt rafinata lipsă de scrupule, amoralitatea și agresivitatea permanentă. În toate aceste cazuri, oricît de modest am defini însușirile unei ființe umane, funcționarea „normală“ duce la deformarea și schilodirea omului. Erich Fromm a scris o carte *The Sane Society (Societatea sănătoasă)*; titlul indică o societate viitoare, societatea existentă apărînd ca bolnavă, nenormală. Acum în ce privește individul care în calitate de membru al unei societăți bolnave se comportă normal, convenabil și sănătos: oare un asemenea individ nu este bolnav? Și oare această situație nu reclamă o imagine opusă a sănătății spirituale, o concepție diferită care consideră (și conservă) trăsăturile spirituale care sînt declarate tabu, frîinate sau alterate de către sănătatea dominantă într-o societate bolnavă? (De exemplu, sănătatea spirituală ar însemna capacitatea de a trăi ca „outsider“, de a duce o viață neadaptată).

În primul rînd, am vrea să propunem cu titlu de încercare o definiție a „societății bolnave“ înainte de a aborda problema dacă sau în ce măsură acest concept este aplicabil „societății abundenței“. O societate este bolnavă atunci cînd instituțiile și relațiile ei fundamentale (adică structura ei) sînt de așa natură încît nu permit utilizarea resurselor materiale și intelectuale existente pentru dezvoltarea optimă a existenței umane. Cu cît prăpastia dintre statutul posibil și cel real al omului este mai mare, cu

atît devine mai necesară ceea ce noi am numit „represiunea suplimentară“, adică acea reprimare a pulsionilor care serveşte nu menţinerii şi dezvoltării culturii, ci intereselor statornicite ale dăinuirii societăţii existente. Această reprimare suplimentară a pulsionilor aduce individului noi tensiuni şi tare (dincolo de şi peste conflictele sociale sau, mai exact, subiacent acestora). În mod obişnuit, însăşi funcţionarea normală a procesului social garantează adaptarea şi subordonarea necesară (teama de a pierde locul de muncă sau statutul social, consideraţia socială etc.); orice procedură specială pentru exercitarea unei presiuni psihice suplimentare este inutilă. Dar în societatea modernă a belşugului discrepanţa dintre formele de existenţă prezente şi posibilităţile accesibile ale libertăţii umane este atît de mare încît, pentru a evita neplăceri mai serioase, societatea trebuie să opereze o coordonare mai eficientă a indivizilor. Astfel, psihicul — atît în dimensiunea sa inconştientă cît şi în cea conştientă — este supus unui control şi unei manipulări sistematice.

Aici s-ar impune unele observaţii în legătură cu metoda analizei noastre. Atunci cînd vorbim despre represiunea suplimentară „necesară“ pentru dăinuirea unei societăţi sau despre nevoia unei manipulări şi a unui control eficient al pulsionilor, nu avem în vedere neapărat o necesitate recunoscută şi o politică realizată în mod planificat: ele pot apărea în această formă (ceea ce se şi întîmplă într-o măsură crescîndă) sau nu. În acest context avem în vedere *tendinţele* — forţele care pot fi detectate printr-o analiză a societăţii existente şi care-şi croiesc drum chiar dacă oamenii politici nu observă acest lucru. Ele reflectă necesităţile aparatului existent de producţie, distribuţie şi consum, cerinţe economice, tehnice, politice şi spirituale care trebuie satisfăcute pentru a asigura funcţionarea constantă a aparatului de

care depinde populația, precum și funcționarea constantă a relațiilor sociale care derivă din organizarea acestui aparat. Aceste tendințe obiective se manifestă în dezvoltarea economică, în schimbarea tehnologică, în politica externă sau internă a unei națiuni sau a unui grup de națiuni; ele generează trebuințe și țeluri comune, supraindividuale, ale diferitelor clase sociale, asociații de interese și partide. În condiții normale de coeziune socială, aceste tendințe obiective modelează și absorb interesele și ținuturile individuale fără a submina societatea. Totuși interesul particular nu este determinat pur și simplu de cel general: el posedă propriul său domeniu de libertate și, corespunzător cu poziția sa în societate, contribuie la modelarea interesului general. Marx era de părere că tendințele obiective ale dezvoltării sociale își croiesc drum „în spatele” indivizilor; în societățile avansate de astăzi, aceasta este valabil numai cu anumite rezerve serioase. Planificarea și administrarea trebuințelor, satisfacțiilor și impulsurilor au devenit de mult factori indiscutabili ai politicii și afacerilor; în cadrul unei orbiri generale, ele atestă o anumită clarviziune.



Am vorbit de o înfrînare sistematică și un control sistematic al psihicului în societatea industrială înaintată. În ce scop și prin ce mijloace se exercită această înfrînare și acest control? Oricărei manipulări în interesul unor anumite întreprinderi, al unor anumite orientări politice și interese politice i se suprapune ținutul general și obiectiv de a-l concilia pe individ cu forma de viață pe care i-o impune societatea. Deoarece într-o asemenea conciliere intervine o însemnată represiune suplimentară, este necesar să se obțină o mediere libidinală — cu marfa pe care individul urmează s-o cumpere (sau s-o vîndă), cu serviciile pe care el urmează să le utilizeze (sau să le execute), cu

candidații pe care el urmează să-i aleagă, cu desfătarea pe care el urmează s-o guste, cu simbolul statutar pe care el urmează să și-l însușească; este o necesitate stringentă, fiindcă de producția și consumul neîntrerupt al acestor mărfuri depinde însăși existența societății. Cu alte cuvinte: trebuințele sociale și politice trebuie să se transforme în trebuințe individuale, pulsionale. Iar în măsura în care productivitatea acestei societăți nu se poate dispensa de producția de masă și de consumul de masă aceste trebuințe trebuie să fie standardizate, coordonate și generalizate. Desigur, un astfel de control nu este rezultatul unei conspirații, el nu este exercitat de către o anumită instanță (deși tendința de centralizare este în creștere); dimpotrivă, măsurile de control sînt distribuite în întreaga societate, ele fiind exercitate (într-o măsură foarte diferită) de către vecini, „peer groups“, mass media, asociații și guvern. Ce-i drept, acest control devine eficient, sau pur și simplu posibil, numai datorită științei, în special sociologiei și psihologiei; ca sociologie industrială și psihologie industrială sau, cu un eufemism, ca „știință a relațiilor umane“, asemenea măsuri de control au devenit un instrument de neînlocuit în mîna puterilor dominante.

Aceste scurte observații au avut menirea să sugereze cît de adînc a pătruns societatea în însuși psihicul uman, în ce măsură sănătatea și normalitatea psihică nu mai sînt o problemă a individului, ci una a societății. O asemenea armonizare între societate și individ ar fi progresistă dacă societatea ar crea premisele pentru traducerea în viață a posibilităților existente de libertate, pace și fericire, adică de eliberare a Erosului, a instinctelor vitale de sub puterea covîrșitoare a pulsionilor distructive. Atunci însă cînd aceste premise lipsesc, individul sănătos, normal va posedea toate însușirile care-i permit să trateze cu

ceilalți indivizi normali din societatea sa și tocmai aceste însușiri ar fi unități de măsură a oprimării, a existenței unei ființe umane schiloade, care contribuie la propria sa oprire, la repri-marea propriilor sale pulsioni vitale, la geneza agresivității. Tensiunile care apar astfel nu ar putea în nici un caz să fie rezolvate în cadrul psihologiei sau terapiei individului sau al oricărei alte psihologii; o soluție ar putea interveni numai pe planul politic: împotriva societății ca sistem de trebuințe. Firește, terapia ar putea să denunțe această situație, pregătind astfel bazele psihice pentru o asemenea luptă, dar atunci psihiatria ar deveni o activitate subversivă...

Se pune acum problema dacă presiunea socială a dirijării pulsionilor în societatea americană modernă determină condiții negative care frânează instinctele vitale și prin aceasta intensifică instinctele agresive. Întrebarea ar comporta un răspuns afirmativ dacă presiunea socială ar proveni din însăși structura societății și ar trezi la membrii acesteia nevoi și satisfacții care reproduc instinctiv represiunea.

La prima vedere, presiunea socială a acestei societăți este asemănătoare oricărei alte presiuni apărute sub influența uriașelor transformări tehnologice: acestea impulsionează noi trebuințe, noi forme de muncă și de timp liber, intervenind astfel în totalitatea relațiilor sociale și conducând la o amplă reevaluare a tuturor valorilor. Dezvoltarea tehnologică actuală modifică, atât cantitativ cât și calitativ, condițiile și relațiile sociale existente: întrucât munca umană fizică devine tot mai puțin necesară și chiar neeconomică, întrucât și munca funcționarilor se „automatizează“ tot mai mult, iar munca administratorilor și oamenilor politici este tot mai discutabilă, conținutul și sensul tradițional al existenței sociale ca luptă pentru existență devin cu atât mai lipsite de conținut și mai absurde, cu cât ele devin o necesitate lipsită de rost. Dar alternativa viitorului —

abolirea posibilă a muncii alienate — apare, de asemenea, ca o „stafie“; și de fapt, dacă această alternativă este privită ca un progres, ca dezvoltare a sistemului *existent*, atunci investirea sensului vieții în timpul liber devine insuportabilă, chiar pentru imaginația cea mai puternică: mișcare masiv organizată într-un spațiu din ce în ce mai restrâns, libertate administrată, creativitate administrată.



Totuși amenințarea cu „stafia“ automatizării este ea însăși o ideologie. Pe de o parte, ea servește la menținerea și reproducerea unor munci și ocupații parazitare, inutile din punct de vedere tehnic (lipsa de lucru, ca stare normală, pare mai rea decât munca stupidă); pe de altă parte, ea servește formării de organizatori și administratori ai timpului liber, adică unei prelungiri și extinderi a controlului. Adevăratul pericol pentru starea de lucruri existentă nu este abolirea muncii alienate prin lipsă de lucru, ci, într-o măsură mult mai mare, posibilitatea, ba chiar necesitatea muncii nealienate ca muncă socială (reclădirea totală a orașelor, reamenajarea locuințelor și a mobilierului, restabilirea peisajului după înlăturarea schilodirii comerciale a naturii și inițierea unei activități de asistență și educație orientată spre pacificarea luptei pentru existență ar putea ocupa timpul oamenilor încă un veac de acum încolo). Dar, pornind pe calea unor asemenea transformări, interesele dominante s-ar pierde pe drum, cu alte cuvinte s-ar ajunge la îngrădirea inițiativei private, la abolirea economiei de piață și la desființarea politicii de permanentă alarmă și intervenție militară; locul lor l-ar ocupa colaborarea dintre Est și Vest, dintre națiunile bogate și cele sărace. O asemenea dezvoltare nu ar mai avea punct de oprire. Mijloacele noi înspăimîntător de eficiente și totale ale progresului tehnic

servesc între timp la mobilizarea fizică și psihologică a oamenilor împotriva unei asemenea posibilități: ei trebuie să-și continue exterminanta și retrograda luptă pentru existență, reproducînd propria lor reprimare.

Astfel ne lovim de adevărata contradicție pe care structura socială o transmite structurii psihice a indivizilor. Aici sînt trezite și intensificate tendințele distructive din comportarea indivizilor, care într-o formă abia sublimată devin socialmente utile atît pe plan personal cît și pe plan politic, iar prin aceasta sînt stimulate tendințele distructive din comportarea întregii națiuni. Energia distructivă se transformă într-o energie socialmente utilă, iar impulsurile agresive alimentează progresul: progresul economic, progresul politic și progresul tehnic. Ca și în instituțiile științifice moderne, în întreprinderile comerciale și înăuntrul națiunii ca întreg, realizările constructive și distructive servesc în aceeași măsură producția și distrugerea mărfurilor, viața și moartea; creația și distrugerea sînt indestructibil legate între ele. De exemplu, dacă s-ar limita utilizarea energiei atomice, atunci s-ar reduce simultan atît potențialul ei pașnic cît și cel militar; îmbunătățirea și asigurarea condițiilor noastre de trai constituie doar un produs auxiliar al unei cercetări științifice care se află în serviciul distrugerii vieții; dacă s-ar reduce numărul nașterilor, s-ar micșora, totodată, forța de muncă așteptată și prin aceasta numărul clienților și cumpărătorilor. Or, această transformare — mai mult sau mai puțin sublimată — a energiei distructive în energie agresivă socialmente utilă și prin aceasta în energie constructivă este, după Freud (a cărui teorie a pulsionilor o utilizăm în această expunere), un proces normal și de neînălțurat. Acest proces este o componentă a dinamicii prin care Eros și Thanatos, cele două impulsuri antagoniste, sînt constrînse la o unitate, și în cadrul ei acțiunile lor de colaborare și opoziție

devin forțe spirituale și organice ale culturii. Dar, oricît de strînsă și eficientă ar fi conexiunea lor, însușirile lor proprii rămîn neschimbate și reciproc opuse: impulsul agresivității „aspiră”, în pofida oricărei sublimări, către Moarte, în timp ce Erosul dorește să conserve, să apere și să sporească Viața. În consecință, impulsul distructiv poate fi util culturii și individului numai atîta timp cît el se află în slujba Erosului; dacă înclinația către agresiune devine mai puternică decît rezistența pe care i-o opune Erosul, tendința se schimbă. Căci energia distructivă, după concepția lui Freud, nu poate deveni mai puternică fără a slăbi energia Erosului: dinamica instinctelor este mecanicistă, iar cantitatea dată de energie este împărțită între cele două pulsioni fundamentale.

★

★ ★

Ne-am referit aici pe scurt la teoria lui Freud în măsura în care ea este semnificativă pentru rezolvarea problemei fundamentale: ce efect de adîncime și ce particularitate caracterizează tensiunea socială în cadrul „societății abundenței”?

Am stabilit că această tensiune derivă din contradicția fundamentală dintre posibilitățile acestei societăți (care tind spre forme calitativ noi ale libertății și amenință să răstoarne ordinea stabilită) și utilizarea reacționară a acestor posibilități. Această contradicție explodează și este, totodată, „rezolvată” și „abolită” prin omniprezența tendință spre agresiune a societății; caracteristica sa cea mai evidentă (și nicidecum unica) este mobilizarea militară și efectul ei asupra comportării psihice a indivizilor. În concordanță cu această contradicție fundamentală, agresivitatea este alimentată de numeroase surse. Cele mai importante sînt următoarele:

1. Dezmanizarea procesului de producție și a procesului de consum. Progresul tehnic este identic cu înlăturarea crescîndă a libertății personale de

decizie, a înclinațiilor individuale și a trebuințelor autonome în cadrul creării de bunuri și servicii. Această tendință acționează eliberator dacă resursele disponibile și cuceririle tehnicii se utilizează pentru a elibera oamenii de sistemul de muncă și odihnă orientat exclusiv spre reproducerea ordinii stabilite, sistem care — avînd în vedere posibilitățile tehnice și intelectuale existente — este parazit, risipitor și dezumanizant. Această tendință se transformă în represiune atunci cînd contribuie la permanentizarea unei asemenea munci și a unei asemenea odihne. Frustrarea care apare astfel se exprimă printr-o animozitate generalizată.

2. Starea de supraaglomerare, vacarm și conviețuire forțată este caracteristică pentru societatea de masă. Ea reprimă nevoia de „liniște, singurătate, independență, inițiativă și libertate de mișcare“, care nu are nimic de-a face cu „afectarea și nevoia de lux“, ci constituie „o necesitate autentic biologică“ (René Dubos). Lipsa ei prejudiciază structura impulsurilor. Freud a atras atenția asupra caracterului „asocial“ al Erosului: societatea de masă atinge un „exces al socializării“, la care individul „reacționează prin diferite renunțări, refulări, agresiuni și temeri, care se transformă curînd în adevărate nevroze“. Ca mobilizare socială evidentă a tendințelor agresive, am amintit militarizarea societății abundentei. Această mobilizare nu se limitează nici pe departe la concentrarea persoanelor supuse serviciului militar obligatoriu și la construirea industriei de armament: aspectele ei cu adevărat totalitare devin evidente prin mijloacele de comunicare în masă care alimentează „opinia publică“. Abrutizarea limbii și a imaginii, prezentarea victimelor ucise, arse și otrăvite într-un masacru neocolonial au loc într-un stil cotidian, factologic, uneori chiar umoristic, care pune semnul egalității între ceea ce este radical rău și delictul tinerilor criminali, meciurile de fotbal, accidente, știrile de la bursă și buletinele meteorologice. Aici nu mai este vorba de

glorificarea „clasică“ a morții în interes național, ci de reîncadrarea ei în planul evenimentelor și întâmplărilor banale ale vieții cotidiene.

Rezultatul este o normalizare a spaimei, o „obișnuire psihologică cu războiul“, ordonat unui popor care, datorită acestei obișnuințe, se deprinde repede cu „cota de morți“, așa cum este deja deprins cu diferite alte „cote“ (cifrele din bilanțurile societăților de afaceri, cifra deceselor datorită accidentelor de circulație, cifra șomerilor). Oamenii sînt învățați „să conviețuiască cu accidente, cruzimile și cu numărul tot mai mare de morți în războiul din Vietnam, așa cum au învățat să se obișnuiască cu accidente și cazurile de deces cotidiene cauzate de fum, smog și circulație“¹. Fotografiiile care apar în ziarele și revistele ilustrate, difuzate într-un tiraj de masă, arată — adesea în culori vii și atrăgătoare — șiruri de prizonieri chemați spre a fi „audiați“ sau „culcați“ cu cartușe, copii tîrîți prin praful ridicat de blindate, femei schilodite; toate acestea nu constituie nimic nou („se întâmplă asemenea lucruri într-un război“), deosebirea constînd în felul de prezentare: asemenea poze apar într-un program regulat alături de emisiuni publicitare și sportive, evenimente politice locale și informații diverse. Iar brutalității puterii i se dă o nouă aparență de normal atunci cînd se pune în joc și automobilul preferat: astfel, producătorii vînd un „Thunderbird“, „Fury“ sau „Tempest“, iar industria petrolieră furnizează un „tigru într-un rezervor“*.

Limbajul reglementat operează o discriminare severă: un vocabular special al urii, al resentii-

¹ I. Zifferstein, in *UCLA Daily Bruin*, Los Angeles, 24. III. 1966. Cf. Idem.: M. Grotjahn, *Some Dynamics of Unconscious and Symbolic Communication in Present-Day Television (The Psycho-analytic Study of Society*, vol. III, p. 356 și urm.) și *Psychiatric Aspects of the Prevention of Nuclear War*, Group for the Advancement of Psychiatry, New York, 1964, pass.

* Aluzie la reclama folosită intens de firma „Esso“.
— *Nota trad.*

mentelor și calomniei este destinat dușmanului și celor care se opun politicii agresive. Modelul rămîne mereu același. Dacă studenții demonstrează împotriva războiului, este vorba de „o gloată” instigată de „avocații bărboși ai desfrîului sexual”, de „adolescente nespălate”, de „bătăuși și vagabonzi”, care „fac ca să nu mai poți circula pe stradă”, în timp ce demonstrațiile în spirit contrar sînt organizate în cadrul „adunărilor cetățenești”. În Vietnam, în opoziție cu „operațiile strategice” ale americanilor, au loc „acțiuni comuniste tipic criminale”; roșii au impertinența de a „lovi prin surprindere” dintr-o ambuscadă (se pare că se așteaptă de la ei ca să-și anunțe anticipat atacurile și să execute marșuri în cîmp liber); ei evită „o cădere” (se pare că ar fi trebuit să rămînă acolo). Vietcongul dă atacul asupra cazarmilor americane „în toiul nopții” și ucide „băieți” americani (se pare că americanii atacă numai în plină zi, nu-i deranjează din somn pe inamicii lor și nu ucid „băieți” vietnamezi). Masacrarea a sute de mii de comuniști (în Indonezia) este „impresionantă”; o „cotă” asemănătoare de omoruri ale părții adverse n-ar obține un asemenea calificativ. Pentru chinezi, prezența trupelor americane în Asia de Est constituie „o amenințare ideologică”, în timp ce probabil că prezența unor trupe chineze în America Centrală sau de Sud ar fi considerată ca o amenințare directă pentru Statele Unite și cîtuși de puțin ca una pur ideologică.

Limbajul folosit, solicitat la maximum, se comportă după rețeta lui Orwell a identității contrariilor: în gura dușmanului pace înseamnă război, apărare înseamnă atac, pe cînd în tabăra cea dreaptă escaladarea este reținere, iar bombardamentele vor aduce pacea. Utilizat cu premeditare în mod discriminatoriu, limbajul îl înfierează pe inamic din capul locului ca fiind răutatea personificată în toate faptele și proiectele sale.

Această mobilizare a agresivității nu este explicabilă doar prin dimensiunile a ceea ce este

numit „pericolul comunist”: imaginea pretinsului inamic este deformată într-atît încît nu mai are nimic comun cu realitatea. În ultimă instanță, aici este vorba despre stabilizarea și consolidarea unui sistem amenințat de propria sa iraționalitate, de baza precară pe care se întemeiază prosperitatea sa, de dezumanizarea pe care o provoacă belșugul său risipitor și parazitar. La rîndul său, războiul fără sens este numai o parte a acestei iraționalități și ca atare ține de natura sistemului. Ceea ce la început părea un mic conflict, cu totul neglijabil, un accident al politicii externe a devenit o probă de foc pentru productivitatea, combativitatea și prestigiul ansamblului.

Miliardele de dolari investite în acest război sînt atît din punct de vedere politic cît și militar un stimulent (sau un medicament): un instrument eficace de absorbire a unei părți a excedentului economic și de înfrînare a oamenilor. O înfrîngere în Vietnam ar putea foarte bine să fie un semnal pentru alte războaie de eliberare în imediata vecinătate și poate chiar un semnal al revoltei înăuntrul țării.



Desigur, utilizarea socială a agresivității ține de structura istorică a civilizației și în această calitate ea a constituit o forță motrice a progresului. Dar și aici apare un stadiu în care cantitatea se transformă în calitate și echilibrul dintre cele două instincte primare se deplasează în favoarea distrugerii. Am menționat mai sus „stafia automatizării”; privită în mod lucid, aceasta este amenințarea unei posibile umanizări a muncii pînă la punctul în care organismul uman nu mai trebuie să funcționeze ca instrument de muncă. Reducerea pur cantitativă a forței de muncă necesare amenință conservarea modului de producție capitalist (ca și a tuturor celorlalte moduri de producție exploatare). Sistemul reacționează accelerînd producția de

bunuri și servicii care fie că nu satisfac deloc consumul individual, fie că i se oferă ca bunuri de lux, bunuri de lux în raport cu mizeria care dăinuie, dar bunuri de lux indispensabile pentru a ocupa forțele de muncă necesare pentru reproducerea instituțiilor economice și politice existente. În măsura în care această muncă apare ca excedentară, lipsită de sens și inutilă, deși este necesară pentru întreținerea vieții, frustrarea devine o parte componentă a productivității specifice acestei societăți și ea acumulează agresivitate. Iar în măsura în care agresivitatea impregnează structura societății, structura psihică a membrilor ei se adaptează: individul devine mai agresiv și, totodată, mai flexibil și mai docil, căci el se supune unei societăți care datorită belșugului și puterii sale administrează și satisface impulsurile sale cele mai profunde.

Această mentalitate distructivă își află, pare-se, la reprezentanții poporului o oglindire libidinală. Președintele Comisiei de securitate a Senatului american, senatorul Russel din Georgia, își exprima astfel consternarea sa în această privință: „Ceva îi determină pe oameni să cheltuiască banii cu mai multă ușurință atunci când pregătesc distrugerea decât atunci când lucrează pentru un țel constructiv. De ce este așa nu știu, dar în cursul celor treizeci de ani de când sînt în Senat am observat că la cumpărarea mărfurilor care urmează să ucidă, să distrugă, să nimicească orașe și mijloace de transport ceva îi determină pe oameni să nu socotească dolarii tot atît de strict ca atunci cînd se inițiază construirea de locuințe confortabile sau măsuri de ocrotire a sănătății oamenilor”².



Am explicat în altă parte³ cum poate fi determinată și supusă unei comparații istorice agresivitatea dominantă într-o societate existentă; în

² *The Nation*, 25 august 1962, p. 65 și urm., citat într-un articol al senatorului William Proxmire.

³ *Omul unidimensional*.

loc de a reveni din nou asupra acestei chestiuni, aş vrea să mă refer aici la alte aspecte, şi anume la forma specială în care se manifestă şi este satisfăcută astăzi agresiunea.

Deosebit de concludentă şi semnificativă pentru deosebirea dintre forma nouă şi cea preluată este ceea ce am putea numi agresiune tehnologică şi pacificare. Fenomenul este descris rapid: actul de agresiune este declanşat fizic cu ajutorul unui mecanism automat vast, cu mult mai puternic decât omul care îl pune în mişcare, îl menţine în această mişcare şi decide asupra ţelului şi obiectivului său. Cazul extrem este racheta; exemplul cotidian este automobilul. Forţa activată şi utilizată aici se bazează pe energia mecanică, electrică, nucleară a unor „lucruri“, şi nu pe energia instinctuală a omului. Aici agresiunea este, de asemenea, transferată de la un subiect la un obiect sau este cel puţin mediată printr-un obiect, ţelul fiind distrus nu de către un om, ci de un obiect. Această modificare a raportului dintre energia umană şi cea materială, dintre componenta obiectivă şi cea subiectivă a agresiunii (omul devine subiect şi slujitor al agresiunii mai puţin pe baza însuşirilor sale fizice şi mai mult prin însuşirile sale psihice) trebuie să modifice şi dinamica psihică. Logica internă a procesului pare să impună următoarea ipoteză. Odată cu „delegarea“ în vederea distrugerii acordată unui obiect mai mult sau mai puţin automatizat, unui ansamblu sau unui sistem de obiecte, satisfacerea pulsionilor subiectului uman este necesarmente întreruptă, frustrată şi „suprasublimată“. Or, o atare frustrare pretinde repetare şi intensificare: mai multă forţă, o viteză sporită, o rază de acţiune mai mare. Odată cu aceasta are loc o slăbire a răspunderii personale, a conştiinţei morale, a vinei şi a sentimentului de culpabilitate: nu eu am comis acest fapt ca persoană activă (morală şi fizică), ci maşina. „Maşina“: cuvântul arată că locul aparatului mecanic l-ar putea lua un aparat de fiinţe umane: birocraţia, administraţia, partidul sau

asociația poartă răspunderea; eu ca individ sînt numai un instrument. Or, din punct de vedere etic, un instrument nu poate fi în genere responsabil sau vinovat. Prin aceasta s-ar înlătura din calea agresiunii stavila înălțată de cultură în cursul unui îndelungat și uriaș proces de disciplinare. Totodată însă reproducția lărgită a societății belșugului ar fi antrenată într-o dialectică psihică funestă, care se înglobează în dinamica economică și în cea politică și le propulsează: cu cît agresiunea este mai puternică și mai „tehnică“, cu atît mai puțin poate ea să satisfacă și să tempereze impulsurile primare și cu atît mai mult impune repetare, intensificare și escaladare.

Desigur că utilizarea instrumentelor de agresiune este tot atît de veche ca și civilizația însăși, dar există o diferență fundamentală între forma tehnologică și formele primitive ale agresiunii. Acestea din urmă nu erau numai cantitativ altele (adică mai slabe); ele pretindeau și o încordare mult mai mare, o participare mai puternică a trupului în comparație cu mașinile automate sau semiautomate ale agresiunii. Cuțitul, „armele grosolane“ și chiar revolverul sînt într-o măsură mult mai mare „o parte“ a individului care le utilizează și-l aduc pe acesta într-o poziție mai apropiată de ființa sa. Jertfele umane ale puștii sînt vizibile; victimele atacurilor cu bombe și rachete nu sînt percepute de simțurile făptașului.

Agresiunea tehnică eliberează o dinamică psihică ce potențează tendințele distructive și anti-erotice ale complexului puritan. Formele noi ale agresiunii distrug fără a mînji mîinile, fără a murdări corpul sau a împovăra spiritul. Ucigașul rămîne curat, atît sub raport fizic cît și sub raport psihic. Această puritate a operei sale ucigașe este dublu justificată atunci cînd se invocă „interesul național împotriva dușmanului național“. În articolul de fond (anonim) din *Les Temps Modernes* din ianuarie 1966⁴, se face o legătură între

⁴ În lb. germană: Georg W. Alsheimer. *Amerikaner in Vietnam*, în *Das Argument*, februarie 1966.

războiul din Vietnam și tradiția puritană. Imaginea inamicului este identică cu a spurcăciunii în forma sa cea mai respingătoare; jungla sălbatică este sediul său natural și decapitarea sau scoaterea mațelor sînt pentru el procedee firești. În consecință, incendierea lăcașului său, defolierea junglei și otrăvirea mijloacelor sale de hrană constituie o acțiune nu numai strategică, dar și morală: murdăria contagioasă este înlăturată și se croiește drum liber unui sistem de igienă și legitimitate politică. Iar purificarea în masă a conștiinței oneste de ultimele scrupule raționale înlătură definitiv orice opoziție a rațiunii împotriva demenței. Moraliștii care organizează și apără crima nu sînt vulnerabili la sarcasm, ironie, satiră. Astfel, unul dintre ei poate vorbi fără a fi luat în derîdere de „cea mai mare inițiativă din istoria societății noastre“ atunci cînd țara cea mai bogată, cea mai puternică și mai avansată din lume își folosește forța de anihilare a superiorității sale tehnice pentru a se dezlănțui asupra uneia din cele mai sărace, mai slabe și mai oropsite țări din lume.

★

★ ★

Diminuarea sentimentului de culpă și a responsabilității individuale și absorbirea lor de către atotputernicul aparat tehnic și politic contribuie și la slăbirea altor valori care ar putea reține și sublima instinctul de agresiune. Deși militarizarea societății este semnul cel mai evident și mai distructiv al acestei dezvoltări, totuși nu trebuie să uităm efectele sale mai puțin spectaculoase în domeniul cultural. Unul din acestea se referă la conceptul și valoarea adevărului. Mijloacele de comunicare în masă par să se fi debarasat în măsură considerabilă de obligația adevărului, și aceasta într-un mod specific. Nu putem spune pur și simplu că mijloacele de comunicare în masă mint („a minți“ presupune obligația de a spune adevărul); mai curînd ele amestecă

adevărul și semiadevărul cu omisiuni, relatări de fapte cu comentarii și aprecieri, amestecă informația cu publicitatea și propaganda, toate prelucrate redacțional într-o formă sugestivă. Adevărurile neplăcute pentru redacție — și cîte adevăruri fundamentale nu sînt neplăcute! — sînt strecurate printre rînduri, ascunse sau amestecate armonios cu absurdități, cancanuri și așa-numitele „human interest stories“. Iar consumatorul este gata să cumpere asemenea mărfuri, adesea acordîndu-le chiar preferință, mai ales că opiniile de calitate mai bună îi sînt cu greu accesibile. Îndatorirea de a spune adevărul a fost întotdeauna un lucru delicat, ea fiind în majoritatea cazurilor grevată de puternice restricții sau reprimată, dar tocmai în cadrul revigorării generale și democratice a agresivității devalorizarea conceptului de adevăr capătă o semnificație deosebită. Căci adevărul este în sensul cel mai strict al cuvîntului o valoare întrucît servește la apărarea și ameliorarea vieții, ca un fir călăuzitor în lupta omului cu natura și cu el însuși, cu propria sa slăbiciune și propriul său instinct de distrugere. În această privință, adevărul ține de domeniul Erosului sublimat, al inteligenței, care, devenind responsabilă și autonomă, tinde la abolirea dependenței omului față de forțele necontrolate și represive. Avînd în vedere această funcție protectoare și eliberatoare a adevărului, deprecierea sa înseamnă înlăturarea unei noi stavile puternice în calea distrugerii.

Imixtiunea agresiunii în domeniul pulsionilor vitale supune într-o măsură crescîndă natura unei organizări comerciale. În raport cu ocupația și munca, în raport cu orașele și autostrăzile care leagă între ele aceste orașe, peisajul încetează să fie altceva — o diferență calitativă. Într-o vreme, peisajul putea fi cadrul natural al Erosului: o lume senzorială a liniștii, a fericirii, a frumosului; un refugiu și o apărare în fața puterii capitalului, a valorii de schimb; o lume a unor

valori nefuncționale, o împlinire. Ca spațiu al libertății contrapus funcției sociale, ca spațiu al singurătății dorite, natura era un domeniu accesibil al Erosului: un imperiu al frumosului senzorial, al gratuitului, în opoziție cu cotidianul administrat. Astfel, ca dimensiune erotică, dimensiunea estetică este o dimensiune a unor trebuințe biologice, a unor impulsuri vitale. Prădarea și înlăturarea naturii cauzate de monstruozițările expansiunii comerciale de masă nu sînt numai o reprimare a viselor romantice, ci și a unor energii erotice vitale⁵.

Dacă în „societatea abundenței” represiunea suplimentară se impune prin asemenea fenomene nesuspecte și normale, apoi ea este de găsit și în domenii mult depărtate de formele mai răspîndite, fățișe ale agresivității. Aici trebuie amintit încă o dată stilul în care *mass media* manipulează publicitatea și informațiile. Tipică este repetarea permanentă: mereu aceeași reclamă, difuzată permanent, însoțită mereu de același text sau de aceeași imagine; aceleași fraze și locuri comune care sînt propagate continuu de către distribuitorii de informații și creatorii de opinii; aceleași puncte de vedere și programe politice anunțate neconținut de către politicieni. În contextul analizei pe care a făcut-o „coerciției repetării”, Freud schița ipoteza instinctului morții: el a văzut în acesta aspirația către repausul deplin și abolirea tensiunilor interne, către revenirea în trupul matern și în neant. În ce privește funcția extremă a repetării, Hitler o cunoștea bine: cea mai mare minciună, dacă este repetată de un număr suficient de ori, este luată de bună și acceptată ca adevăr. Dar și în cazul unei devieri mai puțin extreme de la adevăr repetarea permanentă în fața unui auditoriu mai mult sau mai puțin captiv acționează distructiv: ea nimicește autonomia spirituală, inteligența și simțul de

⁵ A se vedea în această privință și lucrarea mea *Eros and Civilization*, Boston, 1954.

răspundere, duce la inerție, obediență, generează satisfacție în urma reducerii tensiunilor și oferă o protecție împotriva inovațiilor traumatizante. Ca stăpînitoare a repetării, societatea existentă devine pentru membrii ei marea mamă care îi cuprinde. Evident, la capătul acestui drum către inerție și diminuarea tensiunilor interne nu se află împlinirea ultimă: drumul nu duce la Nirvana satisfacerii instinctelor. Dar el reduce povara înțelegerii și oboseala concentrării care însoțesc gîndirea autonomă. Văzută astfel, politica repetării devine o agresiune eficientă împotriva spiritului, în funcțiile sale critice, care amenință societatea.



Am propus cîteva teze foarte speculative cu privire la caracterul specific al agresiunii în „societatea abundenței“. Este vorba (în majoritatea cazurilor) de o distrugere utilă societății, distrugere care totuși acționează funest în măsura în care se autopropagă, cîștigînd în intensitate și amploare. Și în această privință ea este incomplet sublimată și rămîne nesatisfăcută. Dacă este valabilă teoria lui Freud potrivit căreia pornirile distructive tind să nimicească viața individului respectiv fără a cruța alte vieți și țeluri, atunci putem vorbi într-adevăr de o tendință sinucigașă a acestei societăți, iar jocul mondial cu distrugerea totală își găsește o bază trainică în structura instinctelor individului.

INDUSTRIALIZARE ȘI CAPITALISM ÎN OPERA LUI MAX WEBER*

În opera lui Max Weber, industrializarea și capitalismul sînt chestionabile din două puncte de vedere: ca destin istoric al Occidentului și ca destin prezent al Germaniei create de către Bismarck. Ca destin al Occidentului, industrializarea și capitalismul sînt realizările decisive ale acelei raționalități occidentale, ale ideii de rațiune, pe care Max Weber le urmărește în manifestările lor fățișe și ascunse, progresiste și represive. Ca destin al Germaniei moderne, ele determină, după Max Weber, politica statului: mai întîi, sarcina istorică a burgheziei germane în transformarea statului conservator feudal, apoi în cadrul democratizării și, în sfîrșit, în bătălia împotriva revoluției și socialismului. În esență, tocmai ideea împletirii fatale dintre industrializare, capitalism și conservare națională motivează lupta pasionată și — s-o spunem deschis — plină de ură purtată de Max Weber împotriva încercărilor socialiste din 1918. După dînsul, socialismul contrazice ideea rațiunii occidentale și ideea statului național, astfel încît socialismul este o eroare de proporții istorice, dacă nu chiar o crimă de proporții istorice. (Să ne fie permisă întrebarea: ce ar fi spus Max Weber dacă ar fi văzut că nu Occidentul, ci Orientul dezvoltă raționa-

* Expunere făcută la a XV-a Conferință germană de sociologie (Heidelberg, 1964). Publicată inițial în *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen, 1964.

litatea occidentală în forma sa extremă, în numele socialismului?) Indiferent ce ar aduce oamenilor capitalismul, el trebuie înțeles, după Weber, înainte de orice apreciere, ca o rațiune necesară.

În analiza weberiană a capitalismului industrial se îmbină intim motive filozofice, sociologico-istorice și politice. Teoria sa asupra libertății axiologice interioare a științei se relevă imediat a fi ceea ce este în practică: o încercare de a pregăti știința în vederea acceptării unor valorificări care se impun științei din afară. Începînd cu *Freiburger Antrittsrede*, care a subordonat în mod fățiș și brutal economia politică non-axiologică cerințelor politicii naționale de forță, această funcție a doctrinei științifice a lui Weber este limpede. Mai târziu, el a exprimat-o cu toată claritatea (la conferința *Societății pentru politica socială (Verein für Sozialpolitik)* din 1909): „Motivul pentru care, cu fiecare prilej și chiar cu o anumită pedanterie, iau atitudine atît de netă împotriva confundării normativului cu existentul nu este acela că aş subaprecia problemele normativului, ci tocmai dimpotrivă: pentru că nu pot suporta ca probleme de importanță universală, de cea mai mare amploare ideală, într-un anumit sens problemele supreme care pot pune în mișcare un suflet omenesc, să fie aici transformate într-o problemă tehnico-economică a «productivității», devenind obiect de discuție al unei discipline *speciale* cum este știința economică”¹.

Normativul desprins astfel din sfera științei (care nu-i decît disciplină specială), este însă astfel apărat împotriva științei și devine impermeabil la critica științifică: „valoarea acelui ideal nu poate fi dedusă niciodată”² din materialul activității științifice.

Dar tocmai analiza capitalismului industrial la Max Weber arată că acest concept al neutrali-

¹ *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, 1924, p. 419.

² *Op. cit.*, p. 402.

tății științifice, mai bine zis al neputinței ei față de normativ, față de ideal, nu poate fi în realitate menținut: constituirea pură, neaxiologică, a conceptelor filozofico-sociologice devine *în propriul ei mers înainte* critică axiologică; și, reciproc, noțiunile științifice, pure, nevalorice, își dezvăluie elementul de valoare pe care îl conțin, devenind o critică a datului în lumina a ceea ce datul face pentru oameni (și lucruri). „Trebuie“ se relevă în „este“: tensiunea neobosită a conceptului îl aduce la lumină.

În cea mai neaxiologică lucrare a lui Max Weber, în care asistăm la o adevărată orgie a metodei definițiilor formale, clasificărilor și tipologiilor, în *Wirtschaft und Gesellschaft*, formalismul devine culmea conținutului. Această concretizare autentică este rezultatul dominării unui material uriaș, al unei erudiții astăzi de neconceput, al unei cunoașteri care își poate permite să facă abstracții pentru că este în stare să deosebească esențialul de neesențial, realitatea de fenomen. Teoria formală obține cu conceptele ei abstracte ceea ce o sociologie care are fobia teoriei, sociologia pozitivistă și pseudoempirică, urmărește în zadar: definiția reală a realității. Astfel, conceptul de capitalism industrial se concretizează în teoria formală a raționalității și a dominației, cele două teme fundamentale din *Wirtschaft und Gesellschaft*.

Să încercăm mai întâi să evidențiem legătura dintre capitalism, raționalitate și dominație în opera lui Max Weber. În forma sa cea mai generală: ideea specific occidentală a rațiunii se realizează într-un sistem de cultură materială și intelectuală (economie, tehnică, „mod de viață“, știință și artă) care își găsește deplina sa dezvoltare în capitalismul industrial, iar acest sistem tinde către un tip specific de dominație, care devine destin al perioadei actuale: birocrăția totală. Ideea de rațiune, ca ideea raționalității occidentale, este conceptul suprem și fundamental; să începem cu el.

La Max Weber întâlnim o raționalitate care a acționat numai în Occident, care a format capitalismul (sau cel puțin a contribuit la formarea lui) și care a decis asupra viitorului nostru prezicibil: o mare parte a operei lui Weber este încercarea de a-i determina multitudinea înfățișărilor „Spiritul capitalismului“, așa cum îl descrie primul volum din *Religionssoziologie*, este una dintre aceste ipostaze: deja „Cuvîntul înainte“ la această lucrare indică programatic că raționalitatea occidentală exprimată și realizată în capitalism se deosebește fundamental de toate celelalte forme ale economiei și tehnicii.

Să enumerăm mai întii elementele caracteristice pentru conceptul weberian de rațiune: 1) matematizarea progresivă a experienței și a cunoașterii, care de la științele naturii, cu strălucitele lor rezultate, se extinde la alte științe și chiar la „modul de viață“ (cuantificarea universală); 2) accentul pus pe necesitatea experimentului rațional și a demonstrației raționale atât în organizarea științei cît și în organizarea „modului de viață“; și 3) rezultatul care după Max Weber este decisiv pentru această organizare, și anume constituirea și consolidarea unei organizații universale de funcționari competenți care devine „conducător absolut al întregii noastre existențe“³. Cu această ultimă determinare se realizează trecerea de la rațiunea teoretică la rațiunea practică, la forma istorică a rațiunii. Conceptul lui Max Weber de rațiune conține de la bun început conștiința istorismului său specific, paralel sau tocmai datorită caracterului său abstract; vom vedea în decursul analizei sale că ea nu se menține și eșuează în punctul decisiv. În sociologia lui Max Weber, raționalitatea formală conduce neîntrerupt la raționalitatea *capitalistă*; astfel ea apare, așa cum își găsește expresia tipică în

³ „Cuvînt înainte“ la vol. I din *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920, p. 1 și urm.

„asceza interioară“, ca înfrînare metodică a „instinctului de acaparare“ irațional.

În această „înfrînare“, rațiunea occidentală devine rațiunea *economică* a capitalismului: goana după profitul mereu înnoit în cadrul întreprinderii capitaliste raționale și continue. Raționalitatea devine astfel condiția *rentabilității*, care, la rîndul ei, este orientată către socoteala sistematică și metodică, către „calculul capitalului“⁴.

La baza acestei raționalități domnește *abstracția*, care, atît teoretic cît și practic, prin intermediul organizării științifice și al organizării sociale, determină perioada capitalismului, căci ea reduce calitatea la cantitate. Ca funcționalizare universală (care se exprimă economic prin valoarea de schimb), ea devine condiție preliminară pentru calculul productivității, al *posibilităților universale de realizare*, întrucît funcționalizarea face posibilă dominarea tuturor particularităților (care se reduc la cantități și valori de schimb). Rațiunea abstractă devine concretă în *dominația* calculabilă și calculată asupra naturii și asupra oamenilor. Astfel, rațiunea pe care o vizează Max Weber se dezvăluie ca rațiune *tehnică*: producție și transformare de material (fizic și uman) prin intermediul unui *aparat* metodico-științific construit pe baza productivității calculate, aparat a cărui raționalitate organizează și controlează lucrurile și oamenii, fabrica și birocrăția, munca și timpul liber. Dar *în ce scop* controlează? Pînă aici conceptul weberian al rațiunii era definit „formal“: ca abstracția cuantificată a tuturor particularităților, abstracție care făcea posibilă productivitatea universal calculabilă a aparatului capitalist. Acum însă se arată *limitele rațiunii formale*: din conceptul de rațiune nu se pot deduce nici *scopul* construcției științifico-tehnice, nici *materia* acestei construcții (subiecții și obiectele ei); acestea sfărîmă din capul locului conceptul formal, «neaxiologic» al rațiunii. În raționalitatea

⁴ *Op., cit.*, p. 4.

capitalistă, cum o analizează Max Weber, aceste elemente date rațiunii în mod prealabil și limitînd-o *material* apar în două fapte istorice: 1) întreținerea oamenilor — care este scopul economicului — are loc în cadrul unor șanse de cîștig calculate *privat*, adică în cadrul *profitului* întreprinzătorului individual sau al întreprinderii individuale; 2) existența omului ce urmează a fi întreținut este, de asemenea, *dependentă* de șansele de cîștig ale întreprinderii capitaliste, o dependență care în extrem este întruchipată în munca „liberă” care stă la dispoziția întreprinzătorului.

În sensul conceptului de rațiune formală — așa cum este el constituit la Weber —, aceste fapte sînt date din exterior, dar în calitate de fapte istorice ele limitează validitatea generală a conceptului însuși. Potrivit lui Max Weber, punctul nodal al realității raționalității capitaliste este întreprinderea privată; întreprinzătorul este o persoană liberă, care răspunde singur pentru calculele sale și riscurile respective. În această calitate, întreprinzătorul este *burghez*, iar modul de viață al burgheziei își găsește expresia sa caracteristică în „asceza ei interioară”. Oare mai este valabilă astăzi această concepție? Oare burghezia, în care Max Weber a văzut purtătorul dezvoltării industriale, mai este purtătorul dezvoltării industriale în capitalismul tîrziu? Oare este raționalitatea capitalismului tîrziu raționalitatea care apare în asceza interioară? Cred că răspunsul la aceste întrebări trebuie să fie negativ. Desăvîrșirea raționalității capitaliste a depășit formele ce i-au fost atribuite de către Max Weber, iar declinul ei lasă să apară rațiunea industrializării capitaliste în cu totul altă lumină: în lumina iraționalității sale. Pentru a ne referi la un singur aspect: „asceza interioară” nu mai este o forță motrice în capitalismul tîrziu, ea a devenit mai curînd o cătușă care servește conservării sistemului. *Keynes* a denunțat-o ca atare și în cadrul

„societății bunăstării“ ea este periculoasă, oriunde s-ar opune producției și consumului de mărfuri supraabundente. Desigur, capitalismul târziu se întemeiază și astăzi pe „renunțare“: lupta pentru existență și exploatarea capacității de muncă trebuie să fie din ce în ce mai intense pentru ca acumularea lărgită să mai poată fi cu putință; aici „demodarea planificată“ devine antirațiune metodică, necesitate socială. Aceasta nu mai este modul de viață al burgheziei în calitate de clasă care dezvoltă forțele de producție, ci mai curînd stigmatul distrugerii productive în cadrul administrației totale. Iar calculul capitalist al rentabilității și productivității matematizate își serbează triumful suprem în calculul declinului, al riscului proprii anihilări în raport cu anihilarea inamicului.

Astfel, în dezvoltarea raționalității capitaliste *iraționalitatea* devine *rațiune*: rațiune ca dezvoltare impetuoasă a productivității, cucerire a naturii, extindere a imperiului mărfii (și a accesibilității sale pentru straturi tot mai largi ale populației), dar irațională, întrucît productivitatea superioară, dominația naturii și averea socială crescîndă devin forțe distructive, și nu numai la figurat, prin deprecierea așa-numitelor valori supreme, ci și la propriu: lupta pentru existență se ascute atît în cadrul statelor naționale cît și pe scară internațională, iar agresiunea acumulată se declanșează prin legitimarea cruzimii medievale și a exterminării prin metode științifice a oamenilor. Oare a prevăzut Max Weber această dezvoltare? Dacă accentul cade pe „văzut“ răspunsul este: nu. Dar ea este implicată în construcția sa conceptuală, și încă atît de adînc încît apare ca irefutabilă, definitivă și prin aceasta iarăși ca rațională (în sensul rău al cuvîntului).

Conceptul non-axiologic de raționalitate capitalistă devine în cursul analizei lui Weber concept critic, critic nu numai în sensul de a fi „pur științific“, ci în sens de critică „apreciativă“, deliberată, a reificării.

Dar atunci critica se oprește, acceptă ceea ce pare irefutabil și se transformă în apologie sau, și mai rău încă, în denunțare a alternativei posibile: o raționalitate istorică calitativ diferită. Max Weber a definit el însuși cât se poate de clar limitele conceptelor sale; el s-a autodefinit ca „burghez“ și și-a identificat opera cu misiunea istorică a burgheziei; în numele acestei pretinse misiuni, el a acceptat unirea păturilor reprezentative ale burgheziei germane cu organizatorii reacțiunii și represiunii; împotriva adversarilor politici, a radicalilor de stînga, el a preconizat ospiciul, grădina zoologică și execuția; a asmuțit împotriva intelectualilor care și-au jertfit viața revoluției⁵. Elementele personale ne servesc aici doar ca ilustrare a celor conceptuale: pentru a arăta cum însuși conceptul de rațiune în substanța sa critică rămîne pînă la urmă tributار originii sale; „rațiunea“ rămîne rațiune *burgheză*, și chiar numai o parte a ei, anume rațiune capitalistă și tehnică. Să încercăm acum să reconstruim dezvoltarea interioară a conceptului weberian al rațiunii capitaliste. *Freiburger Antrittsrede* vizează industrializarea capitalistă tocmai sub raport politic, de forță: ca imperialism. Numai marea industrie în expansiune poate garanta independența națiunii în cadrul luptei internaționale, tot mai ascutită, de concurență. Politica de forță imperialistă pretinde o industrializare intensivă și extensivă, și vice-versa. Economia trebuie să servească rațiunea de stat a puterii de stat naționale și să lucreze cu mijloacele ei. Colonizarea și forța militară sînt asemenea mijloace, mijloace pentru realizarea unor scopuri și valori extraștiințifice, cărora trebuie să li se subordoneze economia liberă. Ca rațiune istorică, rațiunea de stat pretinde dominația acelei clase care este în stare să realizeze industrializarea și astfel să asigure ascensiunea națiunii, pretinde deci dominația

⁵ Documentarea este asamblată și analizată într-un mod exemplar în lucrarea lui Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, Tübingen, 1950.

burgheziei. Este periculos ca „o clasă în decadență economică să aibă puterea în mână“⁶ (ca iuncherii în Germania). Astfel, sub presiunea unor evaluări extraștiințifice, politice, știința economică se transformă la Max Weber în critică politico-sociologică a statului creat de Bismarck. Iar această critică anticipează viitorul într-un mod fără precedent: în Germania clasa cu vocație istorică, burghezia, este „necoaptă“; în slăbiciunea ei, ca caută un nou Cezar care să-i preia sarcina⁷.

Preluarea puterii de către clasa burgheză însemna pe atunci democratizarea statului care mai era preburghez, dar slăbiciunea politică a burgheziei germane nu poate nici să realizeze, nici să ocolească această democratizare și face apel la cezarism; democrația corespunzătoare industrializării capitaliste amenință să se transforme brusc în dictatură plebiscitară; rațiunea burgheză cheamă în ajutor *charisma* irațională. Această dialectică a democrației burgheze, și chiar a rațiunii burgheze, l-a neliniștit întotdeauna pe Max Weber; ea este exprimată cu deosebită acuitate în *Wirtschaft und Gesellschaft*. Vom mai reveni asupra acestei chestiuni. Aici mai trebuie să arătăm că și dezvoltarea ulterioară a celei de-a doua clase fundamentale a capitalismului, proletariatul, Max Weber a prevăzut-o mai just decât majoritatea socialiștilor de pe atunci și astfel a repetat aproape textual ceea ce Bismarck spusese încă în 1865: „Nu... din partea maselor vine pericolul“ — se spune în *Antrittsrede*⁸ (1895!), nu cei dominați vor opri sau chiar vor duce la prăbușire politica imperialistă; șansele națiunii de a supraviețui în lupta internațională de concurență sînt amenințate, dimpotrivă, de „clasele dominante și în ascensiune“.

Să cercetăm acum conceptul de capitalism al lui Max Weber acolo unde (aparent) el este des-

⁶ *Gesammelte politische Schriften*, München, 1921, p. 20 și urm.

⁷ *Op. cit.*, p. 27.

⁸ *Op. cit.*, p. 29.

prins din conexiunea concretă a politicii de forță imperialistă și dezvoltat într-o formă pur științifică, neaxiologică: în lucrarea *Wirtschaft und Gesellschaft*. Aici capitalismul ca formă a „cîștigului economic rațional“ este definit mai întîi ca o „formă specifică a calculului bănesc“: „Calculul capitalist este evaluarea și controlul șanselor de cîștig și... se realizează prin compararea pe de o parte a tuturor bunurilor cîștigate (în natură sau bani) la început și, pe de altă parte, a bunurilor cîștigate (cele disponibile și cele ce vor fi procurate) în final, în cadrul unei anumite acțiuni productive sau, în cazul unei exploatare continue, într-o perioadă de calcul, între bilanțul inițial și bilanțul de încheiere“⁹. Pînă și sintaxa oribilă denotă aici efortul (am putea spune: provocator) de a defini pur științific, abstracție făcînd de orice element uman sau istoric; aici este vorba doar de afaceri și de nimic altceva. Avînd în vedere această atitudine, este aproape șocant cînd la pagina următoare se afirmă răspicat: „Calculul capitalului sub aspectul său formal cel mai rațional presupune, așadar, *lupta omului cu omul*“¹⁰. Ceea ce face din om calculul capitalului se exprimă mai pregnant în definiția abstractă decît în concretizarea ei; neomenia este cuprinsă în raționalitatea bilanțului inițial, respectiv a bilanțului final.

Aspectul „formal-rațional“ al calculului capitalului este acela în care omul și „scopurile“ sale intră în calculul șanselor de cîștig și profit doar în calitate de mărimi variabile. În această raționalitate formală, matematizarea este împinsă realmente la un calcul al *negării vieții*; în calitate de risc extrem al morții prin înfometare, ea devine un impuls pentru cei deposezați către activitatea economică: „impuls decisiv pentru orice activitate economică în condițiile economice și de schimb *normale*... pentru neposessori: a) constrîn-

⁹ *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922, p. 48.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 49.

gerea riscului de neasigurare totală a propriei persoane și a persoanelor «apartenente» (copii, femei, eventual părinți) a căror îngrijire individul o preia de obicei asupra sa...¹¹. Max Weber definește mereu raționalitatea *formală* în opoziție cu cea *materială*, în cadrul căreia asigurarea economică a omului este considerată „din punctul de vedere al unor postulate valorice determinate (deși variabile)”¹².

Astfel, raționalitatea formală se opune nu numai valorificărilor și scopurilor „tradiționale”, ci și celor revoluționare. Ca exemplu, Max Weber menționează antinomia dintre raționalitatea formală și tendințele de abolire a separării puterilor („Republica Sovietelor, guvernarile convențiilor și autoguvernările economice”)¹³, adică tendințele de a modifica în mod radical forma existentă a dominației.

Dar oare această raționalitate formală, așa cum își găsește ea expresia în economia capitalistă, este autentic formală? Să examinăm încă o dată definiția ei: „Ca raționalitate formală a unei economii vom înțelege aici măsura *calculului* posibil din punct de vedere tehnic și realmente utilizat de ea. Formal «rațională» se va numi o economie în măsura în care prevederea esențială pentru o economie rațională poate să se exprime și își exprimă considerentele cu ajutorul unor calcule numerice”¹⁴... În mod evident, potrivit acestei definiții, o economie total planificată, adică o economie necapitalistă, ar fi mai rațională în sensul raționalității formale decât cea capitalistă, a cărei capacitate de calcul este limitată de interesele particulare ale întreprinderii private și de „libertatea” pieței (chiar dacă aceasta este oarecum reglementată). Când Max Weber declară că o atare economie planificată, aptă de previziune, ar fi un pas înapoi sau chiar imposi-

¹¹ *Op. cit.*, p. 60.

¹² *Op. cit.*, p. 44.

¹³ *Op. cit.*, p. 167.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 44, 45.

bilă din punct de vedere realist, el se întemeiază în primul rînd pe considerente tehnologice: în societatea industrială modernă, separarea muncitorului de mijloacele de muncă a devenit o necesitate *tehnică* pe care o pretind conducerea și controlul privat individual al mijloacelor de producție, adică dominația în întreprindere a unui întreprinzător care răspunde personal. Faptul istoric atît de *material* al întreprinderii capitaliste private devine astfel (în sensul lui Max Weber) un element al structurii *formale* a capitalismului și al înseși economiei *raționale*.

Dar funcția socială rațională a dominației individuale a întreprinderii bazate pe separarea muncitorului de uneltele sale merge și mai departe: pentru Max Weber, ea este garantul *disciplinei* de întreprindere necesară din punct de vedere tehnic și economic, care devine ulterior modelul întregii discipline pe care o pretinde societatea industrială modernă. După Max Weber, chiar și socialismul își are originea în disciplina de fabrică. „Din această situație de viață, din disciplina de fabrică, s-a născut socialismul modern“¹⁵. „Subordonarea față de disciplina muncii“ în economia privată este astfel pe de o parte rațiunea unei *ierarhii personale*, pe de altă parte însă dominația rațională a lucrurilor asupra oamenilor, „adică: a mijlocului asupra scopului (satisfacerea trebuințelor)“. În acest fel, Max Weber citează o teză a socialismului¹⁶ el nu o contestă, dar crede că societatea socialistă nu va putea schimba nimic în ce privește faptul fundamental al separării muncitorului de mijloacele sale, pur și simplu pentru că această separare nu este decît forma progresului tehnic, a industrializării. Acestei raționalități trebuie să i se supună și socialismul în măsura în care vrea să rămînă fidel promisiunii sale de satisfacere a trebuințelor generale

¹⁵ *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, p. 501 („Socialismul“).

¹⁶ *Op. cit.*, p. 502.

și de pacificare a luptei pentru existență. Dominația lucrurilor asupra oamenilor nu-și poate pierde caracterul ei irațional, după Max Weber, decât prin dominația rațională a omului asupra omului. De aceea și pentru socialism se pune întrebarea: „*Cine* să fie acela care să preia noua economie și s-o comande?”¹⁷

Industrializarea este concepută deci ca destin al lumii moderne, și problema fundamentală atît pentru industrializarea capitalistă cît și pentru cea socialistă este următoarea: care este forma cea mai rațională de *dominare* a industrializării și, astfel, de dominare a societății? („Cea mai rațională” de asemenea în sensul acelei raționalități *formale* care este determinată numai prin funcționarea calculabilă și reglată a propriilor sale conexiuni.) Însă această raționalitate formală în cursul dezvoltării conceptului pare să se transforme brusc: devenind problemă a dominației și în virtutea propriei sale raționalități interioare, ea se subordonează alteia, anume raționalității dominației. Tocmai în măsura în care această raționalitate formală nu depășește propriul ei cadru și are ca normă a calculului și a acțiunii calculate doar propriul ei sistem, tocmai în această măsură ea este determinată „din afară” de către altceva decît ea însăși; astfel, potrivit lui Max Weber, definiția rațiunii devine „materială”. Căci nu există vreun cadru care să nu fie *stabil* și, în calitate de stabil, dependent; în continuul istoriei în care se desfășoară tot economicul, orice rațiune economică este neapărat rațiunea dominației care determină economicul ca social-istoric. Capitalismul „științific”, astfel matematizat, rămîne *dominație* tehnologică, matematizată, asupra oamenilor, și socialismul tehnologic științific nu este iarăși decît făurirea unei dominații și suprimarea alteia.

Dacă în opera lui Max Weber analiza formală a capitalismului devine astfel analiză a formelor

¹⁷ *Op. cit.*, p. 511.

de dominație, aceasta nu reprezintă o discontinuitate a conceptelor sau a metodei; puritatea însăși se dovedește a fi impură nu pentru că Max Weber ar fi fost un sociolog slab sau inconsecvent, ci fiindcă el își cunoștea obiectul: adevărul devine critică, acuzație, iar acuzația — funcția unei științe autentice. Dacă încă în *Antrittsrede* știința economiei era subordonată în mod provocator politicii, în lumina întregii opere a lui Weber acest *tour de force* se dezvăluie ca logică internă a metodei sale: știința voastră trebuie să rămână „pură“, numai astfel puteți rămâne fideli adevărului. Dar acest adevăr vă constrânge să acceptați ceea ce determină „din afară“ obiectele științei voastre; în privința aceasta n-aveți nici o putere. Libertatea voastră față de valori este pe cât de necesară pe atât de aparentă; neutralitatea este *reală* numai dacă are putere să respingă atacurile; dacă nu, ea devine jertfă și sprijin al acelei puteri pe care vrea s-o folosească. Raționalitatea formală a capitalismului se lovește de limitele ei interioare în două puncte: în faptul dat al *întreprinderii private*, în existența „muncitorului liber“, și în faptul dat al separării muncitorului de uneltele sale, de mijloacele *muncii libere*.

Pentru Max Weber, ambele fapte țin de raționalitatea specifică capitalismului¹⁸; pentru dînsul ele sînt necesități tehnologice. După opinia sa, ele ca atare justifică dominația ca element integral al raționalității capitaliste, și chiar al raționalității economice, în societatea industrială modernă. Dacă lucrurile stau astfel, atunci trebuie demonstrat că și dominația este o formă a raționalității economice moderne; Max Weber încearcă aceasta în analiza *birocrăției*.

Dominația birocratică este inseparabilă de progresul industrializării: ea transmite societății în ansamblu capacitatea de producție a întreprinderii industriale ridicată la maximum. Ea este forma rațional formală a dominației datorită

¹⁸ *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 19—23.

„preciziei, continuității, disciplinei, rigorii și siguranței, adică: calculabilul atât pentru stăpîn cît și pentru cei interesați...”¹⁹, și ea este toate acestea pentru că este „dominație datorită cunoașterii”, cunoaștere constatabilă, calculabilă și calculatoare, cunoaștere tehnică. De fapt, ceea ce domină aici este aparatul, căci dominația asupra aparatului, întemeiată pe cunoaștere competentă, este dominație numai dacă este într-un fel adecvată cerințelor și posibilităților acestuia. De aceea, dominarea aparatului „de către un nespecialist este posibilă numai în mod limitat: consilierul specialist este pe termen lung superior ministrului nespecialist”²⁰.

Max Weber subliniază mereu că orice „socialism rațional” „va trebui pur și simplu să preia și să dezvolte” administrația birocratică tocmai pentru că ea este o dominație pur *obiectuală*, impusă de către obiectul însuși, și indiferentă față de orice scopuri și instituții politice, culturale sau morale. Iar obiectul însuși este datul, adică aparatul care devine tot mai productiv și mai apt de realizări, tot mai exact calculabil.

Administrarea competentă, științifică, a aparatului ca dominație formal rațională: aceasta este reificarea rațiunii — reificare *ca* rațiune — apoteoză a reificării. Dar apoteoza reificării devine negația ei, trebuie să se transforme în negație. Căci aparatul care dictează administrarea sa obiectivă nu este decît un instrument, un mijloc; or, nu există vreun mijloc „în sine”. Chiar și aparatul cel mai productiv și cel mai obiectiv nu este decît un mijloc pentru un scop exterior. În ce privește aparatul economic al capitalismului, nu este suficient să considerăm drept asemenea scop acoperirea nevoilor. Acest concept este prea general, prea abstract în sensul rău al cuvîntului. În adevăr, după cum a întrevăzut și Max Weber, în viața economică capitalistă satisfacerea tre-

¹⁹ *Op. cit.*, p. 128.

²⁰ *Op. cit.*, p. 129.

buintelor este mai curînd un subprodus decît un scop, un subprodus subordonat profitului.

În mod necesar și „formal rațional“, cît timp există dependența de oameni vii în calitate de cumpărători (ca producători ei sînt deja în parte inutili), deși de pe acum se vinde mult depozitelor, vor exista distrugerea și existența inumană, subterană. Dar dacă administrația birocratică, cu toată raționalitatea ei, rămîne un mijloc al aparatului capitalist și, în consecință, dependentă, în calitatea ei de raționalitate ea are propriile sale limite: birocrăția se supune unei puteri extrabirocratice și suprabirocratice, o putere „străină întreprinderii“. Iar dacă raționalitatea este întruchipată în administrație și *numai în ea*, atunci această putere legislativă trebuie să fie *irațională*. Astfel, conceptul weberian al rațiunii se încheie în *charisma* irațională.

Dintre toate conceptele weberiene, conceptul charismei pare să fie cel mai dubios: termenul însuși conține prejudecata că orice fel de dominație reușită, presupus personală, acordă o consacrare aproape religioasă. Aici nu discutăm conceptul însuși: trebuie să-l analizăm numai în măsura în care el poate lumina dialectica raționalității și iraționalității în societatea modernă. Dominația charismatică apare ca un stadiu într-un dublu proces de evoluție; pe de o parte, charisma tinde să se transforme în dominația consolidată a intereselor și a organizării lor birocratice, pe de altă parte organizarea birocratică însăși se supune unei conduceri charismatice.

În capitolul *Umbildung des Charisma (Transformarea charismei)*, Max Weber descrie cum dominația pur charismatică tinde să se transforme într-o „posesiune de durată“; în acest proces, „ea depinde de condițiile cotidianului și ale forțelor care îl stăpînesc, în primul rînd interesele economice“²¹.

²¹ *Op. cit.*, p. 762.

Ceea ce începe sub forma charismei individului și a efectelor sale personale se desăvârșește prin stăpânirea unui aparat birocratic al drepturilor și funcțiilor dobândite, astfel încît cei dominați prin charismă devin supuși obligați la plata dărilor și alte îndatoriri.

Totuși, această administrație rațională a maseilor și lucrurilor nu se poate lipsi de o conducere charismatică irațională. Într-adevăr, administrația, tocmai în măsura în care ea este într-adevăr rațională, va tinde către abolirea dominației (administrarea lucrurilor); aparatul de administrare este însă format pe terenul dominației și a fost organizat pentru menținerea și consolidarea ei. Ca urmare, democratizării impuse de către administrarea rațională îi corespund în paralel o limitare și manipulare a democratizării. Astfel, dominația ca privilegiu al unor interese particulare și autodeterminarea ca expresie a intereselor generale devin amîndouă imperioase. Această puternică și, totodată, formal rațională, adică productivă din punct de vedere tehnic, rezolvare a contradicției își află manifestarea clasică în democrația plebiscitară²², în cadrul căreia masele își destituie din cînd în cînd conducătorii și le decid politica, în condiții stabilite și bine controlate de către conducători. Astfel, pentru Max Weber, sufragiul egal nu este doar rezultatul dominației, ci și un instrument al dominației în perioada desăvîrșirii ei tehnice. Democrația plebiscitară este expresia politică a iraționalității devenită rațiune.

În ce mod se exprimă această dialectică a rațiunii (*formale*) în dezvoltarea capitalismului? Puterea sa prozaică este blocată de ideea charismei, iar Max Weber se abține să aplice acest termen societății industriale actuale, deși conduita sa și chiar limbajul său în timpul războiului și împotriva revoluției s-au apropiat mult de apologia charismei. Dar *faptul* ca atare

²² *Op. cit.*, p. 150, 174, 763 și urm.

Îl expune cu toată claritatea: rațiunea formală a aparatului de administrare tehnic desăvârșit se supune iraționalului. Analiza birocrăției efectuată de Max Weber străbate vâlul ideologic; depășind cu mult timpul său, el arată caracterul aparent al democrației moderne a maselor cu așa-zisa ei egalitate și egalizare a contradicțiilor de clasă. Administrarea birocratică a capitalismului industrial este de fapt o „nivelare“, dar „aici decisivă este exclusiv nivelarea celor dominați față de grupul dominant, structurat în mod birocratic, care însă are de fapt și adesea chiar și formal o poziție cu totul autocratică“²³. El repetă în mod răspicat că tocmai aparatul de conducere tehnic desăvârșit, *datorită raționalității sale formale*, este „un instrument de prim rang al puterii“ „pentru cel care dispune de aparatul birocratic“. „Dependența soartei materiale a masei de funcționarea corectă continuă a organizației privat-capitaliste organizată din ce în ce mai birocratic crește neîncetat, iar ideea posibilității abolirii ei devine astfel tot mai utopică“²⁴.

Dependența totală de funcționarea unui aparat omniprezent devine „temei al oricărei ordini“, astfel încît aparatul însuși nu mai este pus în discuție. „Orientarea disciplinată către adaptarea supusă“ devine cimentul subordonării, care nu mai este recunoscută ca atare în mod conștient, pentru că ordinea față de care are loc subordonarea este atît de înspăimîntător de rațională, adică lumea mărfurilor și serviciilor pe care individul n-o mai poate cuprinde și percepe este atît de bine administrată și calculată. Max Weber n-a mai ajuns să vadă cum capitalismul desfășurat în capacitatea de realizare a rațiunii sale transformă distrugerea planificată a acestor realizări în sursă a unei prosperități mai mari și mai bune, cum chiar nebunia fățișă devine temei nu numai al menținerii situației existente, ci

²³ *Op. cit.* p. 667.

²⁴ *Op. cit.*, p. 669.

chiar al unei vieți mai plăcute. El n-a ajuns să trăiască în „societatea belșugului“, care pe baza mizeriei inumane și a sălbăticiei metodice în exteriorul granițelor sale își irosește nemai-pomenitele forțe tehnice, materiale și intelectuale și le utilizează abuziv pentru mobilizarea permanentă. Încă înainte de desfășurarea puterii acestei rațiuni, el a semnalat pericolul ca aparatul de administrare birocratic rațional, tocmai datorită raționalității sale, să se supună unei autorități străine.

Mai întâi, în cadrul sistemului conceptelor weberiene este aproape de la sine înțeles că administrația societății industriale are nevoie de o conducere superioară și exterioară ei: „Orice administrație are nevoie de o autoritate, căci totdeauna pentru funcționarea sa trebuie să i se dea cuiva niște ordine“²⁵. Întreprinzătorul capitalist este „în sens material“ tot atît de puțin funcționar specialist pe cît este monarhul din fruntea statului. Lui nu i se pretind însușiri de specialitate: „dominația birocratică are, așadar, în vîrfurile ei în mod necesar cel puțin un element nu pur birocratic“²⁶. „În mod necesar“ deoarece raționalitatea neaxiologică a administrației depinde de valorile și țelurile provenite din afară. În *Antrittsrede*, Max Weber a determinat politica de forță a statului național ca sursă care oferă economiei valorile și scopurile; prin aceasta capitalismul era definit ca *imperialism*.

În *Wirtschaft und Gesellschaft* li se spune pe nume unor trăsături caracteristice ale economiei imperialiste, ele fiind cuprinse în conceptul de „capitalism orientat politic“. Aici se mai spune: „Din capul locului este clar: orice evenimente orientate politic care oferă aceste posibilități (politice) de cîștig văzute din punct de vedere economic, prin prisma șanselor de piață, sînt iraționale“²⁷. Fiind iraționale, ele pot fi înlocuite cu

²⁵ *Op. cit.*, p. 607.

²⁶ *Op. cit.*, p. 127.

²⁷ *Op. cit.*, p. 96.

altele. Conducerea economiei capitaliste nu numai că nu pretinde nici un fel de însușiri de specialitate, dar funcționează aleatoriu în cel mai înalt grad.

Astfel, capitalismul, cu toată raționalitatea (sau mai curînd tocmai din cauza raționalității sale specifice), culminează într-o conducere irațională, „aleatoare“, și nu numai în economie, dar și în dominarea mașinăriei birocratice înseși, în conducerea statului. (Aici nu putem să nu ne amintim de filozofia dreptului la Hegel, în care statul societății burgheze, statul rațional, culminează în persoana „întîmplătoare“ a monarhului determinat de contingența nașterii; la Hegel ca și la Weber, analiza rațiunii burgheze dă la iveală limitele acesteia; în desăvîrșirea ei, ea se neagă pe sine.)

Să recapitulăm acum pe scurt stadiile dezvoltării conceptului (și a lucrului însuși). Capitalismul occidental se formează în anumite condiții sociale, politice și economice ale evului mediu decadent și ale Reformei; el își dezvoltă „spiritul“ în acea raționalitate formală care se manifestă în comportarea și acțiunea psihologică și economică a reprezentanților procesului capitalului (dar nu a obiectelor sale!). Industrializarea se desăvîrșește supunîndu-se acestei rațiuni formale: progresul tehnic și acoperirea crescîndă a trebuințelor „indiferent de natura trebuințelor“ respective. Am văzut că această raționalitate formală se dezvoltă pe baza a două fapte istorice foarte *materiale* care se mențin în cursul înaintării ei și (potrivit lui Max Weber) sînt *condiții* ale capitalismului, și anume: 1) întreprinderea privată și 2) „munca liberă“, existența unei clase care „economic“, „constrînsă de biciul foamei“, este nevoită să-și vîndă serviciile²⁸. Ca forțe de producție, aceste condiții materiale intră în rațiunea formală, capitalismul se extinde în lupta de concurență a unor forțe inegale (dar formal libere): lupta pen-

²⁸ *Op. cit.*, p. 240.

tru existență a persoanelor, a statelor naționale, a asociațiilor internaționale. În stadiul actual (pentru Max Weber), capitalismul este subordonat scopurilor politice de forță națională; el este imperialism. Dar conducerea sa interioară rămîne o dominație birocratică formală rațională. Ea administrează dominația lucrurilor asupra oamenilor; tehnica rațională, „liberă de valori“, este separarea omului de mijloacele de muncă, subordonarea sa capacităților și necesității tehnice în cadrul economiei cîștigului privat. Mașina determină, dar „mașina lipsită de viață este spirit înghețat. Numai faptul că este aceasta îi dă ei puterea de a-i pune pe oameni în serviciul ei ...“²⁹. Dar, întrucît ea este „spirit înghețat“, ea este și dominația omului asupra omului; astfel, *această* rațiune tehnică reproduce înrobirea. Subordonarea față de tehnică devine subordonare față de stăpînire pur și simplu; raționalitatea tehnică formală devine raționalitate politică materială (sau invers, deoarece rațiunea tehnică era de la bun început dominarea muncii „libere“ de către întreprinderea privată?). Prin constrîngerea rațiunii se realizează destinul în conformitate cu previziunea impunătoare a lui Max Weber într-una din cele mai memorabile formulări ale sale: „În unire cu mașina moartă, ea (organizația birocratică) este în stare în viitor să impună muncii carcasa unei șerbii cum poate n-a mai fost decît aceea a felahilor din vechiul Egipt, astfel încît oamenii să fie nevoiți să se supună neputincioși *atunci cînd li se oferă ca ultimă și unică valoare o administrare funcționarească pur tehnică bună, adică rațională, care trebuie să decidă asupra modului de rezolvare a tuturor problemelor lor*“³⁰.

Dar tocmai aici, în acest punct suprem, în care analiza lui Max Weber se transformă în propria ei autocritică, se constată cît de mult este ruinată ea de o altă identificare: egalizarea rațiunii teh-

²⁹ *Gesammelte politische Schriften*, p. 151.

³⁰ *Ibid.*

nice cu cea burghez-capitalistă. Această ruinare îl împiedică să vadă că nu rațiunea tehnică formală „pură“, ci rațiunea dominației este aceea care determină „carcasa șerbiei“ și că *desăvârșirea* rațiunii tehnice poate într-adevăr să devină un instrument al *eliberării* omului. Altfel spus: analiza weberiană a capitalismului nu a fost suficient de neaxiologică, întrucît ea a lăsat să pătrundă în definițiile „pure“ ale raționalității formale valorizări specifice capitalismului. Astfel s-a dezvoltat contradicția dintre raționalitatea formală și cea materială, al cărei revers este neutralitatea rațiunii tehnice față de toate valorizările materiale care îi sînt exterioare. Această neutralitate, la rîndul ei, a făcut posibilă acceptarea de către Max Weber a intereselor (*reificate*) ale națiunii și ale puterii ei politice ca valori determinante pentru rațiunea tehnică.

Conceptul de rațiune tehnică pare să fie el însuși ideologie. Nu numai aplicarea ei, ci tehnica însăși este dominație (asupra naturii și asupra omului), o dominație metodică, științifică, calculată și calculatoare. Anumite scopuri și interese ale dominației nu sînt abia „ulterior“ și din afară impuse tehnicii, ele sînt cuprinse deja în construcția aparatului tehnic; tehnica este întotdeauna un *proiect* social-istoric; aici se proiectează ce are de gînd să facă societatea — și interesele care o domină — cu oamenii și cu lucrurile. Un asemenea „scop“ al dominației este „material“ și, ca atare, ține de forma însăși a rațiunii tehnice.

De această materie socială indispensabilă Max Weber nu a ținut seama. Noi am subliniat cît de justă este această abstracție în analiza rațiunii capitaliste: abstracția devine *critică* a acestei rațiuni, întrucît arată în ce măsură raționalitatea capitalistă însăși face abstracție de om, este „indiferentă“ față de trebuințele sale și în această indiferență devine tot mai productivă și mai aptă de realizări, tot mai calculată și mai metodică pînă ce construiește, amenajează (și amena-

jează de-a dreptul luxos) și generalizează „carcasa șerbiei“. Astfel, abstractizarea lui Max Weber este saturată de materialul său: ea exprimă judecata rațională asupra societății de schimb raționale. Aceasta însă, în dezvoltarea ei, tinde să înlăture propriile ei premise materiale: întreprinzătorul particular nu mai este subiectul pe deplin responsabil al raționalității economice, iar „munca liberă“ nu mai este înrobirea prin amenințarea cu „biciul foamei“. Societatea de schimb, în care toate se întâmplă atât de liber și rațional, intră sub dominația monopolurilor economice și politice. Piața și toate libertățile sale, al căror caracter ideologic Max Weber le-a indicat destul de frecvent, sînt supuse unor reglementări înspăimîntător de puternice, în cadrul cărora interesul general este net determinat și știrbit de către interesele particulare dominante. Astfel, reificarea este depășită în sensul rău. Separarea de mijloacele de muncă, pe care Max Weber a văzut-o pe drept cuvînt ca o necesitate tehnică, devine subordonată ansamblului datorită managerilor care calculează. Raționalitatea formală a capitalismului își serbează triumful în computerele electronice, ce calculează orice, indiferent în ce scop, se întrebuintează ca instrumente puternice ale politicii manipulatorie și calculează cu cea mai mare probabilitate șansele de cîștig și pierdere, inclusiv șansele distrugerii întregului, avînd deplina înțelegere a populației, supusă și ea calculului. Democrația maselor devine plebiscitară atât în economie cît și în știință: în cadrul „carcasei șerbiei“, masele își aleg ele însele conducătorii asupritori.

Dar dacă rațiunea tehnică se dezvoltă într-atît ca rațiune politică, aceasta are loc numai pentru că de la bun început ea a fost *această* rațiune tehnică și *această* rațiune politică: limitată de interesul determinat al dominației. Ca rațiune politică, rațiunea tehnică este *istorică*. Dacă separarea de mijloacele de muncă este o necesitate

tehnică, în schimb șerbia organizată de ea *nu* este. Datorită propriilor sale cuceriri — mecanizarea productivă și calculabilă —, această separare conține posibilitatea unei raționalități calitativ diferite, în cadrul căreia separarea de mijloacele de muncă devine separarea omului de munca socialmente necesară, dar care pe el îl distruge. În stadiul producției automatizate conduse de către omul astfel eliberat, scopurile formale și cele materiale nu vor mai fi necesarmente „antinomice“ și nici rațiunea formală nu-și va croi drum „indiferent“ față de oameni și peste capul oamenilor. Într-adevăr, în calitate de „spirit înghețat“, mașina *nu este neutră*; rațiunea tehnică este rațiunea socială care domină oricând; ea poate fi modificată în însăși structura ei. Ca rațiune tehnică, ea poate fi transformată doar în tehnică a eliberării.

Max Weber nu și-a dat seama de aceste posibilități inerente ale tehnicii. Mîndru de burghezul din el, era fascinat de misiunea istorică a burgheziei: aceea de a fi purtătoare a civilizației și a culturii. Nu a ajuns să vadă descompunerea ei în societatea de masă totalitară a capitalismului avansat. Dar analiza pe care a făcut-o tendințelor către o democrație de masă plebiscitară și către o subordonare a birocrăției raționale față de conducători iraționali denotă spirit de previziune; chiar și în limitările ei, sociologia sa se dovedește a fi superioară oricărei atitudini pseudoconcrete neteoretizante.

OMUL UNIDIMENSIONAL*

(Fragmente)

* *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of the Advanced Industrial Society*, Boston, 1964.

PREFAȚĂ LA EDIȚIA FRANCEZĂ

În această carte am analizat unele tendințe ale capitalismului american care duc către o „societate închisă” — închisă deoarece supune legilor sale și integrează toate dimensiunile existenței, atât particulară cât și publică. Două rezultate ale acestei societăți prezintă o importanță deosebită: asimilarea forțelor și intereselor opoziționale într-un sistem căruia ele i se opuneau în fazele anterioare ale capitalismului și administrarea și mobilizarea metodică a instinctelor omenеști, ceea ce face ca anumite elemente explozive și „antisociale” ale inconștientului să devină socialmente dirijabile și utilizabile.

Puterea negativului — care în etapele anterioare ale dezvoltării societății scăpa în mare măsură controlului — este acum ținută în frâu și devine un factor de coeziune și afirmare. Mai mult ca oricînd, indivizii și clasele reproduc represiunea pe care o suferă. Căci procesul de integrare se desfășoară, cît privește esențialul, fără teroare fățișă: democrația întărește stăpînirea mai puternic decît absolutismul; libertatea administrată și represiunea instinctuală devin izvoare mereu înnoite ale productivității. Așezată pe asemenea baze, productivitatea se prefacă în distrugere, distrugere pe care sistemul o practică „în exterior” pe scară planetară. Distrugerii nemăsurate a Vietnamului, a omului și a naturii, a habitatului și a hranei îi corespund risipa, aducătoare de profituri, a materiilor prime, a mate-

rialelor și a forțelor de muncă, otrăvirea, nu mai puțin profitabilă, a atmosferei și a apei în îmbelșugata metropolă a capitalismului. Brutalității neocolonialismului îi corespunde brutalitatea metropolei: grosolănia pe șosele și pe stadioane, violența vorbei și a imaginii, nerușinarea politicii, care a depășit cu mult limbajul orwellian, maltratarea nepedepsită — ba chiar asasinarea nepedepsită — a celor ce se apără... Expresia „banalitatea răului“ s-a dovedit de mult a fi un nonsens: răul se înfățișează în goliciunea sa monstruoasă, ca totală contrazicere a esenței cuvîntului și a faptei umane.

Societatea închisă spre interior se deschide în afară prin expansiunea economică, politică și militară. Întrebarea dacă această expansiune ține sau nu de „imperialism“ este mai mult sau mai puțin o chestiune de semantică. Și aici totalitatea este în mișcare: în această totalitate nu se mai poate face vreo distincție conceptuală între afaceri și politică, profit și prestigiu, trebuințe și reclamă. Se exportă un „mod de viață“ sau acesta se exportă singur în dinamica totalității. Odată cu capitalul, ordinatoarele și know-how-ul sosesc și celelalte „valori“: raportările libidinale față de marfă, față de motorizarea agresivă, față de falsa estetică a supermarket-ului.

Nu materialismul acestei forme de viață este fals, ci lipsa de libertate și represiune pe care le include ea: reificare totală prin fetișismul total al mărfii. Străpungerea acestei forme de viață devine cu atît mai anevoioasă cu cît satisfacția crește în funcție de masa mărfurilor. În sistemul de nonlibertate, satisfacția instinctuală contribuie la perpetuarea sistemului. Aceasta este funcția socială a nivelului de trai crescînd în formele raționalizate și interiorizate ale dominației.

Satisfacerea optimă a trebuințelor constituie, desigur, sarcina și scopul oricărei eliberări, dar, progresînd spre acest scop, libertatea însăși trebuie să devină o trebuință instinctuală și, ca

atare, să medieze celelalte trebuințe, atât pe cele mediate cât și pe cele imediate.

Trebuie desființat caracterul ideologic prăfuit al acestei revendicări: eliberarea începe cu trebuința nesublimată acolo unde ea este mai întâi reprimată.

Ca atare, ea este libidinală: Eros ca „instinct al vieții“ (Freud), contraforță primitivă opusă energiei instinctuale agresive și distructive și activării ei sociale. Nevoia imperioasă de libertate politică socială își are rădăcina în instinctul de libertate nesublimat; este vorba aici de năzuința spre un mod de viață în care pînă și agresiunea și distrugerea, sublimată, vor fi în slujba Erosului, adică a construirii unei lumi împăcate. Secole de represiune instinctuală au ascuns acest element politic al Erosului: concentrarea energiei erotice în senzualitatea genitală se opune transcenderii Erosului spre celelalte „zone“ ale trupului și spre mediul său înconjurător și (îngrădește) forța sa revoluționară și formatoare. Acolo unde, în zilele noastre, libidoul se desfășoară ca o astfel de forță, el trebuie să slujească procesului de producție agresiv și cerințelor sale: el se integrează în valoarea de schimb. Pe de altă parte, domnește agresiunea luptei pentru existență: la scara individuală, națională, internațională, această agresiune determină sistemul trebuințelor.

Iată de ce este absolut necesar — și importanța acestui fapt depășește cu mult efectele imediate — ca tineretul care se opune „societății abundentei“ să asocieze rebeliunea instinctuală cu cea politică. Acea luptă împotriva sistemului care nu se sprijină pe nici o mișcare de mase, care nu este stimulată de nici o organizare efectivă sau condusă de vreo teorie pozitivă capătă prin această asociere o dimensiune profundă care va compensa, poate, cîndva caracterul difuz și neînsemnătatea numerică a acestei opoziții. Obiectivul urmărit aici — elaborarea lui conceptuală este doar în stadiul unei gestații lente —

este mai mult și altceva decât o societate bazată pe alte relații de producție (deși o asemenea transformare a bazei rămîne o condiție necesară a eliberării): este vorba de o societate în care noile relații de producție și productivitatea ce pornește de la acestea vor fi organizate de oameni ale căror nevoi și scopuri instinctuale vor reprezenta „negația determinată“ a acelor care domnesc în societatea represivă; astfel, nevoile *nesublimite*, deosebite din punct de vedere calitativ, vor alcătui baza biologică pe care nevoile *sublimate* se vor putea dezvolta liber. Deosebirea calitativă s-ar manifesta în transcenderea politică a energiei erotice, iar forma socială a acestei transcenderi ar fi cooperarea și solidaritatea în întemeierea unei lumi naturale și sociale care, nimicind dominația și agresiunea represivă, s-ar subordona păcii ca principiu al realității; numai astfel viața poate să devină propriul ei scop, adică să se prefacă în fericire. Un asemenea principiu al realității ar elibera, de asemenea, baza biologică a valorilor *estetice*, căci frumosul, tihna, armonia sînt necesități organice ale omului, a căror reprimare și a căror manipulare schilodesc organismul și activează agresiunea. Valorile estetice sînt totodată, în calitatea lor de receptoare ale sensibilității, o negare determinată a valorilor dominante: negarea eroismului, a forței provocatoare, a brutalității, a productivității muncii în scopul acumulării, a violării naturii în scopuri comerciale.

Cuceririle științei și ale tehnicii au făcut posibilă — din punct de vedere teoretic și social — blocarea necesităților de afirmare, agresive. Împotriva acestei posibilități este mobilizat sistemul ca totalitate. Prin opoziția tineretului, care este o rebeliune, totodată, instinctuală și politică, posibilitatea de eliberare este sesizată; dar pentru a se putea realiza ei îi lipsește forța materială. Aceasta îi lipsește și clasei muncitoare, care, în societatea abundenței, este legată de sistemul

de nevoi, dar nu de negarea acestuia¹. Moștenitorii săi istorici ar fi mai curînd acele păături sociale care, tot mai mult, ocupă poziții de control în procesul social de producție și cărora le este cel mai ușor să-l oprească, adică oamenii de știință, tehnicienii, specialiștii, inginerii etc. Ei nu sînt însă decît moștenitori virtuali, teoretici, deoarece sînt, totodată, beneficiari bine plătiți și mulțumiți ai sistemului; modificarea mentalității lor ar reprezenta un miracol de discernămint și luciditate.

Înseamnă oare această stare de lucruri că sistemul capitalist, în întregul lui, este imunizat față de orice schimbare? Mi s-a reproșat de a fi negat existența contradicțiilor interne ale structurii capitalismului. Cartea mea, cred, arată destul de limpede că aceste contradicții continuă să existe, ba chiar că sînt mai accentuate, mai acute decît în fazele anterioare ale dezvoltării. Și ele au devenit totale. Forma lor cea mai generală, contradicția dintre caracterul social al forțelor de producție și organizarea lor privată, dintre bogăția socială și folosirea ei distructivă, determină toate dimensiunile, toate aspectele politice ale acestei societăți. Totuși nici o contradicție socială — cît de puternică ar fi — nu explodează „de la sine”: teoria trebuie să fie în măsură să indice și să evalueze forțele și factorii obiectivi. În lucrarea mea am încercat să arăt că neutralizarea sau absorbirea forțelor realizatoare — care are loc în domeniile cele mai dezvoltate din punct de vedere tehnic ale capitalismului — nu este

¹ Există, bineînțeles, și o opoziție în sinul clasei muncitoare americane: împotriva condițiilor de muncă, a muncii parazitare abrutizante, a ierarhiei în uzină, a scăderii calității. Această opoziție este însă izolată de contramișcarea politică, atît în Statele Unite cît și pe plan internațional. Numai o solidaritate perfectă ar fi în măsură să amenințe totalitatea sistemului. Atîta vreme cît subzistă izolarea — adesea efectiv organizată —, opoziția clasei muncitoare rămîne „economistă”, adică permite controlul de către administrația sistemului. Astfel, sistemul poate „administra” orice opoziție.

doar un fenomen de suprafață, ci este generată de însuși procesul de producție, fără a modifica structura sa fundamentală capitalistă. Societatea actuală va putea stăvili forțele revoluționare atîta timp cît va reuși să producă tot mai mult „unt și tunuri“ și să amăgească populația prin noi forme de control total.

Această politică de reprimare globală de care depinde capacitatea de randament a sistemului este supusă unor încercări tot mai cumplite. Oricum, războiul din Vietnam a luat asemenea proporții încît ar putea constitui o cotitură a evoluției sistemului capitalist. Din două motive. Mai întîi, brutalitatea, agresiunea, minciuna, la care sistemul este nevoit să recurgă spre a-și asigura stabilitatea, au devenit atît de excesive încît pozitivitatea existentului și-a atins limitele: sistemul, în întregimea lui, se vedește a fi o „crimă împotriva umanității“, localizată îndeosebi în Vietnam. În al doilea rînd, atingerea limitei apare și în faptul că, pentru prima oară în istoria lui, sistemul se lovește de forțe de rezistență care nu sînt „de aceeași natură cu el“; aceste forțe nu îl combat pe propriul său teren în concurență pentru exploatare, ci înseși existența și nevoile lor vitale fac din ele negarea hotărîtă a sistemului, pe care îl contestă ca totalitate. Aici coincid factorii obiectivi și cei subiectivi ai răsturnării. Iar sistemul capitalist nemaifiind confruntat cu o lume cu adevărat „exterioară“ — căci însăși lumea comunistă determinantă și contradeterminantă este avută în vedere în politica și economia capitalistă — rezistența F.N.L.-ului reprezintă, de fapt, explozia contradicțiilor interne. Faptul că tocmai oamenii cei mai săraci de pe glob, rudimentar înarmați, cei mai înapoiați din punct de vedere tehnic, țin în loc, ani de-a rîndul, mașina de nimicire cea mai eficace, cea mai distrugătoare, cu tehnica cea mai evoluată din istoria lumii, are o semnificație istorico-mon-dială, chiar dacă acești oameni ar fi pînă la urmă

învinși, căci sistemul de represiune al „societății de consum” știe mai bine decât liberalii care îl critică care este miza partidei și este gata să pună în joc toate forțele sale. Acești „oropsiți ai vieții”, acești oameni asupra cărora apasă toată povara sistemului există pretutindeni: alcătuiesc popoare întregi; ridicându-se împotriva sistemului dominant, ei nu au, de fapt, de pierdut decât viața. Totuși, neajutați de nimeni, ei nu se pot elibera: împotriva oricărui romantism, materialismul istoric este dator să insiste asupra rolului hotărîtor al puterii materiale. Nu mă gîndesc la jocul înspăimîntător cu „soluția finală” oferită de războiul atomic, ci la presiunea politică și diplomatică care ar putea cel puțin să frîneze agresiunea care se reproduce pe o scară tot mai largă. O asemenea contrapolitică ar putea înviora și opoziția din Europa occidentală. În Franța și în Italia există o mișcare muncitorească reală, susceptibilă de a fi mobilizată pentru că nu a fost integrată sau supusă sistemului. Atîta vreme cît aceasta nu se va realiza, opoziția din Statele Unite, în ciuda tuturor slăbiciunilor și a lipsei de orientare teoretică, rămîne, poate, singura — și fragila — punte de legătură între prezent și viitorul său posibil. Șansele viitorului depind de oprirea expansiunii productive și aducătoare de profituri (politice, economice, militare); atunci ar putea izbucni contradicțiile încă neutralizate ale procesului de producție capitalist, îndeosebi contradicția dintre necesitatea economică a unei automatizări tot mai accentuate, care generează șomajul tehnologic, și nevoia capitalistă a forțelor parazitare de a risipi și distruge sistematic, care duce la creșterea muncii parazitare.

Expansiunea care salvează sau, cel puțin, întărește sistemul nu poate fi oprită decât de o contramișcare internațională și globală. Pretutindeni se manifestă întrepătrunderea globală, factorul hotărîtor rămînînd *solidaritatea*: și în această privință Marx are dreptate. Și tocmai

solidaritatea a fost frîntă de productivitatea integrantă a capitalismului și de atotputernicia mașinii sale de propagandă, publicitate și administrare. Sarcina constă în trezirea și organizarea solidarității ca nevoie *biologică* de a fi uniți împotriva brutalității și exploatării inumane. Această sarcină începe cu educarea pe planul conștiinței, al cunoștințelor, al viziunii și al simțămintelor cu ajutorul cărora înregistrăm ceea ce se petrece: crima împotriva omenirii. Justificarea muncii intelectuale constă în asumarea acestei sarcini, iar în zilele noastre munca intelectuală trebuie să se justifice.

(Februarie 1967)

PARALIZIA CRITICII: O SOCIETATE FĂRĂ OPOZIȚIE

Primejdia unei catastrofe atomice care ar nimici specia umană nu servește oare salvărdării înseși forțelor ce mențin acest pericol? Eforturile depuse pentru a împiedica o asemenea catastrofă au împins pe planul al doilea căutarea cauzelor ei virtuale în societatea industrială contemporană. Cauzele acestea nu sînt identificate, expuse, combătute de public pentru că amenințarea din afară este prea vădită. Nu mai puțin vădită este și nevoia de a fi pregătit, de a trăi pe marginea prăpastiei, de a sfida pericolul. Noi acceptăm ca risipa să se desăvîrșească, să se producă în mod pașnic mijloace de distrugere, să fim educați în vederea unei apărări care deformează atît pe apărători cît și ceea ce apără ei.

Dacă încercăm să stabilim o legătură între cauzele pericolului și modul în care societatea este organizată și-i organizează pe membrii ei, constatăm de îndată faptul că societatea industrială avansată devine mai bogată, mai vastă și mai plăcută întreținînd pericolul. Economia adaptată cerințelor militare ușurează viața unui număr tot mai mare de persoane și extinde stăpînirea omului asupra naturii. În astfel de condiții, mijloacele de informare în masă pot, fără dificultăți, să travestească interese particulare în interesele comune tuturor oamenilor cu bun-simț. Nevoile politice ale societății devin nevoi și aspirații individuale, satisfacerea lor înlesnește afa-

cerile și binele public, iar ansamblul pare a fi întruchiparea însăși a rațiunii.

Și totuși, în ansamblul ei, această societate este irațională. Productivitatea ei distruge dezvoltarea liberă a nevoilor și a facultăților umane, pacea ei este menținută numai datorită veșnicei amenințări cu războiul, iar creșterea ei depinde de reprimarea posibilităților reale de pacificare a luptei pentru existență individuală, națională și internațională. Această reprimare, atât de deosebită de cea caracteristică stadiilor anterioare, mai puțin dezvoltate, ale societății noastre, se înfăptuiește astăzi pornind nu de la un stadiu de imaturitate naturală și tehnică, ci, mai curînd, de la o poziție de forță. Capacitățile (intelectuale și materiale) ale societății contemporane sînt infinit mai mari decît au fost vreodată, ceea ce înseamnă că dominația societății asupra individului este infinit mai mare ca oricînd. Originalitatea societății noastre constă în folosirea mai degrabă a tehnologiei decît a terorii pentru supunerea forțelor sociale centrifuge pe două căi: o eficiență copleșitoare și o îmbunătățire crescîndă a nivelului de trai.

O teorie critică a societății contemporane trebuie să cerceteze cauzele acestor evoluții și să examineze alternativele lor istorice. Ea trebuie să analizeze modul în care societatea folosește sau nu folosește sau folosește cu exces posibilitățile sale pentru a îmbunătăți condiția umană. Care sînt însă criteriile unei asemenea critici?

Judecățile de valoare sînt, desigur, inevitabile. Mijloacele statornicite de organizare a societății trebuie comparate cu alte mijloace posibile, considerate mai apte să ușureze lupta omului pentru existență. O practică istorică specifică trebuie confruntată cu propriile ei alternative istorice. Din capul locului, orice teorie critică a societății este astfel confruntată cu problema obiectivității istorice, problemă ce apare la cele două niveluri la care analiza implică judecăți de valoare:

1. Judecata că viața omenească este demnă de a fi trăită sau, mai exact spus, că ea poate fi demnă de a fi trăită și trebuie făcută să fie așa. Această judecată se află la baza oricărui efort intelectual; ea constituie *aprioricul* teoriei sociale, iar respingerea ei înseamnă (perfect logic) respingerea teoriei înseși.

2. Judecata că într-o societate dată există posibilități specifice pentru îmbunătățirea vieții omenești și căi sau mijloace specifice de a realiza aceste posibilități.

Analiza critică trebuie să demonstreze validitatea obiectivă a acestor judecăți, iar demonstrația trebuie să se sprijine pe baze empirice. Societatea existentă dispune, sub raport cantitativ și calitativ, de anumite resurse intelectuale și materiale. Cum pot să fie folosite ele pentru dezvoltarea și satisfacerea în cel mai înalt grad a facultăților și nevoilor individuale cu un minim de trudă și de suferință? Teoria socială este o teorie istorică, iar istoria constituie domeniul întîmplării în cadrul necesității. Așadar, printre diferitele procedee actuale și posibile de organizare și folosire a resurselor disponibile, care oferă șansa cea mai mare a unei dezvoltări optime?

Încercarea de a răspunde la aceste întrebări presupune o serie de abstracții inițiale. Pentru a identifica și defini posibilitățile unei dezvoltări optime, teoria critică trebuie să fie abstrasă din organizarea și folosirea actuală a resurselor de care dispune societatea și din rezultatele acestei organizări și folosiri. O asemenea abstracție care refuză să accepte universul dat al faptelor drept contextul final al validării, o asemenea analiză „transcendentă” a faptelor în lumina posibilităților lor acceptate și a celor negate țin de însăși structura teoriei sociale. Ea se opune oricărei metafizici în virtutea caracterului riguros istoric al transcendenței¹. „Posibilitățile” trebuie să fie

¹ Termenii „a transcende” și „transcendență” sînt folosiți aici în sensul lor empiric, critic; ei desemnează acele tendințe din teoria și practica unei societăți date,

accesibile respectivei societăți și să poată fi definite ca obiective ale practicii. Tot astfel, abstragerea de la instituțiile statornicite trebuie să exprime o tendință actuală, cu alte cuvinte transformarea lor trebuie să fie nevoia reală a populației. Teoria socială studiază alternativele istorice conținute de societatea existentă sub forma unor forțe și tendințe subversive. Valorile atașate alternativelor devin fapte atunci când practica istorică le transpune în realitate. Conceptele teoretice se concretizează în transformarea socială.

Societatea industrială avansată confruntă însă critica cu o situație care pare să o priveze pe aceasta de însăși baza ei. Progresul tehnic, extins la un întreg sistem de dominare și coordonare, generează forme de viață (și de putere) care par să împace cu sistemul forțele ce îl combat și să înăbușe sau să zădărnicească orice protest în numele perspectivelor istorice ale eliberării de trudă și dominație. Societatea contemporană pare în stare să împiedice transformarea socială — transformarea calitativă care ar introduce instituții esențialmente deosebite, o nouă orientare a procesului productiv, noi moduri de existență umană. Împiedicarea transformării sociale constituie poate fenomenul cel mai izbitor al societății industriale avansate; acceptarea generală a noțiunii de „interes național“ ca expresie a voinței generale, sistemul bipartit, declinul pluralismului, cîrdășia dintre cercurile de afaceri și sindicate în cadrul unui stat puternic dovedesc integrarea forțelor opuse, care este, totodată, rezultatul și cauza inițială a acestui fenomen.

O scurtă comparație între faza de formare a teoriei societății industriale și situația ei actuală ar arăta cum a fost falsificată baza criticii. La originile ei, în prima jumătate a veacului al XIX-lea, atunci când elabora primele concepte de alternative, critica societății industriale se

care „depășesc“ universul existent al discursului și al acțiunii, în direcția alternativelor sale istorice (posibilităților reale).

concretiza, realizînd o mediere istorică între teorie și practică, valori și fapte, nevoi și țeluri. Această mediere istorică s-a produs în conștiința și în acțiunea politică a celor două clase mari care se înfruntau în societate: burghezia și proletariatul. În lumea capitalistă, burghezia și proletariatul continuă a fi clasele principale. Dezvoltarea acestei lumi a modificat însă într-atît structura și funcția lor încît ele nu mai par a fi agenți ai transformării istorice. Un interes predominant de a menține și îmbunătăți statu quo-ul instituțional îi unește pe foștii antagoniști în zonele cele mai avansate ale societății contemporane. Iar pe măsură ce progresul tehnic asigură creșterea societății comuniste, însăși ideea transformării calitative pierde teren în favoarea noțiunilor realiste ale unei evoluții neexplozive. Atunci cînd lipsesc agenții și factorii manifesti ai transformării sociale, critica își caută un refugiu la un înalt nivel al abstracției. Teoria și practica, gîndirea și acțiunea nu mai găsesc un teren comun. Pînă și analiza cea mai empirică a alternativelor istorice apare ca o speculație nerealistă, iar orice pledoarie în favoarea lor apare ca o chestiune de preferință personală sau de grup.

Totuși, răstoarnă oare lipsa acestor agenți și factori teoria? Față de fapte aparent contradictorii, analiza critică continuă să insiste că transformarea calitativă a societății este la fel de urgent necesară ca și înainte. Necesară cui? Răspunsul rămîne același: societății ca întreg, pentru fiecare membru al ei în parte. Îmbinarea productivității crescînde cu distrugerea crescîndă; echilibristica pe pragul anihilării; capitularea gîndirii, a speranței și temerilor în fața deciziilor puterilor existente; menținerea mizeriei alături de o bogăție fără precedent — toate acestea constituie cel mai imparțial act de acuzare la adresa acestei societăți chiar dacă nu sînt o rațiune a ei de a fi, ci numai efectele ei secundare, iar raționalitatea

ei impetuoasă, care promovează neconținut eficiența și creșterea, este ea însăși irațională.

Faptul că majoritatea populației acceptă și este făcută să accepte această societate nu suprimă caracterul ei irațional și condamabil. Distincția dintre conștiința falsă și cea adevărată, dintre interesul real și cel imediat își păstrează întreaga semnificație. Dar această distincție trebuie să fie ea însăși validă. Oamenii trebuie să o descopere și să găsească drumul care duce de la conștiința falsă la cea adevărată, de la interesul lor imediat la cel real. Ei pot face acest lucru numai dacă resimt nevoia să-și schimbe modul de viață, negînd concretul, refuzîndu-l. Este tocmai nevoia pe care societatea existentă încearcă să o reprime în măsura în care este în stare „să furnizeze bunuri“ pe o scară tot mai largă și să folosească stăpînirea științifică a naturii în vederea stăpînirii științifice a omului.

Confruntată cu caracterul total al realizărilor societății industriale avansate, teoria critică este lipsită de baza rațională pentru transcenderea acestei societăți. Structura teoretică însăși se golește de orice substanță, deoarece categoriile teoriei sociale critice s-au dezvoltat în perioada în care nevoia de refuz și subversiune se întruchipa în acțiunea unor forțe sociale eficace. Aceste categorii erau, în esența lor, concepte negative și opoziționale care defineau contradicțiile reale ale societății europene din secolul al XIX-lea. Însăși categoria „societate“ exprima conflictul acut dintre sfera socială și cea politică — societatea opusă statului. Tot astfel, concepte ca „individ“, „clasă“, „privat“, „familie“ desemnau sfere și forțe încă neintegrate în structurile existente, sfere supuse tensiunii și contradicției. Odată cu integrarea crescîndă a societății industriale, aceste categorii își pierd conotația lor critică și tind să devină termeni descriptivi, înșelători sau operaționali.

Încercarea de a redobîndi intenția critică a acestor categorii și de a înțelege cum a anulat realitatea socială această intenție ar însemna o regresie de la o teorie unită cu practica istorică la o gîndire abstractă speculativă: de la critica economiei politice la filozofie. Acest caracter ideologic al criticii decurge din faptul că analiza este nevoită să pornească de la poziții „exterioare“ tendințelor sociale, pozitive sau negative, productive sau distructive. Societatea industrială modernă este identitatea omniprezentă a acestor contrarii: întregul este cel pus în discuție. Pe de altă parte, teoria nu poate fi simplă speculație. Este necesar ca ea să adopte un punct de vedere istoric, în sensul că trebuie să se bazeze pe capacitățile societății date.

Această situație ambiguă implică o ambiguitate și mai fundamentală. *Omul unidimensional* va oscila între două ipoteze contradictorii:

1. societatea industrială avansată este în măsură să împiedice transformarea calitativă în viitorul previzibil;

2. există forțe și tendințe capabile să răstoarne stavilele, făcînd să explodeze această societate.

După mine, nu se poate da un răspuns clar. Ambele tendințe sînt prezente, ele coexistă, una fiind chiar cuprinsă în cealaltă. Predominantă este prima, iar condițiile favorabile unei răsturnări a situației, oricare ar fi ele, sînt folosite pentru a împiedica răsturnarea. Nu este exclus ca un accident să modifice starea de lucruri, dar atîta vreme cît omul nu-și va schimba radical comportamentul, devenind conștient de tot ceea ce se face și tot ceea ce se împiedică, nici măcar o catastrofă nu ar putea declanșa schimbarea.

Analiza este centrată pe o societate industrială avansată în care aparatul tehnic de producție și distribuie (cu un sector crescînd de automatizare) nu reprezintă o simplă sumă de instrumente care ar putea fi izolate de efectele lor sociale și politice, ci funcționează mai degrabă ca un sistem ce determină *apriori* atît produsul cît și operațiile

de întreținere și de extindere a lui. În această societate, aparatul de producție tinde să devină totalitar în măsura în care determină nu numai ocupațiile, deprinderile și atitudinile socialmente necesare, ci și trebuințele și aspirațiile individuale. Astfel, el estompează opoziția dintre existența privată și cea publică, dintre nevoile individuale și cele sociale. Tehnologia permite instituirea unor forme noi, mai eficiente și mai plăcute de control social și de coeziune socială. Tendința totalitară a acestor forme de control pare să se afirme și sub un alt aspect: ea se propagă în regiunile mai puțin dezvoltate ale lumii, și chiar în cele aflate încă în stadiul preindustrial.

Aspectele totalitare ale acestei societăți nu ne mai îngăduie să vorbim de „neutralitatea” tehnologiei. Nu mai putem izola tehnologia de modul în care este folosită; societatea tehnologică este un sistem de dominație care funcționează deja la nivelul conceperii și construirii tehnicilor.

Modul în care o societate organizează existența membrilor săi implică o *alegere* inițială între alternative istorice, care sînt determinate de nivelul moștenit al culturii materiale și intelectuale. Opțiunea însăși rezultă din jocul intereselor predominante. Ea *anticipează* moduri specifice de a transforma și folosi omul și natura și respinge altele. Ea este un „proiect”² de realizat printre altele. Odată ce acest proiect a devenit operativ la nivelul instituțiilor și relațiilor fundamentale, el tinde să devină exclusiv și să determine evoluția societății în totalitatea ei. Fiind un univers tehnologic, societatea industrială avansată este un univers *politic* — stadiul ultim în realizarea unui *proiect* istoric specific: anume cunoașterea, transformarea și organizarea naturii, ca simplă substanță a dominației.

² Termenul „proiect” scoate în evidență elementul de libertate și răspundere în determinarea istorică, stabilind o legătură între autonomie și contingență. În acest sens îl folosește J.-P. Sartre. Pentru o discuție mai amănunțită, vezi cap. 8.

Pe măsură ce se desfășoară, proiectul modelează întregul univers al discursului și acțiunii, al culturii intelectuale și materiale. În ambianța tehnologiei, cultura, politica și economia se contopesc treptat într-un sistem omniprezent care își înglobează sau respinge toate alternativele. Potențialul de productivitate și de creștere al acestui sistem stabilizează societatea și menține progresul tehnic înăuntrul cadrului dominației. Raționalitatea tehnologică a devenit raționalitate politică.

Tratînd binecunoscutele tendințe ale civilizației industriale avansate, am indicat rareori referințe precise. Materialul de care m-am folosit poate fi găsit în bogata literatură sociologică și psihologică despre tehnologie și schimbarea socială, administrarea științifică, corporații, schimbări în caracterul muncii industriale și al forței de muncă etc. Există numeroase analize neideologice ale faptelor, de pildă Berle și Means, *The Modern Corporation and Private Property*, dările de seamă ale Comitetului economic național temporar al Congresului al 76-lea (*Concentration of Economic Power*), publicațiile AFL—CIO-ului (*Automation and Major Technological Change*) și cele din *News and Letters* și *Correspondence* din Detroit. Aș dori să subliniez marea însemnătate a operei lui C. Wright Mills și a unor studii deseori blamate din pricina unor exagerări, simplificări sau superficialități ziaristice pe care le conțin, cum sînt cărțile lui Vance Packard (*The Hidden Persuaders*, *The Status Seekers*, *The Waste Makers*), lucrarea lui William H. Whyte (*The Organization Man*) și cea a lui Fred J. Cook (*The Warfare State*). Fiind lipsite de analize teoretice, aceste cărți nu dezvăluie, desigur, rădăcinile condițiilor descrise, dar, lăsate să vorbească, condițiile sînt ele înseși destul de grăitoare. Dovada cea mai elocventă în acest sens o oferă poate televiziunea și radioul. Ajunge să le asculți emisiunile cîteva zile de-a rîndul timp de o oră pe zi,

cu publicitate cu tot, schimbînd din cînd în cînd postul emițător.

În centrul analizei mele se află tendințele societăților contemporane cele mai avansate. Există — în limitele și în afara acestor societăți — sectoare considerabile în care tendințele descrise nu precumpănesc. Eu aș spune: încă nu precumpănesc. Cît mă privește, eu fac proiecția acestor tendințe și formulez unele ipoteze, nimic mai mult.

ÎNFRÎNGEREA CONȘTIINȚEI NEFERICITE: O DESUBLIMARE REPRESIVĂ

Vorbind de integrarea politică a societății industriale avansate, am văzut că fenomenul acesta a fost posibil datorită productivității tehnologice crescînde și dominației tot mai accentuate asupra omului și a naturii. Vom studia acum integrarea corespunzătoare din domeniul culturii. În acest capitol, anumite concepte și imagini-cheie ale literaturii și soarta lor vor arăta cum progresul raționalității tehnologice înlătură elementele opoziționale și transcendente din „cultura superioară”. Practic, ele sînt victimele procesului de *desublimare* care devine preponderent în regiunile avansate ale societății contemporane.

Realizările și eșecurile acestei societăți invalidează cultura ei superioară. Cultul eroului autonom, al umanismului, al dragostei tragice și romantice apare ca idealul unei trepte inferioare a dezvoltării. Ceea ce se petrece în zilele noastre nu este o degenerare a culturii superioare în cultură de masă, ci contestarea culturii superioare de către realitate. Realitatea depășește cultura ei. Omul poate să facă astăzi *mai mult* decît eroii și semizeii culturii; el a rezolvat multe probleme insolubile. Numai că el, de asemenea, a trădat speranța și a nimicit adevărul pe care le păstrau sublimările culturii superioare. Aceasta, ce e drept, se afla mereu în contradicție cu realitatea socială și doar o minoritate privilegiată se bucura de binefacerile ei și reprezenta idealurile

ei. Cele două sfere antagoniste ale societății au coexistat întotdeauna; cultura superioară a fost întotdeauna concesivă, iar realitatea a fost rareori tulburată de idealurile și adevărurile ei.

Trăsătura nouă, din zilele noastre, este aplanarea antagonismului dintre cultură și realitatea socială prin eliminarea elementelor opoziționale, străine și transcendente din cultura superioară, în virtutea cărora aceasta constituia o altă *dimensiune* a realității, pe cale de dispariție. Lichidarea culturii *bidimensionale* are loc nu prin negarea sau respingerea „valorilor culturale“, ci prin încorporarea lor cu toptanul în ordinea existentă, prin reproducerea și etalarea lor pe scară largă.

Practic, ele slujesc drept instrumente de obținere a coeziunii sociale. Măreția unei literaturi și arte libere, idealurile umanismului, necazurile și bucuriile individului, împlinirea personalității sînt teme esențiale ale competiției dintre Apus și Răsărit. Ele au rolul de argumente împotriva formelor actuale ale comunismului și sînt zilnic administrate și vîndute publicului. Faptul că ele se află în contradicție cu societatea care le vinde este lipsit de importanță. După cum oamenii, deși știu sau simt că propaganda și programele politice ale partidelor nu sînt neapărat adevărate sau drepte, totuși le ascultă, le citesc, ba chiar se lasă conduși de ele, tot astfel ei acceptă valorile tradiționale și le includ în bagajul lor spiritual. Atunci cînd mijloacele de informare în masă amestecă în mod armonios, și adesea insesizabil, arta, politica, religia și filozofia cu reclame comerciale, ele aduc aceste domenii ale culturii la același numitor, adică la forma de marfă. Pe clapele sufletului se cîntă melodia artei de a vinde. Valoarea de schimb contează, nu valoarea de adevăr. Pe ea se axează raționalitatea statu quo-ului, iar orice altă raționalitate îi este subordonată.

Tot repetate de liderii politici și de alți politicieni în campanii electorale, pe ecrane, la radio și pe scene, nobilele cuvinte de libertate și împli-

nire se prefac în sunete lipsite de sens, care dobîndesc o semnificație numai în contextul propagandei, al afacerilor, al disciplinei și al distracțiilor. Asimilarea idealului cu realitatea arată în ce măsură a fost întrecut idealul. El este smuls domeniului sublimat al sufletului sau spiritului, sau interiorității și tradus în termeni operaționali și probleme operaționale. Acestea sînt elementele progresiste ale culturii de masă. Această perversitate dovedește că societatea industrială avansată este confruntată cu posibilitatea unei materializări a idealurilor. Capacitățile acestei societăți reduc tot mai mult domeniul sublimat în care condiția umană era expusă, idealizată, pusă sub acuzare. Cultura superioară devine o parte a culturii materiale. În această transformare, ea pierde cea mai mare parte a adevărului său.

Cultura superioară occidentală — ale cărei valori morale, estetice și intelectuale continuă să fie profesate de societatea industrială — a fost o cultură pretehnologică, atît funcțional cît și cronologic. Validitatea ei decurgea din experiența unei lumi care nu mai există și care nu poate fi redobîndită, deoarece ea a fost *stricto sensu* invalidată de societatea tehnologică. În plus, această cultură a rămas în mare măsură feudală, chiar dacă perioada burgheză i-a dat unele din formulările ei cele mai trainice. Feudală era nu numai datorită restrîngerii ei la minoritățile privilegiate, nu numai datorită elementului romantic inerent ei (pe care-l vom examina ceva mai jos), ci și pentru că operele ei autentice exprimau o înstrăinare conștientă, metodică față de lumea comerțului și a industriei și de ordinea lor bazată pe calcul și profit.

Deși ordinea burgheză s-a oglindit în mod fastuos — chiar în mod afirmativ — în artă și literatură (de pildă în pictura olandeză din veacul al XVII-lea, în *Wilhelm Meister* de Goethe, în romanul englezesc din veacul al XIX-lea, în opera lui Thomas Mann), ea rămînea o ordine

umbrită, frîntă și contestată de o altă dimensiune, ireductibil opusă lumii afacerilor, pe care o condamnă și o nega. În literatură, această altă dimensiune este reprezentată *nu* de eroi ai religiozității, spiritualității sau moralității (care, adesea, sprijină ordinea existentă), ci mai degrabă de personaje dizolvante ca artistul, prostituata, femeia adulteră, marele criminal proscris, războinicul, poetul răzvrătit, omul nenorocit, prost — adică toți cei ce nu-și cîștigă traiul sau, cel puțin, nu în mod normal în cadrul ordinii existente.

Personajele acestea, evident, nu au dispărut din literatura societății industriale avansate, ci supraviețuiesc într-o formă transformată în esență. Vampa, eroul național, beatnik-ul, gospodina nevrozată, gangsterul, starul, magnatul charismatic îndeplinesc o funcție fundamental deosebită de cea a predecesorilor lor culturali, ba chiar opusă ei. Ei nu mai sînt imaginile unui alt mod de viață, ci reprezintă variante sau tipuri ale aceleiași vieți și mai curînd slujesc la afirmarea decît la negarea ordinii existente.

Universul predecesorilor lor era, desigur, un univers neevoluat, pretehnologic, a cărui conștiință nu se lăsa tulburată de spectacolul inegalității și al trudei și în care munca mai era considerată ca un blestem al soartei; totuși un univers în care omul și natura încă nu erau organizați ca lucruri și mijloace. Prin codul ei de forme și maniere, prin stilul și vocabularul filozofiei și literaturii ei, această cultură apusă exprima ritmul și conținutul unui univers în care valea și codrul, satul și hanul, aristocratul și robul, saloanele și curțile aparțineau unei realități trăite. În lirica și proza acestei culturi pretehnologice aflăm ritmul unor oameni care hoinăresc sau călătoresc cu caleașca, oameni care au răgazul și plăcerea să mediteze, să contemple, să simtă și să povestească.

Cultura aceasta, desuetă și depășită, nu mai poate fi redobândită decît de visători naivi și paseiști. Prin anumite elemente decisive ale ei, această cultură este însă, totodată, și *post-teh-nologică*. Imaginile și atitudinile ei cele mai avansate par să supraviețuiască în încurajările și stimulentele administrate; ele continuă să obsedeze conștiința cu posibilitatea renașterii lor în cursul progresului tehnic. Ele sînt expresia acelei înstrăinări libere și conștiente față de forme de viață existente prin care literatura și arta se ridicau împotriva acestor forme chiar și atunci cînd le prezentau înfrumusețate.

Spre deosebire de noțiunea marxistă, care definește relația omului cu sine și cu munca sa în societatea capitalistă, înstrăinarea artistică este transcenderea conștientă a existenței alie-nate, adică un „nivel superior“ sau o alienare mediată. Conflictul cu lumea progresului, negarea ordinii subordonate afacerilor, elementele anti-burgheze din literatura și arta burgheză nu se datorează nici nivelului estetic scăzut al acestei ordini, nici unei reacții romantice — consfințire nostalgică a unui stadiu de civilizație pe cale de dispariție. „Romantic“ este un termen de defăi-mare condescendentă, aplicat cu ușurință deni-grantelor atitudini avangardiste, tot așa cum termenul „decadent“ se aplică mult mai frecvent trăsăturilor cu adevărat progresiste ale unei culturi muribunde decît factorilor reali ai decă-derii. Imaginile tradiționale ale înstrăinării artis-tice sînt într-adevăr romantice în măsura în care sînt incompatibile, din punct de vedere estetic, cu societatea care se dezvoltă. Această incompatibilitate este simptomul adevărurilor. Amintirile pe care le trezesc și lucrurile pe care le păstrează în memorie aparțin viitorului: sînt imaginile unei satisfacții susceptibile de a dizolva societatea care o interzice. Marea artă și literatură suprarealistă din anii '20 și '30 a reușit să le recapteze cu funcția lor subversivă și eliberatoare. Exemple scoase la întîmplare din vocabularul literar fun-

damental pot indica raza de acțiune și înrudirile acestor imagini, precum și dimensiunea pe care o dezvăluie: sufletul, spiritul și inima; *la Recherche de l'absolu*, *Les Fleurs du Mal*, *la femme-enfant*; regatul de pe malul mării; *le Bateau ivre* și *The Long-legged Bait*; depărtarea și patria; dar și demonul Alcool, demonul Mașină, demonul Aur; Don Juan și Romeo; *Constructorul Solness* și *Cînd noi, morții, vom învia*.

Simpla enumerare arată că imaginile acestea aparțin unei dimensiuni pierdute. Ele sînt invalidate nu pentru că ar fi desuete din punct de vedere literar. Unele dintre ele sînt prezente în literatura contemporană și supraviețuiesc în operele ei cele mai înaintate. Ceea ce a fost invalidat este caracterul lor subversiv, conținutul distructiv — adevărul lor. Astfel transformate, își găsesc locul în viața de toate zilele. Operele străine și alienante ale culturii spirituale devin bunuri și servicii obișnuite. Reproducerea și consumul lor de masă sînt oare o simplă schimbare cantitativă, cu alte cuvinte o mai mare apreciere, o înțelegere mai adîncă, o democratizare a culturii?

Adevărul literaturii și al artei a fost întotdeauna admis (dacă în general a fost admis) ca adevăr al unei ordini „superioare“, care nu trebuie să tulbure — și, de fapt, nici nu a tulburat — ordinea afacerilor. Ceea ce s-a modificat în perioada contemporană este deosebirea dintre cele două ordini și dintre adevărurile lor. Puterea de absorbție a societății goleşte dimensiunea artistică, asimilînd elementele antagoniste ale acesteia. În domeniul culturii, noul totalitarism se manifestă tocmai printr-un pluralism armonizant, în cadrul căruia operele și adevărurile cele mai contradictorii coexistă în pace și indiferență.

Înainte a acestei împăcări culturale, arta și literatura erau în esența lor alienare, întreținînd și proteguînd contradicția — conștiința nefericită a lumii scindate, posibilitățile spulberate, speranțele neîmplinite, promisiunile trădate. Erau o forță rațională și cognitivă ce dezvăluia

o dimensiune a omului și a naturii pe care realitatea o reprima și o respingea. Adevărul lor consta în iluzia pe care o evocau, în dorința obstinată de a făuri o lume în care spaima trezită de viață este pusă în discuție și suspendată — învinsă prin recunoașterea ei. Acesta este miracolul capodoperei; este tragedia dusă pînă la capăt și sfîrșitul însuși al tragediei — imposibila ei soluție. A-ți trăi dragostea și ura, a trăi ceea ce *ești* înseamnă înfrîngere, resemnare, moarte. Crimele societății, iadul în care omul a transformat viața omului devin forțe cosmice de neînfrînt.

Tensiunea dintre actual și posibil este transfigurată într-un conflict insolubil, reconcilierea producîndu-se, datorită operei, la nivelul *formei*: frumosul ca „promesse de bonheur“. Forma operei conferă împrejurărilor actuale o altă dimensiune, în care realitatea dată apare așa cum este. Astfel, ea spune adevărul despre sine; limbajul ei nu mai este cel al decepției, al ignoranței, al supunerii. Ficțiunea spune lucrurilor pe nume și domnia lor se năruie; ficțiunea subminează experiența cotidiană, arătînd că ea este falsă și mutilată. Arta însă nu dispune de această putere magică decît ca forță a negării. Ea își vorbește limba numai atîta vreme cît trăiesc imaginile ce refuză și resping ordinea existentă.

Madame Bovary de Flaubert se deosebește de alte romane de dragoste la fel de triste ale literaturii contemporane prin faptul că umilul vocabular folosit de corespondentul ei din viața reală mai cuprindea imaginile eroinei sau că ea citea povestiri în care mai apăreau asemenea imagini. Anxietatea ei era fatală deoarece nu existau psihanalisti, iar psihanalistii nu existau deoarece, în lumea ei, nu ar fi fost capabili să o vindece. Ea i-ar fi respins ca pe o parte a ordinii din Yonville, ordine care o distrugea. Povestea ei a fost „tragică“ pentru că societatea în care s-a desfășurat era o societate înapoiată, cu o morală sexuală încă neliberalizată și o psihologie încă neinstituționalizată. Societatea care pe atunci abia

urma să vină a urmat a „rezolva“ problema disimulînd-o. Ar fi, desigur, absurd să pretindem că tragedia Doamnei Bovary sau aceea a lui Romeo și Julietei și-a găsit soluția în democrația modernă, dar ar fi tot atît de absurd să negăm esența istorică a tragediei. În dezvoltarea ei, realitatea tehnologică subminează nu numai formele tradiționale, ci și însăși baza alienării artistice — cu alte cuvinte, ea tinde să invalideze nu numai anumite „stiluri“, ci și substanța însăși a artei.

Alienarea, desigur, nu constituie singura caracteristică a artei. Analizarea sau chiar simpla enunțare a problemei depășește cadrul acestei lucrări, totuși putem face unele sugestii lămuritoare. De-a lungul a perioade întregi ale civilizației, arta apare ca integrată cu totul societății ei. Artă egipteană, cea elină și cea gotică alcătuiesc exemple bine cunoscute; Bach și Mozart sînt și ei citați de obicei ca dovezi în favoarea laturii „pozitive“ a artei. Locul ocupat de opera de artă în cultura pretehnologică și bidimensională se deosebește mult de cel ce-i revine într-o civilizație unidimensională, dar alienarea caracterizează atît arta afirmativă cît și pe cea negativă.

Deosebirea hotărîtoare nu este cea psihologică, dintre arta făurită în bucurie și arta născută din durere, dintre sănătate și nevroză, ci deosebirea dintre realitatea artistică și cea socială. Ruperea de aceasta din urmă, încălcarea magică sau rațională a limitelor ei constituie o trăsătură esențială chiar și a artei celei mai afirmative, ea s-a înstrăinat, de asemenea, chiar de publicul căruia i se adresează. Oricît de apropiate și de familiare vor fi fost templele și catedralele oamenilor care trăiau în preajma lor, un contrast înspăimîntător sau înălțător le despărțea de viața cotidiană a sclavului, a țăranului și a meseriașului — poate chiar de a stăpînilor lor.

Ritualizată sau nu, arta cuprinde raționalitatea negării. În pozițiile ei cele mai înaintate, ea este Marele Refuz — protestul împotriva a ceea ce

este. Modurile în care oamenii și lucrurile sînt determinați să apară, să cînte, să răsune, să vorbească sînt moduri de a contesta, a frînge și a recrea existența lor. Aceste moduri de negare plătesc însă un tribut societății antagoniste de care sînt legate. Izolat de sfera muncii în care societatea se reproduce pe sine și reproduce mizeria ei, universul artistic făurit de ele rămîne, în ciuda adevărului său, un privilegiu și o iluzie.

În pofida democratizării și a popularizării, el s-a menținut sub această formă în tot veacul al XIX-lea și pînă în secolul nostru. „Cultura superioară“ care proslăvește această alienare a artei își are propriile ei rituri și propriul ei stil. Saloanele, concertele, opera și teatrul au menirea să făurească și să invoce o altă dimensiune a realității. Cine le frecventează se pregătește ca de sărbătoare; ele întrerup și transcend experiența cotidiană.

Această distanțare esențială dintre arte și ordinea prezentă, menținută în alienarea artistică, se reduce acum tot mai mult datorită dezvoltării societății tehnologice. Iar odată cu desființarea acestei distanțări Marele Refuz este, la rîndul lui, refuzat. „Dimensiunea cealaltă“ este absorbită de starea de lucruri dominantă. Operele alienării sînt ele înseși încorporate acestei societăți, circulînd ca elemente esențiale ale echipamentului care împodobește și psihanalizează starea de lucruri dominantă. Astfel, ele devin materiale de reclamă: asigură vînzarea, aduc mîngîiere sau excită.

Criticii neoconservatori ai criticilor de stînga ai culturii de masă își bat joc de cei ce protestează împotriva folosirii muzicii lui Bach ca muzică de fond în bucătărie sau a vînzării la drugstore a operelor lui Platon și Hegel, Shelley și Baudelaire, Marx și Freud. În schimb, ei insistă asupra faptului că clasicii și-au părăsit mausoleul, revenind la viață, și că publicul este mult mai instruit ca altădată. Este adevărat, dar, reînviind ca clasici, ei nu mai sînt ce au fost, li

se răpește forța antagonistă, acea înstrăinare care era însăși dimensiunea adevărului lor. Astfel, intenția și funcția acestor opere s-au modificat fundamental. Dacă odinioară ele se aflau în contradicție cu statu quo-ul, acum această contradicție a dispărut.

Sub raport istoric, o asemenea asimilare este însă prematură; ea stabilește o egalitate culturală, dar menține, totodată, dominația. Societatea elimină prerogativele și privilegiile culturii feudal-aristocratice împreună cu conținutul acesteia. Faptul că adevărurile transcendente ale artelor frumoase și estetica vieții și a gândirii erau accesibile numai unui mic număr de oameni, celor bogați și instruiți, era vina societății represive. Această vină nu este însă răscumpărată de edițiile de masă, învățământul general, discurile L.P. și abolirea „ținutei obligatorii“ din teatre și sălile de concert¹. Privilegiile culturale exprimau nedreptatea libertății, contradicția dintre ideologie și realitate, separarea rentabilității spirituale de cea materială; ele au creat însă un domeniu închis, în limitele căruia adevărurile tabu puteau supraviețui într-o integritate abstractă — departe de societatea care le suprime.

Acum această distanțare a fost înlăturată și, odată cu ea, transcenderea și punerea sub acuzare. Textul și muzica au rămas, dar distanța care le prefăcea într-un „suflu venit de pe altă planetă“ a fost abolită². Alienarea artistică a devenit la fel de funcțională ca arhitectura noilor teatre și săli de concert în care se manifestă. Și aici raționalul și răul sînt inseparabile. Arhitectura nouă este, fără îndoială, mai bună, adică mai frumoasă și mai practică decît monstruozi-

¹ Să ne înțelegem: în sine, edițiile de masă, învățământul general și discurile L.P. sînt realmente o binecuvîntare.

² Stefan George, în Cvartetul în fa minor de Arnold Schönberg. Vezi Th. W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, Tübingen, 1949, p. 19 și urm.

tățile epocii victoriene. Dar ea este și mai „integrată“, centrul de cultură devenind o anexă a centrului comercial, a centrului municipal sau a celui guvernamental. Dominația își are propria-i estetică, iar dominația democratică are estetica ei democratică. Este bine că, în zilele noastre, aproape oricine are artele la îndemână, fiindu-i suficient să apese pe un buton al aparatului de radio sau televiziune sau să intre într-un drugstore. În această răspîndire însă, artele devin roțițe ale unei mașini de cultură care remodelează conținutul lor.

Alienarea artistică piere, împreună cu celelalte moduri de negare, în fața procesului raționalității tehnologice. Schimbarea produsă își dezvăluie profunzimea și gradul ei de ireversibilitate dacă o privim ca pe un rezultat al progresului tehnic. Stadiul actual redefineste posibilitățile omului și ale naturii în concordanță cu noile mijloace disponibile pentru realizarea lor și, în lumina lor, imaginile pretehnologice își pierd puterea.

Valoarea lor de adevăr era determinată, în mare parte, de o dimensiune neînțeleasă și nestăpînită a omului și a naturii, de limitele înguste impuse organizării și manipulării, de „nucleul insolubil“ care se opunea integrării. În societatea industrială pe deplin dezvoltată, acest nucleu insolubil este tot mai mult redus de raționalitatea tehnologică. Evident, transformarea fizică a lumii atrage după sine transformarea mentală a simbolurilor și imaginilor ei, a ideilor despre ea. Evident, cînd orașele, autostrăzile și parcurile naționale înlocuiesc satele, văile și pădurile, cînd bărcile cu motor brăzdează lacurile și avioanele străpung norii, domeniile acestea își pierd caracterul lor de realitate calitativ deosebită de domenii ale contradicției.

Contradicția fiind lucrarea Logosului — confruntarea rațională a „ceea ce nu este“ cu „ceea ce este“ —, ea trebuie să aibă un mijloc de comunicare. Lupta pentru acest mijloc, sau mai

degrabă lupta împotriva absorbirii lui în unidimensionalitate predominantă, este declanșată în eforturile artei de avangardă de a crea o înstrăinare care să facă adevărul artistic din nou comunicabil.

Bertolt Brecht a schițat bazele teoretice ale acestor eforturi. Caracterul totalitar al societății existente îl obligă pe autorul dramatic să se întrebe dacă „mai este posibilă reprezentarea lumii contemporane în teatru“, cu alte cuvinte reprezentarea ei într-un asemenea mod încît spectatorul să recunoască adevărul pe care piesa își propune să-l comunice. Lumea actuală, răspunde Brecht, poate fi reprezentată astfel numai dacă este reprezentată ca fiind supusă schimbării³, ca starea de negativitate care trebuie negată. Iată doctrina ce trebuie învățată, înțeleasă și pe baza căreia trebuie să se acționeze; teatrul însă este și trebuie să fie distracție, plăcere. Distracția și învățarea nu sînt contrarii; distracția poate fi modul de învățare cel mai eficient. Pentru a arăta ce este realmente lumea contemporană dincolo de vălul ideologic și material și cum poate fi ea transformată, teatrul trebuie să frîngă identificarea spectatorului cu evenimentele de pe scenă. Aceasta nu cere empatie și sentiment, ci distanțare și reflecție. „Efectul de înstrăinare“ (*Verfremdungseffekt*) are menirea să producă această disociere prin care lumea poate fi recunoscută așa cum este ea. „Lucrurile cotidiene sînt... scoase din domeniul lucrurilor de la sine înțelese“⁴. „Ceea ce este «natural» trebuie să capete pecetea insolitului. Numai așa pot ieși la iveală legile cauzalității“⁵.

„Efectul de înstrăinare“ nu-i este impus literaturii din afară. Dimpotrivă, el este răspunsul propriu al literaturii la amenințarea unui beha-

³ Bertolt Brecht, *Schriften zum Theater*, Suhrkamp, Berlin — Frankfurt, 1957, p. 7, 9.

⁴ *Op. cit.*, p. 76 și urm.

⁵ *Op. cit.*, p. 63.

viorism total — încercarea de a salva raționalitatea negativului. În această încercare, marele „conservator“ al literaturii își unește forțele cu activistul radical. Paul Valéry insistă asupra legăturii inevitabile dintre limbajul poetic și negație. Limbajul poetic și versurile „ne parlent jamais que de choses absentes“⁶. Ele vorbesc despre ceea ce, chiar dacă este absent, obsedează universul existent al discursului și al comportamentului, ca posibilitatea sa cea mai prohibită — nu Cerul sau Infernul, nu Binele sau Răul, ci, pur și simplu, „le bonheur“. Așadar, limbajul poetic vorbește despre ceea ce ține de lumea aceasta, despre tot ceea ce este vizibil, tangibil, auzibil în om și în natură — și despre tot ceea ce nu este nici văzut, nici pipăit, nici auzit.

Creînd un mediu în care se mișcă și care înfățișează cele absente, limbajul poetic este un limbaj al cunoașterii, al unei cunoașteri însă care subminează pozitivul. Prin funcția sa cognitivă, poezia îndeplinește marea sarcină a gândirii: „le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas“⁷.

A numi „lucrurile care sînt absente“ înseamnă a frînge vraja lucrurilor care există; mai mult, înseamnă ingresiunea unei ordini diferite a lucrurilor în cea existentă — „le commencement d'un monde“⁸.

Pentru a exprima această ordine diferită, care este transcendență în sînul lumii unice, limbajul poetic depinde de elementele transcendente ale limbajului de toate zilele⁹. Mobilizarea generală a tuturor mijloacelor de informare în scopul apărării realității existente a uniformizat însă atît de mult mijloacele de exprimare încît comunicarea

⁶ Paul Valéry, *Poésie et pensée abstraite*, în *Oeuvres*, vol. I, Édition de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1957, p. 1324.

⁷ *Op. cit.*, p. 1333.

⁸ *Op. cit.*, p. 1327 (cu referire la limbajul muzicii).

⁹ Vezi cap. 7.

conținutului transcendent devine imposibilă din punct de vedere tehnic. Spectrul care, de la Mallarmé încoace, se ridică în fața conștiinței artistice — imposibilitatea de a vorbi un limbaj nereificat și de a comunica negativul — a încetat să mai fie un spectru. El s-a materializat.

Operele literare cu adevărat de avangardă comunică ruptura cu comunicarea. Cu Rimbaud și, apoi, cu dadaismul și suprarealismul, literatura respinge însăși acea structură a discursului care, de-a lungul istoriei culturii, legase limbajul artistic de cel cotidian. Sistemul propozițional¹⁰ (a cărui unitate de semnificație este propoziția) constituia mediul în care cele două dimensiuni ale realității se puteau întâlni, puteau comunica și puteau fi comunicate. Acest mijloc de exprimare era comun poeziei celei mai sublime și prozei celei mai vulgare. Poezia modernă însă „détruisait les rapports du langage et ramenait le discours à des stations de mots”¹¹.

Cuvântul refuză dominația rațională și unificatoare a propoziției. El face să explodeze structura prestabilită a semnificației și, devenind el însuși un „obiect absolut”, desemnează un univers intolerabil, care se autodistruge — un discontinuu. Această subversiune a structurii lingvistice implică o subversiune a experienței naturii:

„Natura devine un discontinuu de obiecte solitare și înspăimântătoare pentru că nu au decât legături virtuale; nimeni nu alege pentru ele vreun sens privilegiat, vreo folosire sau vreun serviciu, nimeni nu le reduce la semnificația unui comportament mintal sau a unei intenții, altfel spus a unei duioșii... Aceste cuvinte-obiecte fără de legătură, împodobite cu toată violența exploziei lor... aceste cuvinte poetice îi exclud pe oameni; nu mai există vreun umanism poetic al

¹⁰ Vezi cap. 5.

¹¹ Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Editions du Seuil, Paris, 1953, p. 72 (Sublinierea mea. — H. M.).

modernității: discursul acesta este bîntuit de teroare, adică el nu-l pune pe om în legătură cu alți oameni, ci cu imaginile cele mai inumane ale naturii: cerul, iadul, sacrul, copilăria, demența, materia pură etc.¹².

Materia tradițională a artei (imagini, armonii, culori) nu mai apare decît sub formă de „citate“, vestigii ale unei semnificații apuse, într-un context de refuz. Astfel, tablourile suprarealiste sînt „întruchiparea a tot ceea ce pozitivitatea acoperă cu un tabu, pentru că îi reamintește mereu propria ei reificare și faptul că iraționalitatea raționalității ei nu constituie punctul ei final. Suprarealismul colecționează ceea ce pozitivitatea îi refuză omului; deformările sînt mărturii ale efectelor interdicției asupra obiectului dorinței. Datorită lor suprarealismul a salvat formele învechite, acel album de idiosincrasii în care se risipește revendicarea fericirii care li se refuză oamenilor în propria lor lume tehnificată“¹³.

Opera lui Bertolt Brecht păstrează acea „promesse de bonheur“ conținută în romanță și kitsch (clar de lună și mare albastră; melodie și *sweet home*; dragoste și fidelitate), transformînd-o în ferment politic. Personajele sale cîntă paradise pierdute și nădejdi neuitate („Iubitule, vezi luna deasupra Soho-ului?“, „Dar într-o zi — și ziua era albastră...“, „La început era în fiecare zi duminică“, „Și o corabie cu opt vele“, „Bătrîna Lună din Bilbao, Acolo unde mai face să iubești“). Cîntecele au ca temă cruzimea, lăcomia, exploatarea, înșelăciunea, minciuna. Cei dezamăgiți cîntă despre dezamăgirea lor, dar îi află (sau i-au aflat) cauzele și numai aflînd cauzele (și modul de a le combate) regăsesc adevărul visului lor.

¹² *Op. cit.*, p. 73.

¹³ Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Berlin — Frankfurt, 1958, p. 160.

Eforturile de a redobîndi Marele Refuz în limbajul literaturii sînt fatalmente absorbite de către ceea ce ele contestă. Avangardiștii și beatnik-ii, în calitatea lor de clasici moderni, au în comun funcția de a-i distra pe oamenii de bunăvoință, fără a primejdui conștiința lor împăcată. Această absorbție este justificată prin progresul tehnic, iar refuzul este respins de ușurarea mizeriei în societatea industrială avansată. Lichidarea culturii superioare constituie un efect secundar al victoriei repurtate asupra naturii și al înlăturării progresive a lipsurilor.

Invalidînd imaginile cele mai prețuite ale transcendenței prin încorporarea lor în realitatea cotidiană omniprezentă, societatea aceasta arată în ce măsură conflictele insolubile devin maniabile — în ce măsură tragedia și romanța, visele și anxietățile arhetipale devin susceptibile de o soluție tehnică sau de disoluție. Psihiatrul îi tratează pe toți Don Juanii, Romeii, Hamleții și Fauștii, așa cum îl tratează pe Oedip — și îi vindecă. Stăpînii lumii își pierd trăsăturile metafizice. Apariția lor pe micul ecran, la conferințe de presă, în parlament și la audieri publice se pretează cu greu spectacolului dramatic, excepțînd cazul publicității¹⁴, pe cită vreme consecințele faptelor lor depășesc orizontul dramei.

Directivele de inumanitate și nedreptate sînt date de o birocrație organizată rațional, al cărei centru vital rămîne însă nevăzut. Sufletul conține puține secrete și năzuințe care nu pot fi discutate, analizate sau votate în mod rațional. Singurătatea, condiția însăși care-l susține pe individ în combaterea și depășirea societății sale, a devenit imposibilă sub raport tehnic. Analizele logice și lingvistice demonstrează că vechile probleme metafizice sînt probleme iluzorii; căutarea „semnificației“ lucrurilor poate fi reformulată drept

¹⁴ Eroul revoluționar legendar, capabil să sfideze pînă și televiziunea și presa, mai există; lumea sa este cea a țărilor „subdezvoltate“.

căutare a semnificației cuvintelor, iar universul existent al discursului și al comportamentului poate furniza criterii perfect adecvate răspunsului.

Orice scăpare este făcută imposibilă de un univers rațional prin înseși ponderea și posibilitățile aparatului său. În relația sa cu realitatea vieții cotidiene, cultura superioară a trecutului însemna numeroase lucruri: opoziție și podoabă, strigăt de protest și resemnare. Dar ea era, totodată, aparența imperiului libertății: refuzul de a se conforma. Un asemenea refuz nu poate fi blocat fără o compensație care să pară mai mulțumitoare decât refuzul însuși.

Învingerea și unificarea contrariilor, care își găsesc triumful ideologic în transformarea culturii superioare în cultură populară, se produc pe baza materială a unei satisfaceri sporite. Pe aceeași bază devine posibilă o amplă și rapidă *desublimare*.

Alienarea artistică este sublimare. Ea creează imaginile unor condiții ireconciliabile cu Principiul statornicit al Realității, dar care, în calitatea lor de imagini culturale, devin tolerabile, ba chiar constructive și utile. Acest univers imagistic este acum invalidat. Incorporarea lui în bucătărie, în birou, în prăvălie, vehicularea lui comercială în interesul afacerilor și de dragul hazului sînt, într-un sens, desublimare — înlocuirea recompensei mediate printr-o recompensă imediată. Este vorba însă de o desublimare înfăptuită de pe „poziții de forță“ de către o societate ce-și poate îngădui să fie mai generoasă ca înainte, deoarece interesele ei au devenit motorul cel mai intim al cetățenilor și bucuriile oferite de ea promovează coeziunea socială și mulțumirea.

Principiul Plăcerii absoarbe Principiul Realității; sexualitatea este eliberată (sau, mai bine zis, liberalizată) în forme constructive sub raport social. Această noțiune implică faptul că

există moduri de desublimare represivă¹⁵, față de care pulsuniunile și scopurile sublimite conțin o deviere mai pronunțată, mai multă libertate, un refuz mai pronunțat de a respecta tabuurile sociale. O astfel de desublimare represivă pare, într-adevăr, a avea loc în sfera sexuală, iar aici, ca și în desublimarea culturii superioare, ea apare ca un efect secundar al controlului exercitat de către societate asupra realității tehnologice, control care extinde libertatea, dar intensifică dominația.

Vom înțelege mai lesne legătura dintre desublimare și societatea tehnologică dacă vom analiza cum s-a modificat utilizarea de către societate a energiei instinctuale.

În această societate, nu întreg timpul cheltuit pe mașini și cu mașini este timp de muncă (adică o trudă neplăcută dar necesară) și nu întreaga energie economisită de mașină este forță de muncă. Mașinismul a „economisit” și libidoul, — energia Instinctelor Vieții — cu alte cuvinte, l-a exclus din modurile anterioare de realizare. În aceasta constă simburile de adevăr al contrastului romantic dintre călătorul modern și poetul sau meșteșugarul hoinar, dintre banda rulantă și artizanat, dintre oraș și sat, dintre pâinea de fabrică și cea de casă, dintre barca cu pânze și barca cu motor etc. Ce-i drept, această lume romantică, pretehnică era impregnată cu suferințe, trudă, imoralitate, iar acestea, la rîndu-le, constituiau fundalul oricărei plăceri și bucurii. Și totuși exista un „peisaj”, un mediu de experiență libidinală, care a dispărut.

Odată cu dispariția lui (ea însăși o premisă istorică a progresului), o întreagă dimensiune a activității și pasivității umane a fost deerotizată. Mediul înconjurător, din care individul își putea extrage plăcere — pe care îl putea cathectiza

¹⁵ Vezi lucrarea mea *Eros and Civilization*, Beacon Press, Boston, 1954, cap. 10.

ca aducător de satisfacții aproape ca o zonă extinsă a corpului —, a fost riguros restrâns. Ca urmare „universul“ cathexisului libidinal s-a restrâns corespunzător. Efectul este o localizare și contracție a libidoului, reducerea experienței și satisfacției erotice la experiența și satisfacția sexuală¹⁶.

Comparați, de exemplu, actul erotic pe o paște cu cel dintr-un automobil, plimbarea îndrăgostiților în afara orașului cu plimbarea pe o stradă din Manhattan. În primele cazuri, mediul înconjurător participă și invită la cathexisul libidinal și tinde să fie erotizat. Libidoul transcende zonele imediat erogene — un proces de sublimare nerepresivă. Un mediu mecanizat pare, dimpotrivă, să blocheze o astfel de autotranscendere a libidoului. Oprit în încercarea lui de a extinde domeniul satisfacției erotice, libidoul devine mai puțin „polimorf“, mai puțin capabil de eroticism dincolo de sexualitatea localizată, iar *aceasta din urmă* este intensificată.

Micșorînd astfel energia erotică și intensificînd-o pe cea sexuală, realitatea tehnologică *limitează raza de acțiune a sublimării*. Ea reduce, de asemenea, *nevoia* de sublimare. În aparatul mintal, tensiunea dintre ceea ce este dorit și ceea ce este îngăduit pare sensibil scăzută, iar Principiul Realității nu mai pare să reclame o transformare totală și dureroasă a nevoilor instinctuale. Individul trebuie să se adapteze unei lumi care nu pare să pretindă negarea nevoilor sale cele mai lăuntrice — o lume care nu este în esență ostilă.

Organismul este astfel preconditionat pentru acceptarea spontană a ceea ce îi este oferit. Întrucît libertatea mai mare provoacă mai degrabă o contracție decît o extindere și o dezvoltare a nevoilor instinctuale, ea acționează mai

¹⁶ Conform terminologiei ultimelor opere ale lui Freud, sexualitatea înseamnă impuls parțial „specializat“, iar Eros impuls al întregului organism.

degrabă în favoarea decît împotriva statu quo-ului represiunii generale, s-ar putea vorbi chiar despre „o desublimare instituționalizată“. Aceasta din urmă pare a fi un factor extrem de important în formarea personalității autoritare din epoca noastră.

S-a constatat adesea că civilizația industrială avansată operează cu un grad mai mare de libertate sexuală — „operează“ în sensul că aceasta din urmă devine o valoare negociabilă și un factor* al moravurilor sociale. Fără a înceta să fie un instrument al muncii, trupul este autorizat să-și expună trăsăturile sexuale în universul cotidian al muncii și în raporturile de muncă. Aceasta este una din marile performanțe ale societății industriale; ea a fost posibilă pentru că munca fizică grea și murdară s-a redus, pentru că îmbrăcămintea frumoasă și ieftină, cosmetica și igiena corporală au ajuns la îndemîna oricui, pentru că publicitatea are cerințele ei. Funcționarele și vînzătoarele „sexy“, cadrele medii și vînzătorii chipeși și viguroși au devenit mărfuri ușor vandabile, iar amantele atrăgătoare, care altădată constituiau privilegiul regilor, prinților și lorzilor, le înlesnesc cariera chiar și bărbaților care au o poziție mai modestă în lumea afacerilor.

Funcționalismul, îmbrăcînd hainele artei, favorizează această tendință. Magazinele și birourile se deschid spre lume prin vitrine uriașe și pereți de sticlă, etalîndu-și personalul; în interior dispar tejghelele înalte și pereții despărțitori netransparenți. Bariera care altădată despărțea viața particulară de cea publică a căzut în marile imobile cu apartamente și în vilele suburbane, îngăduind tuturor oamenilor căsătoriți să descopere însușirile atrăgătoare ale altor soți și altor soții.

* Joc de cuvinte în originalul american. *Factor* (engl.) are mai multe semnificații, printre care și cea de *mijlocitor*, samsar. — *Nota trad.*

Această socializare nu contrazice, ci completează deerotizarea mediului înconjurător. Sexul este integrat în relațiile de muncă și în relațiile cu publicul, devenind astfel mai susceptibil de satisfacție (controlată). Progresul tehnic și confortul mărit îngăduie introducerea sistematică a componentelor libidinale în producția și schimbul de mărfuri. Oricît de controlată ar fi mobilizarea energiei instinctuale (care, uneori, ajunge chiar să fie o organizare științifică a libidoului), oricît ar sprijini statu quo-ul, ea îi procură individului manipulat aceeași plăcere pe care o resimte gonind cu barca cu motor sau cu automobilul, sau împingînd o mașină electrică de tuns iarba.

Această mobilizare și administrare a libidoului explică, poate, în mare măsură supunerea voluntară, absența de teroare, armonia prestabilită dintre trebuințele individului și dorințele, scopurile și năzuințele considerate utile societății. Înfrîngerea politică și tehnologică a factorilor transcendenți din existența umană, fenomen atît de caracteristic pentru civilizația industrială avansată, se afirmă aici în sfera instinctuală: satisfacția se produce într-un mod care generează supunerea și slăbește raționalitatea protestului.

Se lărgeste considerabil aria satisfacției socialmente admisibile și dezirabile, dar prin această satisfacție Principiul Plăcerii este redus, fiind lipsit de revendicările ireconciliabile cu societatea existentă. Plăcerea astfel ajustată generează supunere.

Contrar plăcerilor inerente unei desublimări ajustate, sublimarea menține conștiința renunțărilor pe care societatea represivă le impune individului și astfel menține nevoia de eliberare. Evident, orice sublimare este impusă de puterea societății, dar conștiința nefericită a acestei puteri se întrezărește deja în alienare. Sublimarea acceptă, desigur, barierele sociale ridicate în calea satisfacerii instinctuale, dar ea și trece dincolo de ele.

Cenzurînd înconștientul și înrădăcinînd în individ o conștiință, Supra-Eul îl cenzurează și pe cenzor, deoarece conștiința evoluată înregistrează săvîrșirea păcatului nu numai la nivelul individului însuși, ci și la nivelul societății. Dimpotrivă, pierderea de conștiință datorită libertăților de satisfacție pe care le acordă o societate lipsită de libertate generează o *conștiință fericită*, care ușurează acceptarea nelegiuirilor acestei societăți. Semn că autonomia și luciditatea sînt în declin. Sublimarea pretinde un înalt grad de autonomie și luciditate; ea este mediere între conștient și înconștient, între procese primare și procese secundare, între intelect și instinct, renunțare și revoltă. În formele sale cele mai rafinate, de pildă în opera de artă, sublimarea devine forța cognitivă care biruie refularea, totodată supunîndu-i-se.

În lumina funcției cognitive a acestui mod de sublimare, desublimarea crescîndă din societatea industrială avansată își dezvăluie funcția efectiv conformistă. Eliberarea sexualității (și a agresivității) eliberează în mare măsură pornirile instinctuale de nefericire și nemulțumirea care pun în lumină puterea represivă a universului existent al satisfacției. Există, desigur, o nefericire omniprezentă, iar conștiința fericită este destul de fragilă — doar un strat subțire sub care se află spaima, frustrația, dezgustul. Această nefericire se pretează ușor mobilizării politice; neputîndu-se desfășura pe planul conștient, ea poate să devină un rezervor instinctual pentru un nou mod fascist de a trăi și a muri. Există însă și multe modalități prin care nefericirea din spatele conștiinței fericite poate fi transformată într-un izvor de putere și coeziune în folosul ordinii sociale. Astăzi conflictele individului nefericit par mult mai vindecabile decît cele care reprezentau pentru Freud „insatisfacția în cadrul civilizației” și par să fie mai adecvat definite prin prisma „personalității nevrotice a epocii noastre” decît prin prisma eternei lupte dintre Eros și Thanatos.

Modul în care desublimarea controlată poate să slăbească revolta instinctuală împotriva Principiului Realității existente este ilustrat de contrastul dintre reprezentarea sexualității în literatura clasică și romantică și reprezentarea ei în literatura noastră contemporană. Dacă alegem dintre nenumăratele opere care, atât prin conținutul cât și prin forma lor, sînt determinate de angajarea erotică, cîteva exemple cît se poate de deosebite prin esența lor cum sînt: *Fedra* de Racine, *Afinitățile electice* de Goethe, *Florile răului* de Baudelaire, *Anna Karenina* de Tolstoi, sexualitatea apare constant într-o formă puternic sublimată, „mediată“, reflexivă, dar în această formă ea este absolută, intransigentă, necondiționată. Domeniul lui Eros este, de la început, și cel al lui Thanatos. Împlinirea este distrugere nu în sens moral sau sociologic, ci în sens ontologic. Ea este dincolo de Bine și Rău, dincolo de morala socială, rămînînd astfel dincolo de jurisdicția Principiului Realității existent, pe care acest Eros îl refuză și îl aruncă în aer.

Dimpotrivă, sexualitatea desublimată este agresivă la alcoolicii lui O'Neill și furioșii lui Faulkner, în *Un tramvai numit dorință*, în *Pisica pe acoperișul fierbinte*, în *Lolita*, în toate povestirile despre orgiile din Hollywood și New York și aventurile gospodinilor din suburbii. Este ceva infinit mai realist, mai îndrăzneț, mai neînhibat. Această sexualitate este o parte integrantă a societății în care se manifestă, dar niciodată o negare a acesteia. Ceea ce se petrece este, desigur, sălbatic și obscen, .viguros și savuros, întru totul imoral, și tocmai de aceea este absolut inofensiv.

Eliberată de forma sublimată care era însuși simbolul viselor ei ireconciliabile — formă care este stilul, limbajul povestirii —, sexualitatea devine subiectul obișnuit al bestseller-urilor asupririi. Despre nici una din eroinele „sexy“ ale literaturii contemporane nu s-ar putea spune ceea

ce Balzac scria despre curtezana Esther, și anume că îi era proprie acea tandrețe care înfloarește numai în infinit. Societatea noastră transformă tot ceea ce atinge într-un izvor potențial de progres și exploatare, de trudă și satisfacții, de libertate și asuprire. Sexualitatea nu constituie o excepție.

Noțiunea de desublimare controlată ar putea să implice posibilitatea unei eliberări simultane a sexualității și agresivității refulate, posibilitate care pare incompatibilă cu conceptul freudian de quantum fix de energie pulsională care se împarte între cele două instincte primare. După Freud, potențarea sexualității (libido) ar provoca în mod necesar slăbirea agresivității, și viceversa. Totuși dacă eliberarea libidoului, îngăduită și chiar încurajată de societate, ar fi eliberarea unei sexualități parțiale și localizate, ea ar echivala cu o efectivă comprimare a energiei erotice, iar această desublimare ar fi compatibilă cu creșterea formelor agresivității, atât a celor nesublimatelor cât și a celor sublimatelor. Agresivitatea se extinde în societatea industrială actuală.

A atins oare această agresivitate un asemenea grad de normalitate încât indivizii se obișnuiesc cu primejdia de a fi ei înșiși nimiciți și dezintegrați, ca stare normală a pregătirii naționale? Ori se explică această acceptare prin neputința de a face mare lucru? În orice caz, primejdia distrugerii de către om — distrugere evitabilă — a devenit o componentă normală a bagajului mintal și material al individului, astfel încât ea nu mai poate servi la condamnarea sau respingerea sistemului social existent. Mai mult: ca parte integrantă a acestui bagaj, această amenințare poate să-i lege pe oameni și mai mult de sistem. Legătura economică și politică dintre dușmanul absolut și nivelul de trai ridicat (și nivelul dorit al ocupării forței de muncă!) este destul de limpede, dar și destul de rațională pentru a fi acceptată.

Admițînd că Instinctul Distrugerii (în ultimă analiză: Instinctul Morții) constituie o componentă amplă a energiei care alimentează subjugarea tehnică a omului și a naturii, reiese că posibilitatea crescîndă a societății de a manipula progresul tehnic sporește și *capacitatea ei de a manipula și controla acest instinct*, adică de a-l satisface în mod „productiv“. Astfel, coeziunea socială s-ar consolida la nivelul instinctelor celor mai adînci. Pericolul cel mai grav, ba chiar dezlănțuirea unui război ar fi atunci primite nu numai cu o acceptare lipsită de speranță, ci și cu aprobarea instinctuală a victimelor. În acest domeniu, de asemenea, ar fi vorba de o desublimare controlată.

Desublimarea instituționalizată apare astfel ca unul din aspectele „bîruiii transcendentei“ de către societatea unidimensională. Tot așa cum societatea noastră tinde să reducă, ba chiar să absoarbă opoziția (diferența calitativă!) din domeniul politicii și al culturii superioare, tot astfel procedează ea și în sfera instinctuală. Rezultatul este atrofierea organelor mintale capabile să sesizeze contradicțiile și alternativele, iar în cadrul unicei dimensiuni care rămîne — raționalitatea tehnologică — *conștiința fericită* ajunge să predomine.

Ea reflectă credința că ceea ce este real este rațional și că sistemul existent este cel care, în ciuda a orice, împarte bunurile. Oamenii sînt făcuți să vadă în aparatul de producție agentul eficient al gîndirii și acțiunii, căruia pot să-i cedeze gîndirea și acțiunea lor personală. Iar în acest transfer aparatul își asumă și rolul de agent moral. Conștiința este absolvită prin reificare, prin invocarea necesității generale a lucrurilor.

În cadrul acestei necesități generale nu mai e loc pentru vină. Un singur om poate să dea semnalul în urma căruia sînt nimiciți sute și

mii de oameni și apoi să lepede orice remușcare și să trăiască fericit mai departe. Puterile occidentale antifasciste care au învins fascismul pe câmpul de luptă, profită de cuceririle savanților, generalilor și inginerilor naziști; ele au avantajul istoric al celui venit mai târziu. Ceea ce a început sub forma lagărelor de concentrare se transformă în antrenarea oamenilor pentru condiții anormale — o existență subterană și consumul zilnic de alimente radioactive. Un preot creștin declară că faptul de a-l împiedica cu toate mijloacele posibile pe vecin să pătrundă în adăpostul nostru antiatomic nu contravine nicidecum principiilor creștine. Un alt preot creștin declară, dimpotrivă, că o asemenea atitudine contravine totuși principiilor creștine. Cine are dreptate? O dată mai mult raționalitatea tehnologică se pretinde a fi neutră, în afara politicii și mai presus de aceasta — pretenție nesinceră, deoarece în ambele cazuri ea face jocul politicii de dominare.

„Universul lagărelor de concentrare... [nu constituia] o societate monstruoasă în mod excepțional. Am văzut în el imaginea sau, într-un fel, chintesența universului social infernal în care sîntem cufundați zilnic dintotdeauna“¹⁷.

Se pare că și cele mai odioase transgresiuni pot fi reprimite astfel încît să nu mai prezinte o primejdie pentru societate — cel puțin cît privește scopurile ei practice. Sau, dacă erupția lor provoacă tulburări funcționale unui individ (cum a fost cazul unuia din piloții de la Hiro-

¹⁷ E. Ionesco, în *Nouvelle Revue française*, iulie 1956. Într-un studiu al RAND din 1959 (RM-2206-RC), Herman Kahn propune „să se întocmească un studiu despre supraviețuirea populației în medii asemănătoare cu adăposturile ticsite (lagărele de concentrare, vagoanele de mărfuri folosite de beligeranți pentru transportul unui mare număr de oameni, navele de transportat trupe, închisorile suprapopulate ... etc.). S-ar putea găsi unele principii călăuzitoare care să fie adoptate la programul construirii de adăposturi“.

shima), ea nu tulbură nicidecum funcționarea societății. Iar de tulburarea individului se ocupă un spital de boli mintale.

Conștiința fericită nu are limite; ea organizează jocuri de-a moartea și schilodirea, în cadrul cărora distracția, munca în echipă și importanța strategică se unesc într-o armonie rentabilă. În *RANDOM NEWS* (vol. 9, nr. 1), sub titlul *Mai bine teafăr decât nenorocit, Rand Corporation*, institut de cercetări din California de Sud, care îmbină cercetarea științifică și problemele militare cu traiul într-o climă plăcută și plăcerile vieții, descrie asemenea jocuri într-un stil de o naivitate dezarmantă. Rachetele vîjîie, bomba H așteaptă, navele spațiale zboară, iar problema este „cum să ne apărăm țara și lumea liberă?”. În toate acestea, planificatorii militari sînt îngrijorați, deoarece „costul asumării riscului, al comiterii unei erori în cursul experiențelor ar putea să fie foarte ridicat“. Dar aici intervine *RAND*; *RAND* sare în ajutor, și pe scenă apar lozinci ca „*RAND* nu greșește niciodată“. Scena pe care se desfășoară toate acestea este în văzul tuturor. Pe această scenă, „lumea devine o hartă, rachetele simple simboluri“ (trăiască forța liniștitoare a simbolurilor!), iar războaiele devin numai (numai!) proiecte și calcule așternute pe hîrtie...”

Cu ajutorul acestui spectacol, *RAND* a transformat lumea într-un joc tehnologic pasionant, iar noi putem fi liniștiți: „planificatorii militari pot dobîndi o experiență «sintetică» valoroasă fără nici un risc“.

Jocul

Cine vrea să înțeleagă jocul trebuie să ia parte la el, căci „înțelegerea rezultă din experiență“.

Intrucît participanții la acest joc provin din aproape fiecare sector al *RAND*-ului, precum și din forțele aeriene, echipa Albaștrilor poate fi alcătuită dintr-un fizician, un inginer, un

economist. Echipa Roșiilor este compusă în același fel.

Prima zi va fi consacrată unei convorbiri cu participarea tuturor jucătorilor despre natura jocului și învățării regulilor lui. După ce echipele de jucători și-au ocupat locurile în jurul hărții, fiecare în camera sa, jocul începe. Conducătorul jocului dă fiecărei echipe platforma ei politică. Redactate de obicei de către un membru al grupului de control, aceste platforme conțin o apreciere a situației mondiale în momentul în care se desfășoară jocul, unele informații despre politica echipei adverse, obiectivele pe care trebuie să le atingă echipa și bugetul echipei. (Pentru a putea cerceta o gamă cât mai mare de posibilități strategice, politica se schimbă cu fiecare joc.)

În jocul nostru ipotetic, obiectivul echipei Albaștrilor este de a-și păstra, în tot timpul partidei, o mare capacitate de intimidare, adică o forță capabilă să răspundă echipei Roșiilor astfel încât aceasta să nu riște un atac. (Echipa Albaștrilor primește, de asemenea, unele informații despre politica Roșiilor.)

Echipa Roșiilor își propune să dobândească superioritatea de forțe asupra Albaștrilor.

Bugetele celor două echipe sînt calculate pe baza bugetelor actuale de apărare...

Aflăm cu bucurie că jocul s-a jucat la *RAND* încă din 1961, „jos la subsol, în labirint, undeva sub snack-bar“ și că „pe pereții camerelor rezervate Roșiilor și Albaștrilor sînt afișate inventarele armelor și materialului cumpărat de echipe... Aproximativ șaptezeci de articole în total“. Un conducător de joc explică regulile, căci, deși „regulamentul împreună cu diagramele și ilustrațiile are 66 de pagini“, în cursul jocului se ivesc inevitabil probleme. Conducătorul jocului mai îndeplinește o funcție importantă: „fără a-i preveni pe jucători, el dezlănțuie războiul pentru a-și da seama de eficacitatea forțelor mili-

tare prezente“. Deodată indicația sună astfel: „Cafea, cozonac și idei“. Relaxați-vă! „Jocul parcurge apoi toate etapele — pînă în 1972, cînd ia capăt. Cele două echipe își îngroapă rachetele și se adună pentru a-și sorbi cafeaua însoțită de cozonac în timpul ședinței zise «post-mortem»“. Dar să nu ne relaxăm prea mult: „Există în lumea reală o situație care nu poate fi transpusă în acest joc“, iar această situație este „negocierea“. Pentru acest lucru sîntem recunoscători: singura speranță pe care ne-o oferă situația mondială reală se află în afara razei de acțiune a *RAND*-ului.

După cum se vede, sentimentul de vinovăție nu-și are locul în conștiința fericită, iar de conștiință se ocupă calculul. Cînd este în joc întregul, nu mai există nici o crimă, cu excepția celei de a respinge întregul, sau a nu-l apăra. Crima, vina, sentimentul de vinovăție au devenit o problemă particulară. Freud a găsit în psihicul individului crimele omenirii, iar în istoricul cazului individual istoria întregului. Această legătură fatală este cu succes reprimată. Cei care se identifică cu întregul, cei instalați ca lideri și apărători ai acestui întreg, pot face greșeli, dar nu pot face rău — ei nu sînt vinovați. Ei pot redeveni vinovați în clipa în care această identificare nu mai are loc, iar ei vor fi dispăruți.

SPRE ADMINISTRAREA TOTALĂ

Comunicarea funcțională este numai stratul exterior al universului unidimensional în care omul este dresat să uite, să traducă negativul în pozitiv, astfel încît să poată funcționa mai departe, împrumutat dar apt pentru muncă și cu un randament destul de bun. Instituțiile libertății de exprimare și ale libertății de gîndire nu stingheresc coordonarea mintală cu realitatea existentă. De fapt, are loc o redefinire totală a gîndirii înseși, a funcției și conținutului ei. Coordonarea individului cu societatea sa afectează pînă și acele straturi ale spiritului unde sînt elaborate înseși conceptele menite să cuprindă realitatea existentă. Aceste concepte sînt împrumutate din tradiția intelectuală și sînt traduse în termeni operaționali: această traducere, slăbind puterea negativă a gîndirii, reduce tensiunea dintre gîndire și realitate.

Este vorba aici de o dezvoltare filozofică; pentru a arăta în ce măsură ea rupe cu tradiția, analiza va trebui să devină tot mai abstractă și ideologică. Tocmai sfera cea mai depărtată de concretul social poate arăta cel mai limpede cît de mult a fost subjugată de către societate. În plus, analiza va trebui să pătrundă în istoria tradiției filozofice și să încerce să descopere tendințele care au provocat ruptura.

Înainte însă de a aborda analiza filozofică și ca o tranziție spre un domeniu mai abstract și

teoretic, voi cita pe scurt două exemple (după părerea mea reprezentative) luate din sfera intermediară a cercetării empirice, legate nemijlocit de anumite condiții caracteristice ale societății industriale avansate. Problemele pe care le tratăm țin oare de limbaj sau de gândire, de cuvinte sau de concepte? Analiza este oare lingvistică sau epistemologică? Subiectul nostru nu suferă distincții academice atît de nete. Separarea analizei pur lingvistice de analiza conceptuală este ea însăși expresia reorientării gândirii, pe care capitolele următoare se vor strădui să o explice. Întrucît critica ce urmează cercetării empirice are menirea să pregătească analiza filozofică și stă sub semnul ei, o precizare prealabilă a sensului termenului de „concept“ (pe care este bazată critica) mi se pare o introducere potrivită.

„Conceptul“ desemnează reprezentarea mentală a ceva ce este înțeles, cuprins, cunoscut ca rezultat al unui proces de reflecție. Acel ceva poate fi un obiect din practica de toate zilele, o situație, o societate, un roman. Atunci cînd sînt cuprinse (*begriffen; auf ihren Begriff gebracht*), aceste obiecte devin obiecte de gândire, și ca atare conținutul și semnificația acestora sînt totodată identice cu obiectele reale ale experienței imediate și deosebite de acestea. Sînt „identice“ întrucît conceptul desemnează același lucru; „deosebite“ întrucît conceptul este rezultatul unei reflecții care a înțeles lucrul în contextul (și în lumina) altor lucruri, care nu apar în experiența imediată și care „explică“ lucrul (mediere).

Dacă conceptul nu desemnează niciodată un anume lucru concret și dacă el este întotdeauna abstract și general, aceasta se întîmplă pentru că conceptul cuprinde mai mult și altceva decît un lucru particular: o condiție sau relație universală care este esențială acestui lucru particular și care determină forma sub care apare ca obiect concret al experienței. Dacă conceptul

oricărui lucru concret este produsul unei clasificări, organizări și abstractizări mintale, aceste procese mintale duc la „cuprinderea“ lucrului numai în măsura în care reconstituie lucrul particular în condiția și relația lui universală, trecînd astfel dincolo de aparența lui imediată, înspre realitatea lui.

Totodată toate conceptele cognitive au o semnificație *tranzitivă*: ele trec dincolo de referirile descriptive, la fapte particulare. Iar dacă faptele sînt cele ale societății, conceptele cognitive trec și ele dincolo de orice context particular al faptelor, pătrunzînd în procesele și condițiile care stau la baza societății respective și care sînt parte integrantă a tuturor faptelor particulare, constituind, menținînd și distrugînd societatea. În virtutea referirii lor la această totalitate istorică, conceptele cognitive transcend orice context operațional, dar transcendența lor este empirică, deoarece ea permite recunoașterea faptelor drept ceea ce sînt ele realmente.

Acest „excedent“ de semnificație față de conceptul operațional pune în evidență forma limitată, ba chiar înșelătoare, sub care le este îngăduit faptelor să fie aflate. De aici tensiunea, discrepanța, conflictul dintre concept și faptul imediat (lucrul concret), dintre cuvîntul care se referă la concept și cel ce se referă la lucruri. De aici noțiunea de „realitate a universalului“. De aici și caracterul necritic și conformist al modurilor de gîndire care folosesc conceptele ca niște instrumente mintale și traduc conceptele universale în termeni avînd corespondenți particulari, obiectivi.

Atunci cînd conceptele acestea reduse călăuzesc analiza realității umane, individuală sau socială, mintală sau materială, ele ajung la o falsă concretețe, o concretețe izolată de condițiile care constituie realitatea ei. În acest context, tratarea operațională a conceptului dobîndește o funcție politică. Analiza individului și a comportamentului său are un sens terapeutic:

ajustarea la societatea respectivă. Gîndirea și expresia ei, teoria și practica trebuie făcute să coincidă cu faptele existenței individului, fără a mai lăsa loc criticii conceptuale a acestor fapte.

Caracterul terapeutic al conceptului operațional apare cel mai limpede atunci cînd gîndirea conceptuală este pusă metodic în slujba cercetării și îmbunătățirii condițiilor sociale existente, în cadrul instituțiilor societale existente, adică în sociologia industrială, în cercetarea motivațiilor, în marketing și în sondajele opiniei publice.

Cînd forma dată a societății este și rămîne sistemul suprem de referință al teoriei și practicii, acest gen de sociologie și psihologie nu este greșit. Este mai uman și mai rentabil să existe relații bune între muncitori și patroni, condiții de muncă plăcute și dorințele clientelei să fie în armonie cu dezideratele afacerilor și ale politicii.

Raționalitatea acestui fel de știință socială apare însă într-o lumină diferită dacă societatea dată, rămînînd cadrul de referință, devine obiectul unei teorii critice care vizează însăși structura acestei societăți, prezentă în toate faptele și condițiile particulare și determinînd locul și funcția lor. În acest caz, caracterul lor ideologic și politic iese în evidență, iar elaborarea unor concepte adecvate sub raport cognitiv impune depășirea concreteței înșelătoare a empirismului pozitivist. Conceptul terapeutic și operațional devine fals în măsura în care izolează și atomizează faptele, le stabilizează în cadrul întregului represiv și acceptă termenii acestui întreg drept termeni ai analizei. Traducerea metodologică a universalului în concept operațional devine atunci o reducere represivă a gîndirii¹.

¹ În teoria funcționalismului nu apare caracterul terapeutic și ideologic al analizei; el este ascuns sub generalitatea abstractă a conceptelor („sistem“, „parte“, „unitate“, „item“, „consecințe multiple“, „funcție“). În principiu,

Drept exemplu, aleg o lucrare „clasică“ a sociologiei industriale: *Studiul despre relațiile de muncă în uzinele Hawthorne ale companiei „Western Electric“*². Este un studiu vechi, iar de atunci metodele au devenit mult mai precise. După părerea mea, însă, substanța și funcția lor au rămas aceleași. Mai mult, acest mod de gândire nu numai că a pătruns de atunci în alte ramuri ale științelor sociale și în filozofie, ci, totodată, a contribuit la modelarea subiecților umani pe care îi studiază. Conceptele operaționale se concretizează în metode de control social mai bune: ele devin parte integrantă a științei administrării, sectorul relații umane. Iată cum se exprimă, în *Labor Looks At Labor*, un muncitor din industria automobilului: „Neputînd sparge grevele noastre, neputîndu-le opri prin tactica înfruntării directe, administratorii au studiat «relațiile umane» în domeniile economic, social și politic pentru a descoperi cum să neutralizeze sindicatele“.

Studiind plîngerile muncitorilor despre condițiile de muncă și salarii, cercetătorii au fost izbiți de faptul că majoritatea plîngerilor erau formulate în „termeni vagi, nepreciși“, le lip-

1) Se pot aplica oricărui „sistem“ pe care sociologul îl alege ca obiect al analizei sale — de la grupul cel mai mic și pînă la societatea ca atare. Analiza funcțională este inclusă în sistemul ales; sistemul însuși nu este supus unei analize critice care depășește granițele sistemului înspre continuul istoric, în care funcțiile și disfuncțiile sistemului apar așa cum sînt. Teoria funcțională arată că abstractizarea greșită poate genera un raționament fals. Generalitatea conceptelor ei se obține făcînd abstracție de înseși calitățile care fac din sistem un sistem istoric și conferă funcțiilor și disfuncțiilor lui o semnificație critică și transcendentă.

² Citatele provin din Roethlisberger și Dickson, *Management and the Worker*, Harvard University Press, Cambridge, 1947.

Vezi remarcabila lucrare a lui Loren Baritz *The Servants of Power. A History of the Use of Social Science in American Industry*, Wesleyan University Press, Middletown, 1960, cap. 5 și 6.

seau „referiri obiective“ la „standarde general acceptate“ și aveau caracteristici „în mod esențial diferite de însușirile asociate în mod curent cu faptele obișnuite“³. Cu alte cuvinte, plîngerile erau formulate în declarații generale ca: „Spălătoarele sînt insalubre“, „Munca este periculoasă“, „Salariile sînt prea mici“.

Călăuzindu-se după principiul gîndirii operaționale, cercetătorii au tradus sau reformulat aceste enunțuri astfel încît generalitatea lor vagă să poată fi redusă la corespondente particulare, la termeni care desemnau situația particulară ce generase plîngerea și descriau „cu precizie condițiile din uzină“. Forma prea generală a fost dizolvată în enunțuri care identificau operațiile și condițiile particulare care au dat naștere plîngerii, și, ca urmare, plîngerea a fost luată în considerare și s-au modificat operații și condiții particulare.

De pildă, fraza „Spălătoarele sînt insalubre“ a fost tradusă prin: „Cu cutare prilej am intrat în acest spălător și lavoarul era murdar“. Ancheta a stabilit că faptul acesta era, în mare măsură, imputabil neglijenței cîtorva salariați; s-a inițiat o campanie împotriva aruncării pe jos a hîrtilor murdare, împotriva scuipatului pe jos etc.; un om a fost apoi însărcinat cu menținerea permanentă a curăteniei în spălător. „Astfel, numeroase plîngeri au fost reinterpretate și au devenit prilejul unor îmbunătățiri“⁴.

Iată alt exemplu: muncitorul B, care lucrează cu bucata, declară în termeni generali că tariful pe bucată este prea scăzut. Interviuul cu el dezvăluie că „soția sa este în spital și că el își face griji în privința onorariului pe care trebuie să-l plătească medicului. În cazul acesta, conținutul latent al plîngerii constă în faptul că, în urma îmbolnăvirii soției sale, cîștigul prezent al lui B

³ Roethlisberger și Dickson, op. cit., p. 255 și urm.

⁴ Op. cit., p. 256.

este insuficient pentru a acoperi obligațiile sale financiare curente⁵.

O astfel de traducere modifică sensibil semnificația propoziției concrete. Enunțul netradus formulează o condiție generală în generalitatea ei („Salariile sînt prea mici“). El trece dincolo de condițiile particulare din fabrica particulară și dincolo de situația particulară a muncitorului. În această generalitate — și numai în ea —, enunțul formulează o acuzare de mare amploare care consideră cazul particular ca manifestarea unei stări universale de lucruri, insinuînd că aceasta nu poate fi îmbunătățită prin măsuri luate în cazul particular.

Astfel, enunțul netradus stabilea o relație concretă între cazul particular și întregul din care el este un caz, iar acest întreg include condițiile ce depășesc respectiva muncă, respectiva fabrică, respectiva situație personală. Acest întreg este eliminat din traducere, și tocmai această operație face posibilă remediarea. Muncitorul poate că nu-și dă seama de acest lucru, iar pentru el plîngerea sa poate avea într-adevăr semnificația particulară și personală pe care traducerea o evidențiază drept „conținut latent“ al ei. În plus limbajul pe care-l folosește își afirmă validitatea obiectivă împotriva conștiinței sale: acest limbaj exprimă condiții care există, deși nu există „pentru el“. Concretețea cazului particular dobîndită de traducere este rezultatul unei serii de abstracții de la concretețea lui *reală*, care rezidă în caracterul universal al cazului.

Traducerea leagă enunțul general de experiența personală a muncitorului care îl emite, dar se oprește înaintea punctului în care muncitorul s-ar simți „Muncitorul“ și în care munca sa i-ar apare drept „Munca“ clasei muncitoare. Este necesar să precizăm că în traducerile pe care le

⁵ Op. cit., p. 267.

efectuează cercetătorul operațional nu face altceva decît să urmeze procesul realității și poate chiar traducerile muncitorului însuși. Nu el este vinovat de blocarea experienței muncitorului și funcția lui nu este de a gîndi în termenii unei teorii critice, ci de a-i învăța pe supraveghetori să „folosească metode mai umane și mai eficiente față de muncitorii lor“⁶ (numai termenul „umane“ pare neoperațional și cere să fie analizat).

Întrucît modul acesta de cercetare și gîndire, inspirat din „management“, pătrunde în alte dimensiuni ale efortului intelectual, serviciile pe care el le aduce devin tot mai inseparabile de validitatea lui științifică. În acest context, funcționalizarea are un efect într-adevăr terapeutic. Odată ce nemulțumirea personală este izolată de nefericirea generală, odată ce conceptele universale, care militează împotriva funcționalizării, sînt dizolvate în referiri particulare, cazul devine un incident tratabil și maniabil.

Cazul, desigur, rămîne incidentul unui universal — nici un mod de gîndire nu se poate lipsi de universal —, dar de un gen foarte diferit de cel avut în vedere în enunțul netradus. Din clipa în care se va rezolva problema onorariului medicului, muncitorul B va recunoaște că, în general, salariile *nu* sînt prea mici și că a fost vorba numai de o strîmtorare în situația lui individuală (care se poate ivi și în alte situații individuale). Cazul său a fost subsumat unui alt gen — cel al cazurilor de strîmtorare personală. El nu mai este „Muncitorul“ sau „Salariatul“ (adică membrul unei clase), ci muncitorul sau salariatul B de la uzina Hawthorne a companiei „Western Electric“.

Autorii cărții *Management and the Worker* erau perfect conștienți de această implicație. După

⁶ Op. cit., p. VIII.

ei, una din funcțiile fundamentale care trebuie să fie puse la punct în sînul unei organizații industriale este „funcția specifică a muncii personale“, iar această funcție cere ca organizatorii însărcinați cu relațiile dintre patroni și salariați „să țină seama de ceea ce se petrece în mintea fiecărui muncitor, să-l considere pe acesta ca pe un salariat avînd istoria sa personală“ sau „ocupînd în fabrică un loc al său care-l pune în contact cu anumite persoane sau grupuri de persoane“. Și, invers, autorii condamnă ca fiind incompatibilă cu „funcția specifică a muncii personale“ atitudinea de a avea în vedere salariatul „tipic“ sau „mediu“ și „ceea ce se petrece în mintea muncitorului în general“.

Putem rezuma aceste exemple confruntînd enunțurile inițiale cu traducerea lor în forma funcțională. Vom lua ambele versiuni de bune fără a le verifica.

1. „Salariile sînt prea mici“. Subiectul propoziției este „salariile“, *nu* remunerarea particulară a unui muncitor particular pentru o muncă particulară. Omul care face această declarație se gîndește poate numai la propria sa experiență; forma însă pe care o dă afirmației sale depășește experiența sa personală. Predicatul atributiv „sînt prea mici“ presupune o referire care nu apare în propoziție: prea mic pentru cine sau pentru ce? Termenul de referință ar putea fi individul care emite enunțul sau colegii săi cu aceeași muncă; dar substantivul general (salarii) antrenează întreaga mișcare de gîndire exprimată în propoziție și face ca restul elementelor propoziției să dobîndească același caracter de generalitate. Termenul de referință rămîne neprecis — „prea mici, în general“ sau „prea mici pentru oricine care, ca și vorbitorul, este salariat“. Propoziția este abstractă. Ea se referă la condiții universale cărora nu li se poate substitui nici un caz particular; semnificația ei este „tranzitivă“ față de fiecare caz individual. Într-adevăr, propoziția cere să fie „tradusă“ într-un context

mai concret, un context însă în care conceptele universale nu pot fi definite de o serie *particulară* de operații (ca, de pildă, istoria personală a muncitorului B și funcția specială pe care o îndeplinește în uzina W). Conceptul „salarii” se referă la grupa „salariați”, integrând toate istoriile personale și toate muncile speciale într-un universal concret.

2. „În urma îmbolnăvirii soției sale, câștigul prezent al lui B este insuficient pentru a acoperi obligațiile sale financiare curente”. Notăm că în această traducere subiectul din enunțul 1 a fost deplasat. Conceptul universal „salarii” este înlocuit cu „câștigul prezent al lui B”, expresie a cărei semnificație este pe deplin definită de seria particulară de operații pe care B trebuie să le execute pentru a asigura familiei sale hrana, îmbrăcămintea, locuința, medicamentele etc. „Tranzitivitatea” semnificației a fost înlăturată; gruparea „salariați” a dispărut odată cu subiectul „salarii”; iar ceea ce rămîne este un caz particular care, despuia de semnificația lui tranzitivă, devine susceptibil de tratamentul standard acceptat de uzina al cărei caz îl constituie.

E ceva rău în asta? Nimic. Traducerea conceptelor și a propoziției ca întreg este validată de societatea căreia i se adresează cercetătorul. Terapia este eficientă pentru că uzina sau guvernul își pot permite să suporte o parte considerabilă a cheltuielilor, pentru că ele sînt dispuse să o facă, și pentru că pacientul acceptă să se supună unui tratament care promite să fie un succes. Conceptele vagi, imprecise, universale, care apăreau în plîngerea netradusă erau, într-adevăr, vestigii ale trecutului; persistența lor în vorbire și gîndire era, într-adevăr, o piedică (deși una minoră) în calea înțelegerii și colaborării. Întrucît sociologia operațională și psihologia operațională au contribuit la ușurarea condițiilor inumane, ele sînt elemente ale progresului intelectual și material. Totodată însă,

ele constituie o dovadă a raționalității ambivalente a progresului, care acordă satisfacții prin puterea sa represivă și este represiv în satisfacțiile acordate.

Eliminarea semnificației tranzitive a rămas o trăsătură a sociologiei empirice. Ea caracterizează pînă și numeroase studii care nu sînt menite să îndeplinească vreo funcție terapeutică în folosul unor interese particulare. Rezultatul este următorul: odată eliminat excesul de semnificație „nerealist“, investigația este menținută în limitele vastului domeniu* în care societatea validează sau invalidează propozițiile. Prin însăși metodologia sa, acest empirism este ideologic. Pentru a ilustra caracterul său ideologic, să examinăm un studiu despre activitatea politică în Statele Unite.

În studiul *Presiunea competitivă și consimțămîntul democratic*, Morris Janovitz și Dwaine Marvick își propun să „judece în ce măsură alegerile sînt expresia efectivă a procesului democratic“. O asemenea judecată implică evaluarea procesului electoral „prin prisma cerințelor menținerii unei societăți democratice“, iar, la rîndul său, aceasta presupune definirea a ceea ce este „democratic“. Autorii oferă posibilitatea alegerii între două definiții: teoriile „mandatului“ și teoria „competitivă“ a democrației: „Teoriile «mandatului», care își au originea în concepțiile clasice ale democrației, postulează că procesul reprezentării derivă dintr-un număr precis de directive pe care electoratul le impune reprezentanților săi. Alegerea constituie o procedură comodă și o metodă de a asigura că reprezentanții se vor conforma directivelor date de alegători“⁷.

* Joc de cuvinte în original: „Is locked within the vast confine“ poate fi tradus și prin: „Este zăvorîtă în vasta temniță“. — *Nota trad.*

⁷ H. Eulau, S.J. Eldersveld, M. Janowitz (eds), *Political Behavior*, Glencoe Free Press, 1956, p. 275.

Această „prejudecată“ a fost „dinainte respinsă ca nerealistă, deoarece ea presupune un nivel ideologic ridicat și o opinie clară în privința problemelor dezbătute în campania electorală, condiții care se pare că nu există în Statele Unite“. Constatarea aceasta cam brutală este oarecum atenuată de îndoiala comodă „că un asemenea nivel de claritate a opiniei ar fi existat la vreun electorat democratic de la extinderea dreptului de vot în veacul al XIX-lea“. În orice caz, în locul acestei prejudecăți respinse, autorii acceptă teoria „competitivă“ a democrației, după care alegerile democratice constituie un proces de „selectare și respingere a candidaților care se află în competiție pentru o funcție publică“. Pentru a deveni realmente operațională, această definiție cere „criterii“ care ne-ar îngădui să evaluăm caracterul competiției politice. Când determină oare competiția politică un „proces de consimțire“ și când produce un „proces de manipulare?“ Ni se propun trei criterii:

1. O alegere democratică necesită o competiție între candidați opuși care cuprinde întregul corp electoral.

Puterea electoratului derivă din posibilitatea lui de a alege între cel puțin doi candidați cu orientări concurente, fiecare dintre ei fiind considerat ca avînd o șansă rezonabilă de a învinge.

2. O alegere democratică cere ca ambele (!) partide să se străduiască să mențină blocurile electorale stabilite, să-i atragă pe alegătorii independenți și să cîștige convertiți din partidele opuse.

3. O alegere democratică cere ca ambele (!) partide să depună eforturi energice pentru a cîștiga bătălia electorală, dar, fie victorie, fie înfrîngere, ambele partide trebuie să caute să-și

mărească șansele de succes în alegerile următoare...⁸

După părerea mea, aceste definiții descriu destul de corect starea efectivă a lucrurilor în alegerile americane din 1952, care constituie, dealtfel, obiectul analizei. Cu alte cuvinte, criteriile pentru a judeca o stare dată a lucrurilor sînt cele oferite (sau, fiind vorba de un sistem social care funcționează bine și este ferm stabilit, cele impuse) de starea de lucruri dată. Analiza este „blocată“, iar raza de acțiune a judecății este limitată înăuntrul unui context de fapte care exclude judecarea însuși contextului în care se produc faptele (produse de către om) și în care sînt determinate semnificația, funcția și evoluția lor.

Limitată la acest cadru, cercetarea descrie un cerc și se autovalidează. Dacă termenul „democratic“ este definit în termenii limitativi, dar realiști, ai procesului de alegere efectiv, atunci acest proces este democratic anterior rezultatelor cercetării. Fără îndoială, cadrul operațional permite — ba chiar cere — să se facă o deosebire între consimțămînt și manipulare; alegerea poate fi democratică sau mai puțin democratică în funcție de gradul de consimțire sau manipulare constatat. Autorii ajung la concluzia că alegerile din 1952 „au fost caracterizate de o consimțire autentică în mai mare măsură decît lăsau să se creadă aprecierile bazate pe impresii subiective“⁹, deși ar fi o „gravă greșală“ să se subestimeze „barierele“ puse în calea consimțămîntului și să se nege faptul că „au existat presiuni manipulative“¹⁰. Analiza operațională nu poate depăși această constatare puțin explicită. Cu alte cuvinte, ea nu poate pune problema decisivă dacă nu cumva consimțămîntul însuși nu a fost rezultatul manipulării, problemă a cărei punere este amplu

⁸ Op. cit., p. 276.

⁹ Op. cit., p. 284.

¹⁰ Op. cit., p. 285.

justificată de starea de lucruri reală. Dar analiza nu poate să și-o pună, deoarece ea ar transcende propriii ei termeni spre o semnificație tranzitivă — spre un concept de democrație care ar dezvălui că alegerea democratică este un proces al cărui caracter democratic este mai degrabă limitat.

Ceea ce resping autorii ca fiind „nerealist“ este tocmai un astfel de concept neoperațional, pentru că el definește democrația prea clar drept controlul riguros exercitat de către corpul electoral asupra reprezentanților săi: controlul exercitat de popor ca suveranitate a poporului. Iar acest concept neoperațional nu este nicidecum extrinsec. El nu este un produs al imaginației sau o speculație, ci definește intenția istorică a democrației, condițiile care au constituit obiectivul luptelor duse pentru democrație și care încă nu au fost îndeplinite.

Mai mult, acest concept este impecabil în exactitatea lui semantică, deoarece înseamnă exact ceea ce spune — anume că electoratul este cel ce impune realmente directivele sale reprezentanților, iar nu reprezentanții impun directivele lor electoratului, care apoi îi selectează și îi realege pe reprezentanți. Un corp electoral autonom, liber pentru că e liber de îndoctrinare și manipulare, ar avea, într-adevăr, un „nivel ideologic ridicat și o opinie clară“, ceea ce se pare că nu există. De aceea, conceptul trebuie respins ca „nerealist“, mai ales dacă se admite că nivelul de opinie și ideologie realmente predominant este cel ce prescrie criteriile valide pentru analiza sociologică. Iar dacă îndoctrinarea și manipularea au atins un stadiu în care nivelul predominant al opiniei a devenit un nivel al neadevărului, în care starea reală de lucruri nu mai este recunoscută drept ceea ce este, atunci o analiză care prin însăși metodologia ei e angajată în respingerea conceptelor tranzitive se condamnă singură să dobândească o conștiință falsificată. Tocmai empirismul ei este ideologic.

Autorii sînt perfect conștienți de această problemă. „Rigiditatea ideologică“ are „implicații serioase“ în aprecierea gradului de consimțire democratică. De fapt, consimțămînt acordat cui? Candidaților politici și politiciii programului lor, firește! Dar aceasta nu-i de ajuns, deoarece atunci consimțămîntul dat unui regim fascist (și se poate vorbi și de un consimțămînt dat unui asemenea regim) ar fi un proces democratic. Așadar, consimțămîntul însuși trebuie evaluat — evaluat în funcție de conținutul, scopurile și „valorile“ lui —, iar această operație pare să implice tranzitivitatea semnificației. Totuși se poate ocoli această operație „neștiințifică“ atunci cînd orientarea ideologică ce urmează a fi apreciată nu este alta decît aceea a celor două partide care se află în mod „efectiv“ în competiție — la care putem adăuga orientarea „ambivalentă și neutralizată“ a alegătorilor¹¹.

Tabelul care cuprinde rezultatele sondajului asupra orientării ideologice a alegătorilor îi împarte pe aceștia în trei grupuri de adeziune: Republicanii, Democrații, „ambivalenți și neutri“¹². Partidele existente înseși, precum și practicile și mașinațiile lor politice, nu sînt discutate; tot astfel nu se discută nici deosebirile de păreri asupra unor probleme de importanță majoră (politica atomică, pregătirea războiului total); aceste probleme par totuși a fi esențiale pentru aprecierea procesului democratic, cu condiția, desigur, ca analiza să nu opereze cu un concept de democrație care se limitează să reunească trăsăturile *formeii existente* de democrație. Un astfel de concept operațional nu este nepotrivit obiectului cercetării. El arată destul de limpede însușirile care, în perioada actuală, deosebesc sistemele democratice de cele nedemocratice (de pildă, competiția efectivă între candidați reprezentînd

¹¹ Op. cit., p. 280.

¹² Op. cit., p. 138 și urm.

partide diferite; libertatea alegătorilor de a alege între acești candidați); această potrivire însă nu este suficientă dacă analiza teoretică are menirea să fie mai mult și altceva decît o simplă descriere, adică să înțeleagă faptele, să le recunoască drept ceea ce sînt, să înțeleagă ce „semnifică“ ele pentru cei cărora le sînt date ca fapte și care trebuie să trăiască cu ele. În teoria socială, a recunoaște faptele înseamnă a le critica.

Conceptele operaționale nu sînt însă idei măcar suficiente pentru *descrierea* faptelor. Ele cuprind doar anumite aspecte și segmente ale faptelor, care, dacă sînt confundate cu întregul, răpesc descrierii caracterul ei obiectiv și empiric. Să luăm drept exemplu conceptul de „activitate politică“ din studiul *Political Activity of American Citizens* de Julian L. Woodward și Elmo Roper¹³. Autorii dau o definiție operațională a termenului „activitate politică“, compusă din „cinci moduri de comportare“: 1) votarea la alegeri; 2) sprijinirea unor eventuale grupuri de presiune; 3) comunicarea personală direct cu legislatorii; 4) participarea la activitatea unui partid politic; 5) angajarea în propagarea curentă a opiniilor politice prin comunicare orală.

Desigur, acestea sînt „canale de posibilă influențare a legislatorilor și funcționarilor publici“, dar poate oare măsurarea lor să constituie realmente „o metodă de a-i deosebi pe oamenii care sînt relativ activi în raport cu problemele politice naționale de cei care sînt relativ inactivi?“ Cuprind ele oare activități atît de hotărîtoare „în raport cu problemele politice naționale“ cum sînt contactele tehnice și economice între corporații și guvern, precum și între principalele corporații înseși? Cuprind ele oare formularea și răspîndirea părerilor, informațiilor și distracțiilor „nepolitice“ prin mijloacele publicității de masă? Oare țin ele seama de ponderile politice foarte diferite

¹³ Op. cit., p. 133.

ale variatelor organizații politice care iau poziție în problemele publice?

Dacă răspunsul este negativ (iar eu cred că este), atunci *faptele* activității politice nu sînt stabilite și descrise în mod adecvat. Multe fapte constitutive — după părerea mea, cele hotărîtoare — nu sînt cuprinse în conceptul operațional. Din pricina acestei limitări — a acestei interdicții metodologice de a folosi și concepte tranzitive care ar arăta faptele în adevărata lor lumină și le-ar spune pe nume —, analiza descriptivă împiedică cuprinderea faptelor și devine un element al ideologiei care sprijină faptele. Proclamînd realitatea socială existentă drept propria-i normă, această sociologie întărește în oameni „credința fără credință” în realitatea ale cărei victime sînt: „Nu rămîne decît o singură ideologie: recunoașterea a ceea ce există, adică un model de comportament care se supune puterii copleșitoare a stării de lucruri existente”¹⁴. Împotriva acestui empirism ideologic contradicția evidentă își afirmă drepturile: „Ceea ce este nu poate fi adevărat”¹⁵.

¹⁴ Theodor W. Adorno, *Ideologie*, în: Kurt Lenk (editor), *Ideologie*, Luchterhand, Neuwied, 1961, p. 262 și urm.

¹⁵ Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1961, p. 65.

GÎNDIREA NEGATIVĂ: LOGICA ÎNFRÎNTĂ A PROTESTULUI

„Ceea ce este nu poate fi adevărat“. Pentru urechile noastre și ochii noștri atît de bine antrenați, acest enunț este superficial și ridicol sau tot atît de scandalos ca enunțul care poate să susțină contrariul: „Ceea ce este real este rațional“. Și totuși, în tradiția gîndirii occidentale, ambele exprimă, într-o formulă pe cît de scurtă pe atît de provocatoare, ideea Rațiunii care a călăuzit logica acelei gîndiri. Mai mult: ambele exprimă același concept, și anume structura antagonistă a realității și a gîndirii care încearcă să înțeleagă realitatea. Universul experienței imediate — universul în care ne aflăm în timpul vieții — trebuie să fie sesizat, transformat, ba chiar răsturnat pentru a deveni ceea ce este el în realitate.

În ecuația Rațiune = Adevăr = Realitate, care unește lumea subiectivă și cea obiectivă într-o unitate antagonistă, rațiunea reprezintă puterea subversivă, „puterea negativului“ care stabilește, ca rațiune teoretică și practică, adevărul pentru oameni și lucruri — cu alte cuvinte, condițiile în care oamenii și lucrurile devin ceea ce sînt în realitate. Încercarea de a demonstra că acest adevăr al teoriei și al practicii nu este o condiție subiectivă, ci o condiție obiectivă a constituit preocuparea primă a gîndirii occidentale și originea logicii ei — logică nu în sensul unei discipline speciale a filozofiei, ci ca mod de gîndire apt pentru înțelegerea realului ca rațional.

Universul totalitar al raționalității tehnologice este ultima transmutație a ideii de Rațiune. În acest capitol și în cel următor, voi încerca să indic câteva din etapele principale ale dezvoltării acestei idei — procesul datorită căruia logica a devenit logica dominației. O asemenea analiză ideologică poate contribui la înțelegerea dezvoltării reale, întrucît este axată pe unirea (și separarea) teoriei și practicii, a gândirii și acțiunii în procesul istoric, o desfășurare a Rațiunii teoretice și practice.

Universul operațional închis al civilizației industriale avansate, cu înspăimîntătoarea ei armonie între libertate și asuprire, productivitate și distrugere, creștere și regres, este prestabilit în această idee a Rațiunii ca proiect istoric specific. Etapei tehnologice și celei pretehnologice le sînt comune anumite concepte fundamentale despre om și natură, care exprimă continuitatea tradiției occidentale. În sinul acestui continuu se ciocnesc felurite moduri de gândire; ele reprezintă moduri diferite de a sesiza, organiza și modifica societatea și natura. Tendințele de stabilizare intră în conflict cu elementele subversive ale Rațiunii, puterea gândirii pozitive se ciocnește cu cea a gândirii negative, pînă cînd realizările civilizației industriale avansate asigură triumful realității unidimensionale asupra tuturor contradicțiilor.

Conflictul acesta este tot atît de vechi ca și originea gândirii filozofice înseși și iese la iveală în mod izbitor în contrastul dintre logica dialectică a lui Platon și logica formală din *Organon*-ul lui Aristotel. O schiță a modelului clasic al gândirii dialectice poate pregăti terenul pentru analiza aspectelor contrastante ale raționalității tehnologice.

În filozofia clasică elină, Rațiunea este facultatea cognitivă capabilă să deosebească ceea ce este adevărat de ceea ce este fals, pentru că adevărul (și falsitatea) constituie înainte de toate o condiție a Ființei, a Realității — și numai pe

această bază, o proprietate a *propozițiilor*. Discursul adevărat, logica, dezvăluie și exprimă ceea ce realmente *este* — ca deosebit de ceea ce *pare* să fie (real). În virtutea acestei ecuații între Adevăr și Ființă (reală), Adevărul este o valoare, căci Ființa este mai bună decât Neființa. Aceasta din urmă nu este pur și simplu Nimicul, ea este o potențialitate și o amenințare pentru Ființă — distrugerea. Lupta pentru adevăr este o luptă împotriva distrugerii, pentru „salvarea“ (σώζειν) Ființei (efort care apare el însuși ca fiind distructiv dacă asaltează realitatea existentă ca „neadevărată“; de pildă, Socrate ridicându-se împotriva statului-cetate atenian). Întrucît lupta pentru adevăr „salvează“ realitatea de distrugere, adevărul angajează existența umană. El este proiectul eminamente uman. Dacă omul a învățat să vadă și să cunoască ceea ce realmente *este*, el va acționa în concordanță cu adevărul. Epistemologia este prin ea însăși etică, iar etica epistemologie.

Această concepție oglindește experiența unei lumi antagoniste prin însăși structura ei — o lume marcată de lipsuri și negativitate, mereu amenințată de distrugere, dar, totodată, o lume care este un *cosmos* structurat conform cauzelor finale. În măsura în care categoriile filozofice sînt stabilite în funcție de experiența unei lumi antagoniste, filozofia se desfășoară într-un univers frînt (*déchirement ontologique*) — bidimensional. Aparența și realitatea, neadevărul și adevărul (și, după cum vom vedea, lipsa de libertate și libertatea) sînt condiții ontologice.

Distincția nu se datorește virtuților sau greșelilor gîndirii abstracte; rădăcinile ei se află în experiența universului la care gîndirea participă în teorie și practică. În universul acesta există moduri de ființare în care oamenii și lucrurile sînt „prin sine“ și „ca sine“ și moduri în care *nu* sînt așa, adică moduri în care natura (esența) lor este deformată, limitată sau negată. Biruirea acestor condiții negative constituie procesul ființării și al gîndirii. Filozofia își are originea în

dialectică; universul discursului ei răspunde faptelor unei realități antagoniste.

Care sînt criteriile pentru această distincție? Pe ce temei se atribuie statutul de „adevăr“ unui mod sau unei condiții mai degrabă decît altora? Filozofia clasică elină se baza în mare măsură pe ceea ce a fost numit mai tîrziu (într-un sens mai degrabă peiorativ) „intuiție“, adică o formă de cunoaștere în care obiectul gîndirii apare limpede drept ceea ce este în mod real (în însușirile sale esențiale) și într-un raport antagonist cu situația sa contingentă, imediată. De fapt, această evidență a intuiției nu se deosebește prea mult de cea cartesiană. Ea nu este o facultate misterioasă a minții sau o stranie experiență imediată și nici nu este ruptă de analiza conceptuală. Intuiția este mai degrabă capătul (preliminar) al unei astfel de analize — rezultatul unei medieri intelectuale metodice. Ca atare, ea este medierea experienței concrete.

Noțiunea de esență a omului ne poate servi ca exemplu. Analizat în condiția în care se află în universul său, omul pare a fi în posesia anumitor facultăți și puteri care i-ar îngădui să ducă „o viață bună“, adică o viață eliberată cît mai mult cu putință de trudă, de dependență și de urîțenie. A realiza o asemenea viață înseamnă a realiza „viața cea mai bună“: înseamnă a trăi conform esenței naturii sau a omului.

Fără îndoială, aceasta nu este totuși decît o aserțiune a filozofului; el este cel ce analizează situația omului. El supune experiența judecății sale critice, iar aceasta cuprinde o judecată de valoare, anume că eliberarea de trudă este preferabilă trudei și că o viață inteligentă este preferabilă unei vieți stupide. S-a întîmplat ca filozofia să se nască cu aceste valori. Gîndirea științifică a trebuit să frîngă această uniune dintre judecată de valoare și analiză, deoarece devenea tot mai clar că valorile filozofice nu îndrumă nici organizarea societății, nici transformarea naturii. Ele erau neeficiente, nereale. Concepția elină conține

deja elementul istoric: esența omului diferă la sclav și la cetățeanul liber, la grec și la barbar. Civilizația a biruit (măcar în teorie) stabilizarea ontologică a acestei diferențe. Totuși această evoluție încă nu invalidează distincția dintre natură esențială și natură contingentă, dintre moduri de existență adevărate și moduri de existență false, cu condiția ca distincția să derive dintr-o analiză logică a situației empirice și să sesizeze atât potențialitatea cât și contingenta ei.

Pentru Platon (în ultimele *Dialoguri*) și Aristotel, modurile Ființei sînt moduri de mișcare — trecerea de la potențialitate la actualitate, la realizare. Ființa finită este realizare incompletă, supusă schimbării. Generarea este corupere; ea este pătrunsă de negativitate. De aceea, ea nu este realitate adevărată, nu este Adevărul. Cercetarea filozofică pășește de la universul finit spre construirea unei realități care nu este supusă conflictului dureros dintre potențialitate și actualitate și care și-a învins negativitatea și este completă și independentă în sine — *liberă*.

Această descoperire este opera Logosului și a Erosului. Cei doi termeni-cheie desemnează două moduri de negare: cunoașterea erotică și cea logică frîng cătușele realității existente, contingente și tind spre un adevăr incompatibil cu ea. Logos și Eros îmbină atributul subiectivității cu cel al obiectivității. Mișcarea ascendentă de la formele „inferioare“ ale realității către formele ei „superioare“ este mișcare a materiei cât și a spiritului. După Aristotel, realitatea desăvîrșită, dumnezeu, atrage lumea cea de jos (ὥς ἐρώμενον); ea este cauza finală a oricărei ființări. Logos și Eros sînt, în sine, unitatea pozitivului cu negativul, a creației cu distrugerea. În rigoarea gândirii și în nebunia dragostei se află refuzul distructiv al modurilor de viață statornicite. Adevărul transformă modurile de gîndire și de existență. Rațiunea și Libertatea converg.

Totuși această dinamică are limitele ei inerente, întrucît caracterul antagonist al realității, sfîșie-

rea ei în moduri de existență adevărate și moduri de existență neadevărate, apare ca o condiție ontologică imuabilă. Anumite moduri de existență nu pot fi niciodată „adevărate” pentru că nu-și pot găsi niciodată *liniștea* în realizarea potențialităților lor, în *bucuria* de a ființa. În realitatea umană, orice existență care se cheltuiește pentru procurarea celor trebuincioase existenței este deci o existență „neadevărată” și lipsită de libertate. Aceasta oglindește, în mod evident, condiția nicidecum ontologică a unei societăți bazate pe propoziția că libertatea este incompatibilă cu activitatea consacrată procurării celor necesare vieții, că această activitate este funcția „naturală” a unei clase specifice și că cunoașterea adevărului și existența adevărată implică eliberarea de întreaga dimensiune a unei asemenea activități. Recunoaștem aici atitudinea prin excelență pretehnologică și antitehnologică.

Dar adevărata linie de demarcație între raționalitatea pretehnologică și cea tehnologică nu este cea între o societate bazată pe lipsa de libertate și una întemeiată pe libertate. Societatea noastră continuă să fie organizată într-un asemenea mod încât procurarea celor necesare vieții solicită încă tot timpul, toată viața unor clase sociale specifice care tocmai de aceea sînt lipsite de libertate și împiedicate să ducă o existență umană. În sensul acesta, propoziția conform căreia adevărul este incompatibil cu înrobirea față de munca necesară societății își păstrează pe deplin validitatea.

Conceptul clasic implică afirmația că libertatea de gândire și libertatea cuvîntului trebuie să rămîna un privilegiu de clasă atîta vreme cît se menține această înrobire. Căci gîndirea și cuvîntul sînt ale unui subiect care gîndește și vorbește, iar dacă viața acestui subiect depinde de realizarea unei funcții care i-a fost impusă, ea depinde de îndeplinirea cerințelor funcției — depinde deci de cei ce hotărăsc în privința acelor cerințe. Linia de demarcație între proiectul pretehnologic

și cel tehnologic rezidă în felul cum este organizată subordonarea față de necesitățile vieții — față de „cîștigarea existenței“ —, precum și în modurile noi de libertate și lipsă de libertate, de adevăr și neadevăr care corespund acelei organizări.

Cine este, după concepția clasică, subiectul care sesizează condiția ontologică a adevărului și a neadevărului? Este maestrul contemplației pure (teoria) și maestrul practicii îndrumate de teorie, adică filozoful-om de stat. Adevărul pe care îl cunoaște și îl expune este, ce-i drept, accesibil în mod virtual oricui. Călăuzit de filozof, sclavul din *Menon*-ul lui Platon este în stare să priceapă adevărul unei axiome geometrice, adică un adevăr ce se află *dincolo* de schimbare și decădere. Dar, întrucît adevărul este o stare a Ființei și a gândirii și întrucît aceasta din urmă este expresia și manifestarea celei dintîi, accesul la adevăr rămîne o simplă potențialitate atît timp cît nu se trăiește în adevăr și cu adevărul. Iar acest mod de existență îi este interzis sclavului și oricui trebuie să-și cheltuiască viața procurînd cele necesare vieții. Ca urmare, dacă oamenii nu ar mai fi siliți să-și petreacă viața în imperiul necesității, adevărul și o existență cu adevărat umană ar fi *universale* în înțelesul real și strict al cuvîntului. Filozofia ia în considerare *egalitatea* omului, dar, totodată, admite negarea în fapt a egalității. Căci în realitatea dată procurarea celor necesare constituie ocupația de-o viață a majorității, iar cele necesare *trebuie* să fie procurate și asigurate pentru ca adevărul (adică eliberarea de necesitățile materiale) să poată exista.

Aici bariera istorică împiedică și deformează căutarea adevărului; diviziunea socială a muncii dobîndește demnitatea unei condiții ontologice. Dacă adevărul presupune eliberarea de trudă și dacă această libertate este, în realitatea socială, prerogativa unei minorități, atunci realitatea admite un asemenea adevăr numai cu aproxima-

ție și numai pentru un grup privilegiat. Această situație contrazice caracterul universal al adevărului, care definește și „prescrie“ nu numai un scop teoretic, ci, totodată, cea mai bună viață a omului ca om, cu respectarea esenței omului. Pentru filozofie contradicția fie că este de nerezolvat, fie că nu apare ca o contradicție, pentru că această filozofie nu transcende structura societății sclavagiste sau a celei feudale. Astfel, ea lasă istoria în urma sa, fără s-o stăpânească, și ridică adevărul în siguranță deasupra realității istorice. Acolo adevărul este menținut intact, nu ca o realizare a cerului sau în cer, ci ca realizare a gândirii — intact deoarece însăși noțiunea lui exprimă convingerea că cei ce-și consacră viața cîștigării traiului sînt incapabili să ducă o existență umană.

Conceptul ontologic de adevăr se află în centrul unei logici care poate sluji drept model al raționalității pretehnologice. Aceasta este raționalitatea unui univers bidimensional al discursului în contrast cu modurile unidimensionale de gândire și de comportament care se dezvoltă în executarea proiectului tehnologic.

Aristotel folosește termenul „logos apofantic“ pentru a scoate în evidență un anumit tip de Logos (vorbitură, comunicare) — cel care descoperă adevărul și falsitatea și care este, în această evoluție, determinat de diferența dintre adevăr și falsitate (*De Interpretatione*, 16b—17a). Este logica judecării, dar în înțelesul emfatic al unei „sentințe“ (judiciare): p este atribuit lui S , pentru că îi aparține (și în măsura în care îi aparține) lui S ca o proprietate a lui; sau p îi este refuzat lui S pentru că nu-i aparține (și în măsura în care nu-i aparține) etc. Pornind de pe această bază ontologică, filozofia aristotelică stabilește „formele pure“ ale tuturor predicatelor adevărate (și false) posibile; ea devine logica formală a judecăților.

Cînd Husserl a reînviat ideea unei logici apofantice, el a subliniat intenția ei originară *critică*. El a găsit această intenție tocmai în ideea unei

logici a *judecăților*, adică în faptul că gândirea nu era preocupată direct de Ființa însăși (*das Seiende selbst*), ci mai degrabă de „pretenții“¹, de propoziții privind Ființa. Husserl vede în această orientare spre judecăți o restricție și o prejudecată în ceea ce privește sarcina și raza de acțiune a logicii.

Ideea clasică de logică vădește, într-adevăr, o prejudecată ontologică — structura judecății (a propoziției) se referă la o realitate scindată. Discursul se mișcă între experiența Ființei și Neființei, a esenței și faptului, a generării și decăderii, a potențialității și actualității. *Organon*-ul lui Aristotel abstrage din această unitate a contrariilor formele generale ale propozițiilor și ale conexiunilor lor (corecte sau incorecte); și în prezent unele părți decisive ale acestei logici formale rămân legate de metafizica aristotelică².

Înainte de această formalizare, experiența lumii scindate își găsește logica în dialectica platoniciană. În ea termenii „Ființă“, „Neființă“, „Mișcare“, „Unul și Multiplul“, „Identitate“ și „Contradicție“ rămân metodic deschiși, ambigui și nedefiniți deplin. Ei au un orizont deschis, un întreg univers de semnificație, care este structurat treptat în însuși procesul de comunicare, dar care nu se închide niciodată. Propozițiile sînt expuse, dezvoltate și verificate într-un dialog în care interlocutorul este determinat să chestioneze universul în mod normal nechestionat al experienței și al vorbirii și să descopere o nouă dimensiune a discursului — altfel el este *liber* și discursul se adresează libertății lui. I se cere să treacă dincolo de ceea ce îi este dat — tot astfel cum vorbitorul, în propozițiile sale, trece dincolo de poziția inițială a termenilor. Acești termeni au nenumărate semnificații, deoarece condițiile la

¹ Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, Halle, 1929, p. 42 și urm., 115 și urm.

² Carl Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Darmstadt 1957, vol. I, p. 135, 211. Vezi argumentarea contrară acestei interpretări la p. 364 a acestui volum.

care se referă au numeroase laturi, implicații și efecte, ce nu pot fi izolate și stabilizate. Dezvoltarea lor logică concordă cu procesul realității sau cu *Sache selbst**. Legile gândirii sînt legi ale realității sau mai degrabă devin legile realității dacă gîndirea înțelege adevărul experienței imediate ca aparența unui alt adevăr, care este cel al adevăratelor Forme ale realității — al Ideilor. Astfel există mai curînd o contradicție decît o concordanță între gîndirea dialectică și realitatea dată; judecata adevărată nu judecă realitatea în termenii proprii acesteia, ci în termeni care au în vedere răsturnarea ei. Iar în această răsturnare realitatea ajunge la propriul ei adevăr.

În logica clasică, judecata care alcătuia miezul original al gîndirii dialectice era formalizată în proporția „S este p“. Dar această formă mai degrabă ascunde decît dezvăluie propoziția dialectică fundamentală, care afirmă caracterul negativ al realității empirice. Judecați în lumina esenței și ideii lor, oamenii și lucrurile există ca altceva decît ceea ce sînt; ca urmare, gîndirea contrazice ceea ce este (dat), opune adevărul ei celui al realității date. Adevărul urmărit de gîndire este Ideea. Ca atare, el este, în termenii realității date, „pură“ Idee, „pură“ esență — potențialitate.

Dar potențialitatea esenței nu este asemenea numeroaselor posibilități conținute în universul dat al discursului și al acțiunii; potențialitatea esenței este de un ordin foarte diferit. Realizarea ei implică răsturnarea ordinii existente, deoarece a gîndi în concordanță cu adevărul înseamnă a te angaja să exiști în concordanță cu adevărul. (La Platon, conceptele extreme care ilustrează această răsturnare sînt: moartea, ca început al vieții filozofului, și eliberarea violentă din Peșteră.) Astfel, caracterul subversiv al adevărului îi imprimă gîndirii o însușire *imperativă*. Logica se concentrează pe judecăți care, în calitatea lor de propo-

* Lucrul însuși (germ.). — *Nota red.*

ziții demonstrative, sînt imperative — predicativul „este“ implică un „*trebuie*“.

Stilul acesta de gîndire contradictoriu, bi-dimensional este forma lăuntrică nu numai a logicii dialectice, ci a oricărei filozofii care se ia la trîntă cu realitatea. Propozițiile care definesc realitatea afirmă drept adevăr ceva ce *nu* este (nemijlocit) adevărat; astfel, ele contrazic ceea ce este adevărat și îi neagă adevărul. Judecata afirmativă conține o negare care dispare în forma propoziției „S este p“. De pildă: „Virtutea este cunoașterea“; „Dreptatea este acea stare de lucruri în care fiecare om îndeplinește funcția cea mai potrivită naturii sale“; „Ceea ce este perfect real poate fi perfect cunoscut“; „Verum est id quod est“; „Omul este liber“; „Statul este realitatea Rațiunii“.

Pentru ca aceste propoziții să fie adevărate, copula „este“ exprimă un „*trebuie*“, un deziderat. Acesta condamnă condițiile în care virtutea *nu* este cunoaștere, în care oamenii *nu* îndeplinesc funcțiile cele mai potrivite naturii lor, în care omul nu este liber etc. Cu alte cuvinte, forma categorică S — p enunță că S *nu* este S; S este definit ca altul său. Verificarea propoziției implică un *proces* atît în fapt cît și în gîndire: S *trebuie să devină* ceea ce este. Enunțul categoric devine astfel un *imperativ* categoric; el nu enunță un fapt, ci necesitatea de a *produce* un fapt. Iată cum ar putea, de pildă, să fie redactat: omul *nu este* (în fapt) liber, nu este înzestrat cu drepturi inalienabile etc., dar *trebuie să fie*, pentru că este liber în ochii lui Dumnezeu, de la natură etc.³.

³ De ce însă nu *spune* propoziția „trebuie“ dacă semnificația ei este „trebuie“? De ce dispare negația în afirmație? Poate că originea metafizică a logicii a determinat forma propoziției? Gîndirea presocratică și cea socratică au anticipat ruptura dintre logică și etică. Dacă numai ceea ce este adevărat (Logosul, Ideea) realmente *este*, atunci realitatea experienței imediate ține de *μῆϋν*, de ceea ce *nu* este. Și totuși acest *μῆϋν este*, iar pentru experiența imediată (care este unica realitate pentru marea

Gîndirea dialectică înțelege tensiunea critică dintre „este“ și „trebuie“ în primul rînd ca o condiție ontologică ce ține de structura Ființei înseși. Oricum, recunoașterea acestei stări a Ființei — teoria ei — intenționează de la bun început o *practică* concretă. Privite în lumina unui adevăr care apare în ele, falsificat sau negat, înseși faptele date apar ca false și negative.

Că urmare, gîndirea este împinsă de situația obiectelor ei să măsoare adevărul lor în termenii unei alte logici, ai unui alt univers al discursului. Iar această logică proiectează un alt mod de existență: realizarea adevărului în vorbele și faptele omului. Și, întrucît acest proiect îl cuprinde pe om ca „animal social“, *polisul*, mersul gîndirii are un conținut politic. Astfel, discursul socratic este un discurs politic, întrucît contrazice instituțiile politice existente. Căutarea definiției corecte, a „conceptului“ de virtute, de dreptate, de pietate și cunoaștere devin acțiune subversivă, deoarece conceptul intenționează un nou *polis*.

Gîndirea nu are puterea să producă o asemenea schimbare decît dacă se transcende pe sine trecînd în practică, iar înșăși disocierea de practica materială, în care filozofia își are originea, conferă gîndirii filozofice caracterul său abstract și ideologic. În virtutea acestei disocieri, gîndirea filozofică critică este în mod necesar transcendentă și *abstractă*. Acest caracter abstract filozofia îl împărtășește cu orice gîndire autentică, deoarece nimeni nu gîndește cu adevărat dacă nu abstrage din ceea ce este dat, dacă nu leagă faptele de factorii care le-au generat, dacă nu descompune faptele în gînd. Abstracția este înșăși viața gîndirii, marca autenticității ei.

Există însă abstracții adevărate și abstracții false. Abstracția este un eveniment istoric într-un continuu istoric. Ea se desfășoară pe un tărîm

majoritate a oamenilor) el reprezintă singura realitate care *este*. Dubla semnificație a lui „*este*“ ar exprima deci structura bidimensională a lumii unice.

istoric și rămîne legată de însăși baza de care se îndepărtează, adică de universul social existent. Chiar și acolo unde abstracția critică ajunge la negarea universului existent al discursului, baza supraviețuiește în negație (subversiune) și limitează posibilitățile noii poziții.

În perioada originilor clasice ale gândirii filozofice, conceptele transcendente erau subordonate separării muncii intelectuale de cea manuală, adică societății existente, cea sclavagistă. Statul „ideal“ al lui Platon reține și reformează sclavagismul, organizîndu-l, totodată, în concordanță cu un adevăr veșnic. Iar la Aristotel regele-filozof (în persoana căruia teoria și practica continuau să se îmbine) deschide drumul spre supremația lui *bios theoretikos*, care nu poate revendica decît cu greu vreun rol sau conținut subversiv. Cei ce purtau principala povară a realității neadevărate și care, de aceea, păreau a fi cei mai interesați în răsturnarea acesteia nu constituiau o preocupare pentru filozofie. Ea făcea și a continuat să facă abstracție de ei.

În acest sens, „idealismul“ ține, prin însăși esența sa, de gândirea filozofică, deoarece noțiunea de supremație a gândirii (a conștiinței) proclamă, de asemenea, neputința gândirii într-o lume empirică pe care filozofia o transcende și o corectează — în gândire. Raționalitatea în numele căreia filozofia își pronunța verdictele a dobîndit acea „puritate“ abstractă și generală care o făcea imună față de lumea în care omul se vedea silit să trăiască. Cu excepția „ereticilor“ materialisti, gândirea filozofică a fost rareori afectată de vicisitudinile existenței umane.

În mod paradoxal, tocmai intenția critică a gândirii filozofice duce la purificarea idealistă — o intenție critică ce vizează lumea empirică în întregul ei, și nu numai anumite moduri de gândire și de comportament din sinul ei. Definindu-și conceptele în termenii unor potențialități ce sînt de alt ordin de gândire și existență, prin esența sa diferit, critica filozofică este blocată de realita-

tea de care se disociază și construiește un imperiu al rațiunii purificat de orice contingentă empirică. Cele două dimensiuni ale gândirii — dimensiunea adevărului esențial și cea a adevărului aparent — nu mai interferează, iar legătura lor concret-dialectică devine relație epistemologică sau ontologică abstractă. Judecățile despre realitatea dată sînt înlocuite prin propoziții care definesc formele generale ale gândirii, obiectele gândirii, precum și relațiile dintre gândire și obiectele ei. Subiectul gândirii devine forma pură și universală a subiectivității, din care se înlătură orice particular.

Pentru subiectul acesta formal, legătura dintre $\delta\nu$ și $\mu\eta\ \delta\nu$, schimbare și permanență, potențialitate și actualitate, adevăr și falsitate nu mai constituie o preocupare existențială⁴, ea este, mai degrabă, obiectul filozofiei pure. Contrastul dintre logica dialectică a lui Platon și logica formală a lui Aristotel este izbitor.

În *Organon*-ul lui Aristotel, „termenul“ (*horos*) silogistic este atît de golit de sens substanțial încît o literă a alfabetului poate fi un înlocuitor absolut echivalent. Astfel, el este întru totul diferit de termenul „metafizic“ (tot *horos*), care desemnează rezultatul definiției esențiale, răspunsul la întrebarea: „ $\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$?“⁵. Contrar lui Prantl, Kapp susține că cele „două semnificații sînt total independente una de alta și nu au fost niciodată amestecate de Aristotel însuși“. În orice caz, în logica formală gândirea este organizată

⁴ Țin să evit o neînțelegere: eu nu cred că *Frage nach dem Sein* și alte probleme asemănătoare sînt sau ar trebui să fie o preocupare existențială. Ceea ce avea o semnificație la începuturile gândirii filozofice își poate pierde semnificația la sfîrșitul acesteia și se poate ca pierderea semnificației să nu se datoreze neputinței gândirii. Istoria omenirii a dat cîteva răspunsuri precise „problemei Ființei“ și le-a dat în termeni foarte concreți, care și-au dovedit eficacitatea. Universul tehnologic este unul din ele.

⁵ Ernst Kapp, *Greek Foundations of Traditional Logic*, Columbia University Press, New York, 1942, p. 29.

într-un mod foarte deosebit de cel ce apare în *Dialogurile* platoniciene.

În această logică formală, gîndirea este indiferentă față de obiectele ei. Indiferent dacă sînt mintale sau fizice, indiferent dacă țin de societate sau de natură, ele sînt supuse acelorași legi generale ale organizării, calculării și concluderii, dar sînt mînuite ca semne sau simboluri interschimbabile, făcîndu-se abstracție de „substanța” lor particulară. Această calitate generală (calitate cantitativă) este condiția prealabilă a legii și a ordinii — în logică și în societate —, tributul plătit controlului universal. „Universalitatea gîndirii, așa cum o dezvoltă logica discursivă, are ca fundament dominația în realitate”⁶.

Metafizica lui Aristotel stabilește legătura dintre concept și control: cunoașterea „cauzelor prime” este — în calitate de cunoaștere a universalului — cea mai sigură și cea mai eficace, deoarece a dispune de cauze înseamnă a dispune de efectele lor. Datorită conceptului universal, gîndirea ajunge să stăpînească cazurile particulare. Totuși pînă și universul cel mai formalizat al logicii se mai referă la structura cea mai generală a lumii date și experimentate; forma pură este tot cea a conținutului pe care îl formalizează. Însăși ideea logicii formale constituie un eveniment istoric în dezvoltarea instrumentelor mintale și fizice de control universal și cuantificare. Această încercare l-a silit pe om să făurească o armonie teoretică din discordia actuală, să purifice gîndirea de contradicții, să ipostazeze unități identificabile și interschimbabile în procesul complex al societății și naturii.

Sub guvernarea logicii formale, noțiunea de conflict între esență și aparență este abandonabilă, dacă nu chiar lipsită de sens; conținutul material este neutralizat; principiul identității este separat de principiul contradicției (contra-

⁶ M. Horkheimer și Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, p. 25.

dicțiile există din vina gândirii incorecte); cauzele finale sînt excluse din ordinea logică. Odată ce sfera și funcția lor sînt perfect definite, conceptele devin instrumente de predicție și control. Logica formală constituie, așadar, primul pas pe lunga cale ce duce la gândirea științifică, dar numai primul pas, căci trebuie atins un grad mult mai înalt de abstractizare și matematizare pentru a putea adapta modurile de gândire la raționalitatea tehnologică.

Metodele procedurii logicii diferă foarte mult de la logica veche la logica modernă, dar, în ciuda tuturor deosebirilor, amîndouă construiesc o ordine universal valabilă de gândire, neutră față de conținutul material. Cu mult înainte ca omul tehnologic și natura tehnologică să se fi ivit ca obiecte ale controlului și calculului rațional, mintea omului a devenit capabilă să înfăptuiască generalizări abstracte. Termenii susceptibili de a fi organizați într-un sistem logic coerent, lipsit de contradicții sau cu contradicții maniabile, au fost izolați de ceilalți. S-a făcut o distincție între dimensiunea universală, calculabilă, „obiectivă” a gândirii și dimensiunea ei particulară, necalculabilă, subiectivă; aceasta din urmă nu s-a putut insera în știință decît în urma unei serii de reduceri.

Logica formală prefigurează reducerea însușirilor secundare la însușiri primare, reducere datorită căreia însușirile secundare vor deveni proprietați măsurabile și controlabile în fizică. Elementele gândirii vor putea fi astfel organizate după criterii științifice — la fel cum elementele umane pot fi organizate în realitatea socială. Modurile pretechnologice și tehnologice de dominație se deosebesc în mod fundamental unul de celălalt, așa cum se deosebește sclavia de munca liberă-salariată, păgînismul de creștinism, statul-cetate de națiune, masacrarea populației unui oraș cucerit de lagărele de concentrare naziste. Totuși istoria rămîne mai departe istoria domi-

nației, iar logica gîndirii rămîne logica dominației.

Logica formală urmărea validitatea universală a legilor gîndirii. Și, într-adevăr, fără universalitate gîndirea ar fi o activitate particulară, fără semnificație precisă, incapabilă să înțeleagă fie și cea mai îngustă zonă a existenței. Gîndirea este întotdeauna mai mult și altceva decît gîndirea individuală; atunci cînd încep să mă gîndesc la persoane individuale într-o situație specifică, le găsesc într-un context supra-individual din care ele fac parte și gîndesc în concepte generale. Obiectele gîndirii sînt toate universale. Nu este însă mai puțin adevărat că semnificația supraindividuală, universalitatea conceptului, nu este niciodată doar una formală; ea se constituie în relațiile reciproce dintre subiecți (care gîndesc și acționează) și lumea lor⁷. Abstracția logică este, totodată, abstracție sociologică. Există un *mimesis* logic care formulează legile gîndirii într-un acord protecționist cu legile societății, dar acesta nu este decît un mod de gîndire printre altele.

Sterilitatea logicii formale aristotelice a fost deseori subliniată. Gîndirea filozofică s-a dezvoltat alături de această logică și chiar în afara ei. În eforturile lor principale, nici idealismul, nici materialismul, nici raționalismul, nici empirismul nu par a-i datora nimic. Prin însăși structura ei, logica formală era netranscendentă. Ea a canonizat și organizat gîndirea în limitele unui cadru rigid pe care nu-l poate depăși nici un silogism — a rămas o „analitică“. Logica s-a menținut ca disciplină specială pe lîngă dezvoltarea de conținut a gîndirii filozofice, rămînînd în esență neschimbată, în ciuda noilor concepte și a noilor conținuturi care au marcat această dezvoltare.

⁷ Vezi Th. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart, 1956, cap. I, *Kritik des Logischen Absolutismus*.

Ce e drept, nici scolasticii, nici raționalismul și empirismul de la începuturile epocii moderne nu aveau vreun motiv să obiecteze împotriva modului de gândire care își canonizase formele generale în logica aristotelică. Intențiile lui, cel puțin, coincideau cu validitatea și exactitatea științifică, iar restul nu împiedica elaborarea conceptuală a noii experiențe și a faptelor noi.

Logica matematică și simbolică contemporană se deosebește, desigur, foarte mult de înaintașa ei clasică, dar ambele manifestă aceeași opoziție radicală față de logica dialectică. Prin prisma acestei opoziții, logica formală veche și logica formală nouă exprimă același mod de gândire. Acesta este purificat de „negativul“ care se conturase atât de amplu la începuturile logicii și ale gândirii filozofice — experiența forței private, înșelătoare, falsificatoare a realității existente. Odată eliminată această experiență, efortul conceptual de a menține tensiunea dintre „este“ și „trebuie“ și de a răsturna universul existent al discursului în numele propriului său adevăr este și el eliminat din orice gândire căreia i se cere să fie obiectivă, exactă și științifică. Căci răsturnarea *științifică* a experienței imediate, care stabilește adevărul științei în opoziție cu cel al experienței imediate, nu dezvoltă conceptele care poartă în sine protestul și refuzul. Noul adevăr științific, pe care ele îl opun adevărului admis în mod curent, nu conține în sine judecata care condamnă realitatea existentă.

Gândirea dialectică, dimpotrivă, este și rămîne neștiințifică în măsura în care *este* o asemenea judecată, iar judecata îi este impusă gândirii dialectice de natura *obiectului* ei — de obiectivitatea sa. Obiectul acesta este realitatea în concretetea ei reală; logica dialectică elimină orice abstractizare care abandonează conținutul concret, lăsându-l neînțeles. Hegel detectează în filozofia critică a timpului său „teama de obiect“ (*Angst vor dem Objekt*) și cere ca o gândire cu

adevărat științifică să învingă această teamă și să cuprindă „logicul și raționalul pur“ (*das Logische, das Rein-Vernünftige*) în însăși concretețea obiectelor sale⁸. Logica dialectică nu poate fi formală deoarece ea este determinată de real, care este concret. Iar această concretețe, departe de a se opune unui sistem de principii și concepte generale, reclamă un astfel de sistem logic, deoarece ea evoluează conform legilor generale care constituie raționalitatea realului. Tocmai raționalitatea contradicției, a opoziției forțelor, tendințelor, elementelor constituie mișcarea realului și — dacă este înțeleasă — conceptul de real.

Existînd sub forma contradicției vii dintre esență și aparență, obiectele gândirii prezintă acea „negativitate lăuntrică“⁹ care este însușirea specifică a conceptului lor. Definiția dialectică definește mișcarea lucrurilor de la ceea ce nu sînt ele la ceea ce sînt. Dezvoltarea elementelor contradictorii, care determină structura obiectului său, determină, de asemenea, structura gândirii dialectice. Obiectul logicii dialectice nu-l constituie nici forma abstractă, generală a obiectivității, nici forma abstractă, generală a gândirii, nici datele experienței imediate. Logica dialectică dizolvă abstracțiile logicii formale și ale filozofiei transcendente, dar, totodată, refuză concretețea experienței imediate. În măsura în care această experiență se împacă cu lucrurile așa cum apar ele și cum se întîmplă să fie, ea este o experiență limitată, ba chiar falsă. Ea își atinge adevărul atunci cînd se eliberează de obiectivitatea amăgitoare care ascunde factorii din spatele faptelor, adică atunci cînd înțelege lumea ei ca un univers *istoric*, în care faptele existente sînt opera practicii istorice a omului. Această practică (intelectuală și materială)

⁸ *Wissenschaft der Logik*, ediția Lasson, Meiner, Leipzig, 1923, vol. I, p. 32.

⁹ Op. cit., p. 38.

este realitatea din datele experienței, realitatea pe care o sesizează logica dialectică.

Atunci cînd conținutul istoric se integrează conceptului dialectic, determinîndu-i sub raport metodologic dezvoltarea și funcția, gîndirea dialectică dobîndește concretețea care leagă structura gîndirii de cea a realității. Adevărul logic devine adevăr istoric. Tensiunea ontologică dintre esență și aparență, dintre „este“ și „trebuie“ devine tensiune istorică, iar „negativitatea lăuntrică“ a lumii-obiect este înțeleasă ca opera subiectului istoric-omul în lupta lui cu natura și societatea. Rațiunea devine Rațiune istorică. Ea contrazice ordinea statornicită a oamenilor și a lucrurilor în numele forțelor sociale existente care dezvoltă caracterul irațional al acestei ordini — căci „rațional“ este un mod de gîndire și de acțiune care este angrenat în reducerea ignoranței, distrugerii, brutalității și asupririi.

Transformarea dialecticii ontologice în dialectică istorică menține bidimensionalitatea gîndirii filozofice ca gîndire critică, negativă. Acum însă esență și aparență, „este“ și „trebuie“ se înfruntă în conflictul dintre forțele actuale și posibilitățile societății. Dar nu se înfruntă ca Rațiune și Lipsă de rațiune, ca Bine și Rău, căci ambele sînt părți integrante ale aceluiași univers existent, ambele participînd la Rațiune și Lipsă de rațiune, la Bine și Rău. Sclavul este capabil să-i răstoarne pe stăpîni și să colaboreze cu ei; stăpînii sînt capabili să îmbunătățească viața sclavului și să îmbunătățească exploatarea lui. Ideea de Rațiune ține de mișcarea gîndirii și a acțiunii. Ea este o cerință teoretică și practică.

Logica dialectică înțelege contradicția ca o „necesitate“ ținînd de însăși „*natura* determinațiilor gîndirii“¹⁰, deoarece contradicția ține de însăși natura *obiectului* gîndirii, de realitate, în care rațiunea este, totodată, lipsă de rațiune, iar iraționalul este, totodată, rațional. Dimpo-

¹⁰ Ibid.

trivă, orice realitate statornicită militează împotriva logicii contradicțiilor — ea favorizează modurile de gîndire care sprijină formele de viață statornicite și modurile de comportament care le reproduc și le îmbunătățesc. Realitatea dată își are propriul ei adevăr și propria ei logică; efortul de a le pricepe ca atare și de a le depăși presupune o logică diferită, un adevăr contrar. Acestea aparțin unor moduri de gîndire care sînt neoperaționale în însăși structura lor; ele sînt străine atît operaționalismului științific cît și celui din viața cotidiană; concretețea lor istorică se opune pe de o parte cuantificării și matematizării și pe de altă parte pozitivismului și empirismului. Astfel, aceste moduri de gîndire apar ca vestigii ale trecutului, ca orice filozofie neștiințifică și neempirică. Ele cedează locul unei teorii și practici mai eficiente ale Rațiunii.

DE LA GÎNDIREA NEGATIVĂ LA GÎNDIREA POZITIVĂ: RAȚIONALITATEA TEHNOLOGICĂ ȘI LOGICA DOMINAȚIEI

În ciuda tuturor schimbărilor, dominația exercitată de om asupra omului a rămas, în realitatea socială, continuul istoric care leagă Rațiunea pretehnologică de cea tehnologică. Totuși, societatea care proiectează și întreprinde transformarea tehnologică a naturii, schimbă temelia dominației, înlocuind treptat dependența personală (a sclavului de stăpîn, a iobagului de senior, a seniorului de suzeran etc.) cu dependența de „ordinea obiectivă a lucrurilor“ (de legile economice, de piață etc.). „Ordinea obiectivă a lucrurilor“ este, desigur, și ea rezultatul dominației, dar nu este mai puțin adevărat că dominația generează acum o raționalitate superioară, aceea a unei societăți care-și menține structura ierarhică exploatînd și mai eficient resursele naturale și spirituale și distribuind pe o scară tot mai largă beneficiile acestei exploatare. Limitele acestei raționalități și puterea ei nefastă apar în înrobirea crescîndă a omului de către un aparat de producție care perpetuează lupta pentru existență și o extinde într-o luptă internațională totală care ruinează viața celor ce construiesc și folosesc acest aparat.

În acest stadiu devine clar că trebuie să fie ceva greșit în însăși raționalitatea sistemului. Ceea ce este greșit e modul în care oamenii și-au organizat munca socială. Faptul acesta nu se mai discută într-o vreme cînd, de o parte, marii întreprinzători sînt dispuși să jertfească avantajele

izvorîte din inițiativa particulară și din „libera“ concurență avantajelor aduse de comenzile și reglementările guvernamentale, iar de altă parte, construcția socialistă înaintează întărindu-și treptat dominația. Problema nu se limitează la atât. Organizarea greșită a societății trebuie explicată mai amănunțit în ceea ce privește situația din societatea industrială *avansată*, unde integrarea în sistemul existent a forțelor sociale odinioară negative și transcendente pare să creeze o nouă structură socială.

Această transformare a opoziției negative în opoziție pozitivă precizează problema: organizarea „greșită“, devenind totalitară din motive interne, respinge alternativele. Este desigur firesc — și orice explicație amănunțită este de prisos — că avantajele palpabile ale sistemului sînt considerate demne de a fi apărate — îndeosebi prin prisma forței actuale a comunismului, care apare a fi alternativa istorică. Firesc este, însă, numai pentru un mod de gîndire și de comportament care este nedornic și, poate, chiar incapabil să priceapă ce se întîmplă și de ce se întîmplă, un mod de gîndire și de comportament imun la orice altă raționalitate decît cea statornicită. În măsura în care concordă cu realitatea dată, gîndirea și comportamentul sînt expresia unei conștiințe false care corespunde unei false ordini a lucrurilor și contribuie la menținerea acesteia. Iar această conștiință falsă s-a întruchipat în aparatul tehnic predominant care, la rîndul lui, o reproduce.

Trăim și murim sub semnul raționalității și rentabilității. Știm că distrugerea este prețul progresului, așa cum știm că moartea este prețul vieții, că renunțarea și truda sînt premisele recompensei și bucuriei, că afacerile trebuie să continue și că orice alternativă este utopică. Această ideologie ține de aparatul social existent; ea este un instrument al bunei lui funcționări și o parte a raționalității lui.

Totuși, aparatul anulează propriul său scop dacă admitem că scopul lui este acela de a făuri

o existență umană pe temelia unei naturi umanizate. Iar dacă nu acesta îi este scopul, raționalitatea sa este cu atât mai suspectă. Dar și mai logică, deoarece, de la început, negativul se află în pozitiv, inumanul în umanizare, înrobirea în eliberare. Dinamica aceasta este a realității nu a spiritului, dar a unei realități în care spiritul științific joacă un rol hotărîtor în unirea rațiunii teoretice cu rațiunea practică.

Societatea s-a reprodus într-un ansamblu tot mai tehnic de lucruri și relații care a inclus utilizarea tehnică a oamenilor — cu alte cuvinte, lupta pentru existență și exploatarea omului și a naturii au devenit tot mai științifice și mai raționale. Dubla semnificație a „raționalizării“ este relevantă în acest context. Managementul științific și diviziunea științifică a muncii au mărit considerabil productivitatea întreprinderii economice, politice și culturale. Rezultatul a fost un nivel de trai superior. Totodată și pe aceeași bază, această întreprindere rațională a dat naștere unui model de gândire și de comportament care justifica și absolvea chiar și cele mai distructive și mai opresive trăsături ale acțiunii. Raționalitatea tehnică-științifică și manipularea omului se îmbină în noi forme de control social. Ne putem oare mulțumi cu aserțiunea că această consecință neștiințifică este rezultatul unei *aplicări* specifice sociale a științei? Eu consider că direcția generală în care ea a ajuns să fie aplicată era inerentă științei pure chiar și atunci cînd nu se urmăreau scopuri practice și că acest aspect poate fi identificat acolo unde Rațiunea teoretică se transformă în practică socială. Încercînd să fac acest lucru, voi aminti pe scurt originea metodologică a noii raționalități, în contrast cu trăsăturile modelului pre-tehnologic discutat în capitolul precedent.

Quantificarea naturii, care a dus la explicarea ei prin prisma structurilor matematice, a separat realitatea de orice scopuri imanente, și ca urmare a separat adevărul de bine, știința de etică. Indiferent cum ar defini știința acum obiectivitatea

naturii și corelațiile dintre părțile acesteia, ea nu poate concepe natura în mod științific prin prisma unor „cauze finale“. Și oricît de esențial ar fi rolul subiectului ca punct de observație, măsurare și calcul, acest subiect nu-și poate juca rolul științific ca agent etic, estetic sau politic. Tensiunea dintre Rațiune, pe de o parte, și nevoile și dezideratele populației subordonate (care a fost obiectul, dar rareori subiectul Rațiunii), pe de altă parte, a existat încă de la începuturile gîndirii filozofice și științifice. „Natura lucrurilor“, inclusiv a societății, a fost definită astfel încît să justifice, ca fiind perfect rațională, represiunea și chiar suprimarea. Cunoașterea adevărată și rațiunea cer dominarea simțurilor, — dacă nu chiar eliberarea de ele. Unirea Logosului cu Eros a dus încă la Platon la supremația Logosului; la Aristotel, legătura dintre zeu și universul pe care acesta îl însuflețește este „erotică“ numai într-un sens analogic. Mai tîrziu, șubreda verigă ontologică dintre Logos și Eros se rupe, iar raționalitatea științifică apare ca fiind în esență neutră. Spre ceea ce poate că tinde natura (inclusiv omul) este rațional sub raport științific numai prin prisma legilor generale ale mișcării — fizice, chimice, biologice.

În afara acestei raționalități, oamenii trăiesc într-o lume de valori, iar valorile extrase din realitatea obiectivă devin subiective. Singura posibilitate de a salvagarda vreo validitate abstractă și nevătămătoare a lor pare a fi o sancționare metafizică (legea divină și dreptul natural). O asemenea sancționare nu este însă verificabilă și, deci, nu este realmente obiectivă. Valorile pot avea o înaltă demnitate (morală și spirituală), dar ele nu sînt *reale* și ca urmare contează puțin în treburile reale ale vieții — cu atît mai puțin cu cît sînt așezate mai sus *deasupra* realității.

Aceeași de-realizare afectează toate ideile care, prin însăși natura lor, nu pot fi verificate printr-o metodă științifică. Oricît ar fi de recunoscute,

respectate, consfințite, ele au viciul că sînt neobiective. Dar tocmai lipsa lor de obiectivitate le prefăce în factori de coeziune socială. Ideile umanitare, religioase, morale sînt numai „idealuri”; ele nu prea tulbură modul de viață existent și nu sînt invalidate de faptul că sînt contrazise de un comportament pe care-l dictează cerințele cotidiene ale afacerilor și ale politicii.

Dacă Binele și Frumosul, Pacea și Dreptatea nu pot fi deduse nici din condițiile ontologice, nici din condițiile științifice-raționale, ele nu pot pretinde în mod logic o validitate și o realizare universale. În termenii rațiunii științifice, ele rămîn o chestiune de preferințe și nici o resuscitare a vreunei filozofii aristotelice sau tomiste nu poate salva situația, ea fiind *aprioric* respinsă de rațiunea științifică. Caracterul neștiințific al acestor idei slăbește în mod funest opoziția față de realitatea existentă; ideile devin simple *idealuri*, iar conținutul lor concret, critic se evaporă în atmosfera etică sau metafizică.

În mod paradoxal, lumea obiectivă, căreia nu i se mai lasă decît însușiri cuantificabile, ajunge tot mai dependentă în obiectivitatea ei de subiect. Acest proces îndelungat începe cu algebrizarea geometriei, care înlocuiește figurile geometrice „vizibile” prin operații pur mintale. El își află forma extremă în anumite concepții ale filozofiei contemporane a științei, după care întreaga materie a fizicii tinde să se dizolve în relații matematice sau logice. Însăși noțiunea unei substanțe obiective, contrapuse subiectului, pare să se dezintegreze. Oameni de știință și filozofi ai științei de orientări foarte diferite ajung la ipoteze similare privind eliminarea anumitor genuri de entități.

De pildă, fizica „nu măsoară însușirile obiective ale lumii exterioare și materiale — acestea nu sînt decît rezultatele obținute prin efectuarea unor astfel de operații”¹. Obiectele se mențin

¹ Herbert Dingler, în *Nature*, vol. 168, 1951, p. 630.

numai ca „mijlocitoare comode“, ca „postulate culturale“ învechite². Densitatea și opacitatea lucrurilor se volatilizează: lumea obiectivă își pierde caracterul ei „obiectabil“, opoziția față de subiect. Lipsită de interpretarea ei în termenii metafizicii pitagoreice-platoniciene, Natura matematizată, realitatea științifică, apare ca o realitate rezultată din ideatie.

Acestea sînt aserțiuni extreme și ele sînt respinse de interpretări mai conservatoare pentru care propozițiile fizicii contemporane continuă să se refere la „lucruri fizice“³. Lucrurile fizice ajung, însă, a fi „evenimente fizice“, iar atunci propozițiile se referă (și se referă *numai*) la atribute și relații care caracterizează diferite genuri de lucruri și procese fizice⁴. Max Born scrie: „Teoria relativității... nu a abandonat niciodată încercările de a atribui proprietăți materiei“... Dar „adesea o cantitate măsurabilă este nu o proprietate a unui lucru, ci o proprietate a *relației* sale cu alte lucruri... Majoritatea măsurătorilor din fizică nu se ocupă direct de lucrurile care ne interesează, ci de un fel de proiecție, în cel mai larg înțeles al cuvîntului“⁵. Iar W. Heisenberg scrie: „Ceea ce stabilim în mod matematic nu constituie decît în mică măsură un «fapt obiectiv», iar în cea mai

² W.V.O. Quine, *From a logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press, 1953, p. 44. Quine vorbește despre „mitul obiectelor fizice“ și spune că, „din punct de vedere epistemologic, între obiectele fizice și zeii (lui Homer) nu există decît o diferență de grad, iar nu de gen“ (*Ibid.*). Mitul obiectelor fizice este, însă, superior sub raport epistemologic „pentru că s-a dovedit a fi mai eficient decît celelalte mituri ca instrument de introducere a unei structuri maniabile în fluxul experienței“. Aprecierea conceptului științific prin termeni ca „eficiență“, „instrument“ și „maniabil“ dezvăluie elementele sale manipulativ-tehnologice.

³ H. Reichenbach, în Philipp C. Frank (ed.), *The Validation of Scientific Theories*, Beacon Press, Boston, 1954, p. 85 și urm. (citată de Adolf Grünbaum).

⁴ Adolf Grünbaum, *Op cit.*, p. 87 și urm.

⁵ *Op. cit.*, p. 88 și urm. (sublinierea lui H. Marcuse).

mare parte constituie o trecere în revistă a posibilităților...“⁶.

„Evenimentele“, „relațiile“, „proiecțiile“, „posibilitățile“ pot fi în mod semnificativ obiective numai pentru un subiect — nu numai în termenii observabilității și măsurabilității, ci și în termenii înseși structurii evenimentului sau a relației. Cu alte cuvinte, subiectul implicat aici este un subiect *constituant* — adică un subiect posibil pentru care anumite *date* trebuie să fie sau pot să fie concepute ca eveniment sau ca relație. Dacă este într-adevăr așa, ar rămîne valabilă afirmația lui Reichenbach că în fizică propozițiile pot fi formulate independent de un observator *actual* și că „perturbațiile introduse de mijloacele de observație“ se datorează nu observatorului uman, ci instrumentului ca „lucru fizic“⁷.

Putem presupune, desigur, că ecuațiile stabilite de fizica matematică exprimă (formulează) constelația reală a atomilor, adică structura obiectivă a materiei. Independent de orice subiect „exterior“ care observă și măsoară, A poate să-l „includă“ pe B, să-l „preceadă“ pe B, „să rezulte în“ B; B poate să fie „cuprins“ în C, să fie „mai mare“ decît C etc. — și tot ar fi adevărat că aceste relații implică localizarea, deosebirea și identitatea în diferență a lui A, B, C. Ele implică astfel capacitatea de *a fi* identice în diferență, de *a fi* legate de ... într-un mod specific, de *a fi* refractare la alte relații etc. Aceasta ar fi singura capacitate a materiei însăși, în care caz materia însăși ar fi în mod obiectiv de structura spiritului — interpretare care conține un element puternic idealist:

„Obiectele neînsuflețite, fără șovăire, fără nici o greșală, pur și simplu în virtutea existenței lor, integrează ecuațiile, despre care nu știu nimic. Subiectiv, natura nu este parte a spiritului — ea nu gîndește în termeni matematici.

⁶ *Über den Begriff „Abgeschlossene Theorie“*, în *Dialectica*, vol. II, nr. 1, 1948, p. 333.

⁷ Philipp G. Frank, *Op. cit.*, p. 85.

Obiectiv, însă, natura este parte a spiritului — ea poate fi gîndită în termeni matematici⁸.

O interpretare mai puțin idealistă ne este propusă de Karl Popper⁹, care susține că, în evoluția ei istorică, știința fizicii descoperă și definește diferite straturi ale uneia și aceleiași realități obiective. În cursul acestui proces, conceptele depășite din punct de vedere istoric sînt anulate, iar semnificația lor este integrată noțiunilor care urmează — interpretare care pare să implice progresul spre miezul real al realității, adică adevărul absolut. Altfel, realitatea n-ar fi decît un fruct fără sîmbure și însuși conceptul de adevăr științific ar fi primejduit.

Nu afirm că filozofia fizicii contemporane neagă sau măcar pune în discuție realitatea lumii exterioare, ci că, într-un fel sau altul, ea suspendă judecarea a ceea ce este realitatea însăși sau consideră că întrebarea este lipsită de sens sau că nu i se poate da vreun răspuns. Transformată în principiu metodologic, această suspendare are o dublă consecință: (a) întărește deplasarea accentului teoretic de la metafizicul „Ce este...?” (τί ἐστίν) la funcționalul „Cum...?” și (b) stabilește o certitudine practică (dar nicidecum absolută), care, în operațiile sale cu materia, este, cu bună intenție, eliberată de legătura cu orice substanță exterioară contextului operațional. Cu alte cuvinte, teoretic, transformarea omului și a naturii nu cunoaște alte limite obiective decît cele puse de factualitatea brută a materiei și de rezistența ei, încă neînvinsă, față de cunoaștere și control. În măsura în care această concepție devine aplicabilă și eficientă în realitate, aceasta din urmă este abordată ca un sistem (ipotetic) de instrumentalități; metafizicul „ființare-ca-atare“

⁸ C.F. von Weizsäcker, *The History of Nature*, Chicago, University of Chicago Press, 1949, p. 20.

⁹ In *British Philosophy in the Mid-Century*, ed. C.A. Mace, Macmillan, New York, 1957, p. 155 și urm. Vezi și: Mario Bunge, *Metascientific Queries*, Charles C. Thomas, Springfield, 1959, p. 108 și urm.

cedează locul „ființării-ca-instrument“. Mai mult, odată dovedită eficiența ei, această concepție se manifestă aprioric — ea predetermină experiența, *proiectează* direcția de transformare a naturii, organizează întregul.

Am văzut mai sus că filozofia contemporană a științei pare să combată un element idealist și că, în formulările ei extreme, se apropie în mod periculos de un concept idealist de natură. Noul mod de gândire, însă, pune idealismul iarăși „pe picioare“. Iată cum a rezumat Hegel ontologia idealistă: dacă Rațiunea este numitorul comun al subiectului și obiectului, ea este astfel ca sintetizează a *contrariilor*. Cu această idee, ontologia a cuprins *tensiunea* dintre subiect și obiect; ea era saturată cu concretețe. Realitatea Rațiunii constă în exteriorizarea acestei tensiuni în natură, istorie și filozofie. Astfel, chiar și sistemul cel mai monist susținea ideea unei substanțe care se desfășoară în subiect și obiect — ideea unei realități antagoniste. Spiritul științific a redus tot mai mult acest antagonism. Filozofia modernă a științei poate prea bine să pornească de la noțiunea celor două substanțe — *res cogitans* și *res extensa*, dar cum materia întinsă devine comprehensibilă în ecuații matematice care, transpuse în tehnologie, „refac“ această materie, *res extensa* își pierde caracterul de substanță independentă. „Vechea împărțire a lumii în, pe de o parte, procesele obiective în spațiu și în timp și, pe de altă parte, spiritul în care sînt oglindite aceste procese — cu alte cuvinte diferența carteziană dintre *res cogitans* și *res extensa* — nu mai este un punct de plecare adecvat pentru concepția noastră despre știința modernă“¹⁰.

¹⁰ W. Heisenberg, *The Physicist's Conception of Nature*, Londra, Hutchinson, 1963, p. 29. În cartea sa *Physics and Philosophy*, Londra, Allen and Unwin, 1959, p. 83, Heisenberg scrie: „Pentru fizicianul atomist «lucrul în sine», dacă în general folosește această noțiune, se reduce, în cele din urmă, la o structură matematică; dar — contrar lui Kant — această structură este dedusă în mod indirect din experiență“.

Împărțirea carteziană a lumii a fost pusă sub semnul întrebării pornindu-se de la înseși principiile ei. Husserl arată că, în ultimă analiză, *Ego*-ul cartezian nu era realmente o substanță independentă, ci mai degrabă „reziduul“ sau limita *cuantificării*; se pare că ideea lui Galilei despre lume ca *res extensa* „universal și absolut pur“ a dominat aprioric concepția carteziană¹¹. În acest caz, dualismul cartezian ar fi înșelător, iar egoul-substanță gînditor al lui Descartes s-ar înrudi cu *res extensa*, anticipînd subiectul științific al observației cuantificabile și al măsurătorii. Dualismul lui Descartes implica deja negația sa; el mai degrabă netezea și nu bloca drumul spre instituirea universului științific unidimensional în care natura este „obiectiv consubstanțială spiritului“, adică subiectului. Iar acest subiect este legat de lumea sa într-un mod cît se poate de special: „... natura este pusă sub semnul omului activ, al omului care înscrietehnica în natură“¹².

Știința naturii se dezvoltă sub imperiul *aprioricului tehnologic* care proiectează natura ca instrumentalitate potențială, ca material al controlului și organizării. Iar cuprinderea naturii ca instrumentalitate (ipotetică) *precede* evoluția oricărei organizări tehnice particulare:

„Omul modern consideră totalitatea Ființei ca materie primă a producției și supune totalitatea lumii-obiect orizontului și ordinii producției (*Herstellen*)“. „Folosirea mașinismului și fabricarea de mașini nu sînt tehnica însăși, ci numai un instrument adecvat pentru realizarea esenței tehnicii în materia ei primă obiectivă“¹³.

¹¹ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. W. Biemel, Haga, Nijhoff, 1954, p. 81.

¹² Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la Physique contemporaine*, Presses Universitaires, Paris, 1951, p. 7, cu referire la K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*.

¹³ Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950, p. 266 și urm. Vezi și *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Gunther Neske, 1954, p. 22, 29.

Aprioricul tehnologic este și *aprioric* politic întrucît transformarea naturii o implică pe cea a omului și întrucît „creațiile omenеști“ provin dintr-un ansamblu social și se întorc în el. Se poate totuși spune că mașinismul universului tehnologic este „ca atare“ indiferent față de scopurile politice — el poate revoluționa sau întîrzia o societate. Un calculator electronic poate sluji în egală măsură unei administrații capitaliste și unei administrații socialiste; un ciclotron poate fi o unealtă la fel de eficientă în război sau într-o activitate pașnică. Această neutralitate este contestată în aserțiunea controversată a lui Marx, după care „moara acționată cu mîna creează societatea cu stăpîni feudali; moara cu abur — societatea cu capitaliști industriali“¹⁴. Dar această afirmație este apoi precizată în teoria marxistă însăși: nu tehnica, ci modul social de producție constituie factorul istoric de bază. Oricum, cînd tehnica devine forma universală a producției materiale, ea circumscrie o întreagă cultură; ea proiectează o totalitate istorică, un „univers“.

Sîntem oare îndreptățiți să afirmăm că evoluția metodei științifice pur și simplu „reflectă“ transformarea realității naturale în realitate tehnică în procesul civilizației industriale? A formula astfel raportul dintre știință și societate înseamnă a admite două domenii separate și două evenimente separate, între care există o conexiune (1) știința și gîndirea științifică, cu conceptele lor interne și adevărul lor intern și (2), folosirea și aplicarea științei în realitatea socială. Cu alte cuvinte, oricît de strînsă ar fi conexiunea celor două evoluții, ele nu se implică și nu se definesc reciproc. Știința pură nu este știință aplicată; ea își menține identitatea și validitatea, independent de folosirea ei. Mai mult, această noțiune de *neutralitate* în esență a științei este extinsă și asupra tehnicii. Mașina este indiferentă față de

¹⁴ K. Marx — F. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Editura politică, 1958, p. 130.

utilizările sociale care i se dau, cu condiția ca aceste utilizări să rămână în limitele posibilităților ei tehnice.

Ținând seama de caracterul intern instrumentalist al metodei științifice, această interpretare apare ca fiind inadecvată. Între gândirea științifică și aplicarea ei, între universul discursului științific și cel al discursului comportamentului cotidian pare să existe o legătură mai strinsă, o legătură în cadrul căreia ambele se supun aceleiași logici și raționalități a dominației.

Într-o evoluție paradoxală, eforturile științei de a stabili obiectivitatea rigidă a naturii au dus la o dematerializare crescândă a naturii: „Ideea unei naturi infinite existînd ca atare, idee pe care trebuie să o abandonăm, constituie mitul științei moderne. Știința a început prin a spulbera mitul evului mediu. Iar acum știința se vede silită, pentru a fi consecventă cu sine, să-și dea seama că a înlocuit un mit cu altul”¹⁵.

Procesul care a început cu înlăturarea substanțelor independente și a cauzelor finale ajunge la ideatizarea obiectivității. Este vorba, însă, de o ideatizare foarte specifică, în cadrul căreia obiectul se constituie singur într-o relație cvasi *practică* cu subiectul: „Și ce este materia? În fizica atomică este definită prin reacțiile ei posibile la experimentele făcute de om și prin legile matematice — adică intelectuale — de care ascultă. Noi *definim* materia ca un obiect posibil al manipulării de către om”¹⁶.

În cazul acesta, știința a devenit în sine tehnologică: „Știința pragmatică are despre natură o concepție care se potrivește epocii tehnice”¹⁷. În măsura în care acest operaționalism devine pivotul activității științifice, raționalitatea ia forma unei construcții metodice; ea organizează și tratează materia ca pe o simplă substanță de

¹⁵ C.F. von Weizsäcker, *The History of Nature*, p. 71.

¹⁶ Op. cit., p. 142 (subliniat de mine).

¹⁷ Op. cit., p. 71.

control, ca pe o instrumentalitate potrivită tuturor scopurilor — o instrumentalitate *per se*, „în sine“.

Atitudinea „corectă“ față de instrumentalitate este abordarea *tehnică*, logos-ul corect este *tehnologia*, care proiectează *realitatea tehnologică* și îi răspunde acesteia¹⁸. În această realitate, materia este la fel de „neutră“ ca știința; obiectivitatea nu are în ea un *telos* și nici nu este structurată spre un *telos*. Dar tocmai caracterul ei neutru leagă obiectivitatea de un Subiect istoric-specific și anume conștiința predominantă în societatea de către care și pentru care este stabilită această neutralitate. Ea se manifestă în înseși abstracțiile care alcătuiesc noua raționalitate — mai degrabă ca un factor intern decât extern. Operaționalismul pur și cel aplicat, rațiunea teoretică și cea practică, activitatea științifică și activitatea în domeniul afacerilor efectuează reducerea calităților secundare la calități primare, cuantificarea și abstractizarea unor „genuri particulare de entități“.

Ce-i drept, raționalitatea științei pure este liberă de valori și nu stabilește nici un fel de scopuri practice, ea este „neutră“ față de orice valori exterioare care i-ar putea fi impuse. Dar această neutralitate este o trăsătură *pozitivă*. Raționalitatea științifică promovează o organizare societală specifică tocmai prin faptul că ea proiectează simpla formă (sau simpla materie — aici, aceste noțiuni, altfel opuse, converg) care poate fi subordonată practic tuturor scopurilor. Formalizarea și funcționalizarea sînt, anterior oricărei aplicări, „forma

¹⁸ Sper să nu fiu înțeles greșit în sensul că aș susține că conceptele fizicii matematice sînt elaborate ca „scule“ și că au o intenție tehnică, practică. Tehno-logică este mai curînd „intuiția“ *apriorică* sau sesizarea *apriorică* a universului în care se mișcă știința, în care ea se constituie ca știință *pură*. Știința pură rămîne legată de *aprioricul* pe care îl abstractizează. Ar fi mai just să vorbim despre *orizontul* instrumentalist al fizicii matematice. Vezi Suzanne Bachelard, *La conscience de rationalité*, Paris, Presses Universitaires, 1958, p. 31.

pură“ a unei practici sociale concrete. Pe cîtă vreme știința a eliberat natura de scopuri inerente și a despuiat materia de toate însușirile ei (cu excepția celor cuantificabile), societatea i-a eliberat pe oameni de ierarhia „naturală“ a dependenței personale, legîndu-i unii de alții conform unor însușiri cuantificabile — și anume ca unități de forță de muncă abstractă, calculabile în unități de timp. „În virtutea raționalizării modurilor de muncă, eliminarea calităților este transferată din universul științei în cel al experienței cotidiene“¹⁹.

Există oare între cele două procese de cuantificare, științifică și socială, vreun paralelism și vreun raport de cauzalitate? Sau este conectarea lor opera unei constatări sociologice *a posteriori*? Discuția precedentă presupune că noua raționalitate științifică este în sine, în însăși abstracția și puritatea ei, operațională întrucît s-a dezvoltat pe un fundal instrumentalist. Observația și experimentul, organizarea și coordonarea metodică a datelor, propozițiilor și concluziilor nu au loc niciodată într-un spațiu teoretic nestructurat, neutru. Proiectul cunoașterii implică operații asupra obiectelor dintr-un univers dat al discursului și acțiunii sau asupra abstracțiilor făcute pe baza acestor obiecte. Știința observă, calculează și teoretizează, de pe o poziție în acest univers. Stelele observate de Galilei erau aceleași și în antichitate, dar universul diferit al discursului și acțiunii — pe scurt, realitatea socială diferită — a deschis o nouă direcție și un nou orizont observației și a oferit posibilitățile de a ordona datele observate. Nu mă ocup aici de raportul istoric dintre raționalitatea științifică și cea socială la începuturile epocii moderne. Scopul meu este să demonstrez caracterul instrumentalist *intern* al acestei raționalități științifice, datorită căruia ea este *a priori* tehnologie, și *aprioricul*

¹⁹ M. Horkheimer și Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 50.

unei tehnologii *specifice* — anume tehnologia ca formă de control social și dominație socială.

Gîndirea științifică modernă, în măsura în care este pură, nu proiectează anumite scopuri practice și nici anumite forme de dominație. Oricum, nu există dominație *per se*. Pe măsură ce se dezvoltă, teoria face abstracție de, sau respinge, un context teleologic faptic — cel al universului dat, concret al discursului și acțiunii. Tocmai înăuntrul acestui univers apare sau nu apare proiectul științific, teoria concepe sau nu concepe alternativele posibile, ipotezele ei subminează realitatea preexistentă sau îi extind limitele.

Principiile științei moderne au fost aprioric structurate astfel încît să poată servi ca instrumente conceptuale pentru un univers al unui control eficient care se autopromovează; operaționalismul teoretic a ajuns să corespundă operaționalismului practic. Metoda științifică care a dus la o dominare tot mai eficientă a naturii a ajuns astfel la producerea conceptelor pure și a instrumentalităților pentru dominarea tot mai eficientă a omului de către om *prin* dominarea naturii. Rațiunea teoretică, rămînînd pură și neutră, a intrat în serviciul rațiunii practice. Fuziunea s-a dovedit rodnică pentru ambele. Astăzi dominația se perpetuează și se extinde nu numai prin tehnologie, ci și *ca* tehnologie, iar aceasta din urmă asigură ampla legitimare a puterii politice care se extinde și care absoarbe toate sferele culturii.

În acest univers, tehnologia asigură, de asemenea, ampla raționalizare a lipsei de libertate a omului și demonstrează imposibilitatea „tehnică” de a fi autonomi și de a ne determina singuri existența. Căci lipsa de libertate nu apare nici ca irațională, nici ca fiind de natură politică, ci mai degrabă ca supunere față de aparatul tehnic care extinde confortul existenței și sporește productivitatea muncii. Astfel, raționalitatea mai degrabă apără în loc să anuleze legitimitatea dominației, iar orizontul instrumentalist al rațiunii

se deschide asupra unei societăți rațional-totalitare:

„Am putea numi filozofie autocratică a tehnicilor pe aceea care vede în ansamblul tehnic un loc în care mașinile se folosesc pentru a dobândi putere. Mașina este numai un mijloc; scopul este cucerirea naturii, domesticirea forțelor naturale cu ajutorul unei prime înrobiri: mașina este un sclav care servește la producerea altor sclavi. O asemenea orientare dominatoare și sclavagistă se poate întâlni cu revendicarea libertății pentru om. Este, însă, greu să te eliberezi transferând sclavia asupra altor ființe — oameni, animale sau mașini; a domni peste un popor de mașini care înrobesc lumea întreagă înseamnă tot a domni, iar orice domnie presupune acceptarea schemelor de înrobire“²⁰.

Dinamica neconținută a progresului tehnic s-a impregnat cu un conținut politic, iar Logosul tehnicii a fost transformat în Logosul aservirii continue. Forța eliberatoare a tehnologiei — instrumentalizarea lucrurilor — se prefăce într-o piedică a eliberării, devenind instrumentalizare a omului.

Această interpretare ar lega proiectul științific (metodă și teorie), *anterior* oricărei aplicări și folosiri, de un proiect social specific și ar vedea această legătură tocmai în forma internă a raționalității științifice, adică în caracterul funcțional al conceptelor ei. Cu alte cuvinte, universul științific (adică nu propozițiile specifice despre structura materiei, energie, corelația lor etc., ci proiectarea naturii ca materie cuantificabilă, ca ghid al abordării ipotetice a obiectivității și al expresiei logico-matematice a acesteia) ar fi orizontul unei practici sociale concrete, care ar fi păstrată în dezvoltarea proiectului științific.

Dar, chiar dacă am admite instrumentalismul intern al raționalității științifice, această presupunere tot nu ar stabili validitatea *socio-logică*

²⁰ Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958, p. 127.

a proiectului științific. Odată admis că formarea celor mai abstracte concepte științifice tot menține corelația dintre subiect și obiect într-un univers dat al discursului și acțiunii, legătura dintre rațiunea teoretică și cea practică poate fi înțeleasă în moduri foarte diferite.

O astfel de interpretare diferită ne-o oferă „epistemologia genetică” a lui Piaget. Formarea conceptelor științifice este interpretată de Piaget în termenii diferitelor abstracții pornind de la corelația generală dintre subiect și obiect. Abstracția nu purcede nici de la simplul obiect, astfel încît subiectul să funcționeze numai ca punct neutru de observare și măsurare, nici de la subiect ca vehicul al Rațiunii cognitive pure. Piaget face o deosebire între procesul cunoașterii în matematică și același proces în fizică. Primul este abstracție „în interiorul acțiunii ca atare”: „Contrar celor ce se afirmă adesea, ființele matematice nu rezultă deci dintr-o abstractizare a obiectelor, ci dintr-o abstractizare înfăptuită înăuntrul acțiunilor ca atare. A aduna, a ordona, a muta din loc etc. sînt acțiuni mai generale decît a gîndi, a împinge etc. deoarece ele țin de coordonarea însăși a tuturor acțiunilor particulare și se înseamnă în fiecare dintre ele cu titlu de factor coordonator...”²¹.

Propozițiile matematice exprimă astfel o „acomodare generală la obiect” — contrar adaptărilor particulare care sînt caracteristice propozițiilor adevărate din fizică. Logica și logica matematică sînt „o acțiune asupra obiectului oarecare, adică o acțiune adaptată în chip general”²²; iar această „acțiune” are o validitate generală întrucît „această abstractizare sau diferențiere pătrunde pînă în sînul coordonărilor ereditare, întrucît mecanismele coordonatoare ale acțiunii țin

²¹ *Introduction à l'epistemologie génétique*, tome III, Presses universitaires, Paris, 1950, p. 287.

²² Op. cit. p. 288.

întotdeauna, la origine, de coordonări reflexe și instinctive“²³.

În fizică, abstractizarea purcede de la obiect, dar se datorează unor acțiuni specifice ale subiectului; astfel, abstracția ia în mod necesar o formă logico-matematică, deoarece „acțiunile particulare nu duc la cunoaștere decît dacă sînt coordonate între ele și dacă această coordonare este, prin însăși natura ei, logico-matematică“²⁴.

Abstractizarea în fizică trimite, în mod necesar, înapoi la abstractizarea logico-matematică, iar aceasta este, în calitate de coordonare pură, forma generală a acțiunii, „acțiunea ca atare“. Iar această coordonare constituie obiectivitatea pentru că păstrează structurile ereditare „reflexe și instinctive“.

Piaget recunoaște caracterul practic intern al rațiunii teoretice, dar îl deduce dintr-o structură generală a acțiunii, care este, în ultimă instanță, o structură biologică, ereditară. Metoda științifică ar avea, în cele din urmă, o bază biologică, care este supraistorică (sau, mai curînd, infra-istorică). Dealtfel, admitînd că orice cunoaștere științifică presupune coordonarea unor acțiuni particulare, nu văd de ce o astfel de coordonare ar fi „prin însăși natura ei“ logico-matematică — doar dacă „acțiunile particulare“ ar fi operațiunile științifice ale fizicii moderne, în care caz interpretarea ar fi circulară.

În contrast cu analiza mai degrabă psihologică și biologică a lui Piaget, Husserl a propus o epistemologie genetică concentrată pe structura social-istorică a rațiunii științifice. Mă voi referi la lucrarea lui Husserl²⁵ numai în măsura în care ea subliniază cît de mult este știința modernă „metodologia“ unei realități istorice *pre-date*, în al cărei univers se mișcă.

²³ *Op. cit.* p. 289.

²⁴ *Op. cit.*, p. 291.

²⁵ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.*

Husserl pornește de la faptul că matematizarea naturii a dus la o cunoaștere practică validă: la construirea unei realități „ideatice“ care putea fi „corelată“ efectiv cu realitatea *empirică* (p. 19; 42). Opera științifică, însă, se referea la o practică *pre-științifică*, care constituia baza originară („*Sinnesfundament*“) a științei lui Galilei. Această bază *pre-științifică* a științei în universul practicii (*Lebenswelt*) care a determinat structura teoretică nu a fost luată în considerare de Galilei; mai mult chiar, ea a fost ascunsă (*verdeckt*) de evoluția ulterioară a științei. Astfel s-a născut iluzia că matematizarea naturii a creat un „adevăr absolut autonom“ (*eigenständige*), (p. 49 și urm.) pe cîtă vreme ea a rămas de fapt o metodă și o tehnică specifice pentru *Lebenswelt*. Vălul ideatic (*Ideenkleid*) al științei matematice este așadar un văl de *simboluri* care reprezintă și totodată maschează (*vertritt* și *verkleidet*) „universul practicii“ (p. 52).

În ce constă intenția, conținutul original, *pre-științific* menținut în structura conceptuală a științei? *Măsurarea* în practică descoperă posibilitatea de a folosi anumite forme, configurații și relații fundamentale care sînt universal „disponibile — ca identic aceleași — pentru determinarea și calcularea exactă a obiectelor și relațiilor empirice“ (p. 25). În ciuda abstractizării și a generalizării, metoda științifică menține (și maschează) structura ei tehnică *pre-științifică*; dezvoltarea primei reprezintă (și maschează) dezvoltarea celei de-a doua. Astfel, geometria clasică „idealizează“ practica observării și măsurării pămîntului (*Feldmesskunst*). Geometria este teoria obiectualizării practice.

Algebra și logica matematică construiesc, desigur, o realitate ideatică absolută, eliberată de îndoielile și particularitățile incalculabile ale universului practicii și ale subiecților care trăiesc în el. Oricum, această construcție ideatică *este* teoria și tehnica ideatizării noului univers al practicii: „În practica matematică obținem ceea

ce ne refuză practica empirică, adică *exactitatea*. Căci este posibil ca formele ideale să fie determinate în termeni *de identitate absolută*... Astfel ele devin universal disponibile și accesibile“ (p. 24). Coordonarea (*Zuordnung*) lumii ideatice cu cea empirică ne îngăduie „să proiectăm regularitățile anticipate ale universului practicii“: „Odată ce se posedă formulele, se posedă și *previziunea* dorită în practică“ — previziunea a ceea ce este de așteptat în experiența vieții concrete (p. 43).

Husserl scoate în relief conotațiile tehnice, preștiințifice ale exactității și interschimbabilității matematice. Aceste noțiuni centrale ale științei moderne apar nu ca simple subproduse ale științei pure, ci ca elemente ținând de structura ei conceptuală internă. Abstracția științifică de la concretețe, cuantificarea însușirilor, care oferă totodată exactitate și validitatea universală, implică o experiență concretă specifică a universului practicii — un mod specific de „a vedea“ lumea. Iar această „viziune“, în ciuda caracterului ei „pur“, dezinteresat, înseamnă a vedea într-un context teleologic, practic. Ea înseamnă a anticipa (*Voraussehen*) și a proiecta (*Vorhaben*). Știința galileică este știința anticipării și proiectării metodice, sistematice. Dar — și aceasta este hotărîtor — a unei anticipări și a unei proiectări specifice, în sensul că ele experimentează, sesizează și modelează lumea în termenii unor relații calculabile și previzibile între unități identificabile cu exactitate. În acest proiect, cuantificabilitatea universală este o condiție prealabilă a *dominării* naturii. Însușirile individuale, necuantificabile împiedică organizarea oamenilor și lucrurilor în concordanță cu energia măsurabilă care urmează a fi extrasă din ei. Este vorba, însă, de un proiect specific, social-istoric, iar conștiința care întreprinde acest proiect este subiectul ascuns al științei galileice; aceasta din urmă este tehnica, arta anticipării, extinsă în infinitate (p. 51).

Tocmai pentru că, în formarea conceptelor ei, știința galileică este tehnica unui univers specific al practicii, ea nu transcende și nu poate transcende această *Lebenswelt*. În esența ei, ea rămîne în limitele experienței fundamentale și ale universului teleologic instituit de această realitate. Conform formulării lui Husserl, în știința galileică „universul concret al cauzalității devine matematică aplicată“ (p. 112) — dar universul percepției și al experienței, „în care trăim întreaga noastră viață practică, rămîne așa cum este, *neschimbat* în structura lui esențială, în propria lui cauzalitate concretă“ (p. 51, sublinierile îmi aparțin. — *H.M.*).

Este o declarație sfidătoare, minimalizată cu ușurință, dar eu îmi voi îngădui o posibilă suprainterpretare. Enunțul lui Husserl nu se referă numai la faptul că, în ciuda geometriei neeuclidiene, noi continuăm să percepem și să acționăm într-un spațiu tridimensional, sau că, în pofida conceptului „statistic“ de cauzalitate, continuăm să acționăm, în sensul comun, în conformitate cu „vechile“ legi ale cauzalității. De asemenea, el nu contrazice modificările ce se produc continuu în universul practicii cotidiene ca rezultat al „matematicii aplicate“. Enunțul lui Husserl pune în discuție ceva mult mai grav: anume limita inerentă a științei și metodei științifice stabilite, în virtutea cărora acestea extind, raționalizează și asigură universul predominant al practicii, fără a-i modifica structura existențială — adică *fără a avea în vedere un mod calitativ nou de „a vedea“* și relații calitativ noi între oameni și între om și natură.

Cît privește formele de viață instituționalizate, știința (atît cea pură cît și cea aplicată) ar avea astfel o funcție stabilizatoare, statică, conservatoare. Chiar și cele mai revoluționare cuceriri ale ei nu ar fi decît construire și distrugere conform unei experiențe și organizări specifice a realității. Continua autocorectare a științei însăși — revoluționarea ipotezelor ei care este

un element constitutiv al metodei sale — promovează și extinde același univers istoric, aceleași experiență de bază. Ea rămîne credincioasă aceluiași aprioric formal, care tinde către un conținut cît se poate de material și de practic. Departe de a subestima schimbarea fundamentală survenită odată cu instaurarea științei galileice, interpretarea lui Husserl subliniază ruptura radicală cu tradiția pregalileică; orizontul de gîndire instrumentalist a constituit, într-adevăr, un orizont nou. El a făurit un univers nou al rațiunii teoretice și practice, dar a rămas legat de un univers istoric specific care are limitele sale evidente — în teorie ca și în practică, în metodele sale pure ca și în cele aplicate.

Discuția anterioară pare să se refere nu numai la limitele și prejudecățile lăuntrice ale metodei științifice, ci și la subiectivitatea ei istorică. Mai mult, ea pare să implice necesitatea creării unei „fizici calitative“, reînvierea filozofiilor teleologice etc. Eu admit că această bănuială este întemeiată, dar, în stadiul în care ne aflăm, pot numai să asigur că nu intenționez să dezvolt idei obscurantiste²⁶.

Indiferent cum definește cineva adevărul și obiectivitatea, ele rămîn legate de agenții umani ai teoriei și practicii și de capacitatea acestora de a înțelege și schimba lumea lor. Această capacitate, la rîndul ei, depinde de gradul în care materia (oricare ar fi ea) este recunoscută și înțeleasă drept ceea ce *este* ea în toate formele particulare. În această privință, știința contemporană are o validitate obiectivă infinit mai mare decît înaintașele ei. Am putea chiar adăuga că, în prezent, metoda științifică este singura metodă îndreptățită să revendice o asemenea validitate; interacțiunea ipotezelor cu faptele observabile validează ipotezele și demonstrează faptele. Ceea ce aș vrea să arăt este faptul că știința, *în virtutea propriei sale metode* și a pro-

²⁶ Vezi volumul de față, p. 397—429.

priilor sale concepte, a proiectat și a promovat un univers în care dominația asupra naturii a rămas legată de dominația asupra omului — legătură care tinde să devină fatală acestui univers ca întreg. Înțeleasă și stăpînită de știință, natura reapare în aparatul tehnic de producție și distrugere care întreține și îmbunătățește viața indivizilor, subordonîndu-i totodată stăpînilor aparatului. Astfel, ierarhia rațională se contopește cu cea socială. În cazul acesta, schimbarea direcției progresului, care ar putea rupe această legătură fatală, ar afecta, de asemenea, însăși structura științei, proiectul științific. Fără a-și pierde caracterul rațional, ipotezele științei s-ar dezvolta într-un context experimental esențialmente diferit (contextul unei lumi pacificate); ca urmare știința ar ajunge la concepte esențialmente diferite ale naturii și ar stabili fapte esențialmente diferite. Societatea rațională subminează ideea de Rațiune.

Am arătat că elementele acestei subminări — conceptele altei raționalități — au fost prezente în istoria gîndirii de la începuturile acesteia. Vechea idee a unui stat în care Ființa atinge desăvîrșirea, în care tensiunea dintre „este” și „trebuie” este înlăturată în ciclul unei veșnice reîntoarceri, constituie o parte integrantă a metafizicii dominației. Totodată, însă, ea ține și de metafizica eliberării — de reconcilierea Logosului cu Eros. Această idee are în vedere oprirea productivității represive a Rațiunii, sfîrșitul dominației prin satisfacții.

Cele două raționalități opuse nu pot fi pur și simplu corelate cu gîndirea clasică și, respectiv, cu gîndirea modernă, așa cum pretinde John Dewey: „de la bucuria contemplativă la manipulare activă și control activ”, și „de la cunoaștere ca plăcere estetică procurată de proprietățile naturii, la cunoaștere ca mijloc de control material”²⁷. Gîndirea clasică era suficient sub-

²⁷ John Dewey, *The Quest of Certainty*, New York, Minton, Balch and Co., 1929, pp. 95, 100.

ordonată logicii controlului material, iar în gândirea modernă există suficiente elemente de acuzare și refuz pentru a invalida formula lui Dewey. Ca comportament și gândire conceptuală, rațiunea înseamnă, în mod necesar, stăpânire și dominație. Logos-ul este lege, regulă, ordine, în virtutea cunoașterii. Subsumând cazurile particulare unui universal, subordonându-le universalului lor, gândirea ajunge la stăpânirea cazurilor particulare. Ea devine aptă nu numai să le înțeleagă, ci și să acționeze asupra lor și să le controleze. Deși orice gândire este guvernată de logică, desfășurarea acestei logici este deosebită în diferitele moduri de gândire. Logica formală clasică și logica simbolică modernă, logica transcendentală și cea dialectică guvernează fiecare un alt univers al discursului și experienței. Ele s-au dezvoltat toate în sînul unui continuu istoric al dominației, căruia îi plătesc tribut. Iar acest continuu conferă modurilor gândirii pozitive caracterul lor conformist și ideologic, iar modurilor gândirii negative caracterul lor speculativ și utopic.

În rezumat, putem încerca acum să identificăm mai clar subiectul ascuns al raționalității științifice, precum și scopurile ascunse în forma ei pură. Conceptul științific al unei naturi universale controlabile a proiectat natura ca infinită materie-în-funcție, ca simplu material pentru teorie și practică. Lumea-obiect s-a integrat, sub această formă, construcției unui univers tehnologic — un univers de instrumentalități mintale și fizice, de mijloace în sine. Astfel, acesta este un sistem cu adevărat „ipotetic“, depinzînd de un subiect care validează și verifică.

Procesul de validare și procesul de verificare pot fi pur teoretice, dar ele nu au loc niciodată în vid și nu se încheie niciodată într-o minte individuală. Sistemul ipotetic de forme și funcții devine dependent de un alt sistem — un univers de scopuri prestabilit, în care și *pentru* care se dezvoltă. Ceea ce apăruse ca fiind exterior, străin

proiectului teoretic, se dovedește a fi o parte a însăși structurii lui (metodă și concepte); obiectivitatea pură se dezvăluie ca *obiect pentru o subiectivitate* care furnizează Telos-ul, scopurile. În construirea realității tehnologice nu există o ordine științifică pur rațională; procesul raționalității tehnologice este un proces politic.

Omul și natura devin obiecte interschimbabile ale organizării numai în mediul tehnologiei. Eficiența universală și rentabilitatea universală a aparatului căruia omul și natura îi sînt subordonați maschează interesele particulare care organizează aparatul. Cu alte cuvinte, tehnologia a devenit marele vehicul al *reificării* — al reificării sub forma ei cea mai dezvoltată și mai eficientă. Poziția socială a individului și raporturile lui cu ceilalți nu numai că apar ca fiind determinate de însușiri și legi obiective, ci totodată aceste însușiri și legi par să-și piardă caracterul lor misterios și necontrolabil; ele apar ca manifestări calculabile ale raționalității (științifice). Lumea tinde să devină materialul pentru o administrare totală care îi absoarbe pînă și pe administratori. Plasa dominației a devenit plasa rațiunii însăși, iar societatea este în mod fatal prinsă în ea. Iar modurile de gîndire transcendente par că transcend Rațiunea însăși.

În aceste condiții, gîndirea științifică (științifică în cea mai largă accepțiune a termenului, ca opusă gîndirii confuze, metafizice, emoționale, ilogice) ia, în afara științelor fizice, pe de o parte forma unui formalism (simbolism) pur și închis în sine, iar pe de altă parte forma unui empirism total. (Această opoziție nu este conflictuală. Vezi aplicarea, cît se poate de empirică, a matematicii și a logicii simbolice în industria electronică.) În raportul cu universul existent al discursului și comportamentului, noncontradicția și nontranscendența constituie numitorul comun. Empirismul total își dezvăluie funcția ideologică în filozofia contemporană.

CATASTROFA ELIBERĂRII

Gîndirea pozitivă și filozofia sa neopozitivă se opun conținutului istoric al raționalității. Acesta nu este niciodată un factor sau înțeles exterior, care poate fi sau nu inclus în analiză; el este un factor constitutiv al gîndirii conceptuale și determină validitatea conceptelor ei. În măsura în care societatea actuală este irațională, analiza efectuată în termeni de raționalitate istorică introduce în concept elementul negativ: critica, contradicția, transcendența.

Elementul acesta nu poate fi asimilat pozitivului. El transformă cu totul intenția și validitatea conceptului. Astfel, în analiza unei economii (capitaliste sau nu) care operează ca putere „independentă” aflată deasupra indivizilor, trăsăturile negative (supraproducție, șomaj, lipsă de securitate, risipă, represiune) nu sînt cuprinse atîta vreme cît apar ca subproduse mai mult sau mai puțin inevitabile, ca „reversul” creșterii și al progresului.

O administrație totalitară poate, ce-i drept, să promoveze exploatarea eficientă a resurselor; „establishment”-ul nuclear-militar poate asigura, datorită unei enorme puteri de cumpărare, milioane de locuri de muncă; poate că truda și plăgile sînt fenomene secundare ale dobîndirii bogăției și răspunderii; poate că greșelile fatale și crimele comise de conducători sînt ceva în firea lucrurilor. Există înclinația

de a admite demența economică și politică — și ea este acceptată. Acest mod de a cunoaște „reversul medaliei“ contribuie însă mult la cimentarea stării de lucruri existente, la unificarea contrariilor, care se opune transformării calitative pentru că ține de o existență cu totul deznădăjduită sau total condiționată, încetățenită într-o lume în care pînă și iraționalul este Rațiune.

Toleranța gîndirii pozitive este o toleranță impusă, impusă nu de vreo agenție teroristă, ci de puterea și eficiența copleșitoare, anonimă a societății tehnologice. Ca atare, ea impregnează conștiința generală — și pe cea a criticului. Absorbirea negativului de către pozitiv este validată în experiența cotidiană, care estompează deosebirea dintre aparența rațională și realitatea irațională. Iată cîteva exemple banale ale acestei armonizări:

1. Conduc un automobil nou. Mă bucur de frumusețea, strălucirea, puterea și confortul mașinii — dar, deodată, îmi dau seama că, într-un timp relativ scurt, ea se va deteriora și va avea nevoie de reparații; că frumusețea și caroseria ei sînt ieftine, puterea inutilă, dimensiunile stupide și că nu voi găsi loc de parcare. Încep să mă gîndesc la automobilul *meu* ca la produsul uneia din cele trei mari firme de automobile. Ea determină aspectul mașinii mele și îi hotărăște frumusețea cît și prețul accesibil, puterea cît și fragilitatea, modul de funcționare cît și demodarea. Într-un fel, mă simt înșelat. Mă gîndesc că automobilul meu nu este ceca ce ar putea fi, că s-ar putea construi mașini mai bune la un preț mai scăzut. Dar și alții trebuie să trăiască. Salariile și impozitele sînt prea mari; se impune o schimbare; ne merge mult mai bine decît înainte. Tensiunea dintre aparență și realitate piere, ambele contopindu-se într-un sentiment destul de plăcut.

2. Fac o plimbare la țară. Totul este așa cum trebuie să fie: natura este mai frumoasă ca ori-

cînd. Păsări, soare, iarbă verde, priveliștea munților printre frunzele pomilor, singurătate, nici un radio, nici un miros de benzină. Deodată, cărarea cotește, dînd în autostradă. Iată-mă iarăși printre panouri publicitare, stații-service, moteluri și hanuri. Am fost într-un parc național, iar acum știu că aceea nu era realitatea. Era o „rezervație“, adică ceva apărat și menținut ca o specie pe cale de dispariție. Fără intervenția guvernului, realmente, vînzătorii de cîrnați și motelurile ar fi invadat demult acel colț de natură. Sînt recunoscător guvernului; ne merge mult mai bine decît înainte.

3. Metroul, seara, la orele de vîrf. Nu văd decît fețe și trupuri obosite, ură, supărare. Am impresia că, în orice clipă, cineva ar putea să scoată un cuțit — așa, fără motiv. Toți citesc sau, mai bine zis, sînt cufundați într-un ziar, o revistă, o carte de buzunar. Și totuși, după cîteva ore, aceiași oameni, dezodorizați, spălați, îmbrăcați în haine de seară sau de casă, pot fi fericiți și tandri, pot zîmbi realmente și pot uita (sau să-și amintească). Dar cei mai mulți se vor afla acasă într-o companie pe care o consideră insuportabilă sau într-o teribilă singurătate.

Aceste exemple pot ilustra mariajul fericit al pozitivului cu negativul — ambiguitatea *obiectivă* care aderă la datele experienței. Ambiguitatea aceasta este obiectivă pentru că variația din senzațiile și reflecțiile mele corespunde modului în care faptele experienței sînt corelate în realitate. Înțelegerea acestei corelații distruge însă conștiința armonizatoare și falsul ei realism. Gîndirea critică se străduiește să definească caracterul irațional (din ce în ce mai evident) al raționalității statornicite și tendințele care determină această raționalitate să genereze propria ei transformare. „Propria ei transformare“, deoarece, ca totalitate istorică, ea a dezvoltat forțe și capacități care devin ele înseși proiecte ce depășesc hotarele totalității statornicite. Ele sînt posibilități ale raționalității tehnologice

crescînde și ca atare ele implică întreaga societate. Transformarea tehnologică este totodată transformare politică, dar schimbarea politică va deveni schimbare socială calitativă numai în măsura în care va modifica direcția progresului tehnic, adică dezvoltînd o tehnologie nouă. Căci tehnologia statornicită a devenit o unealtă a politicii distructive.

O astfel de schimbare calitativă ar fi tranziția spre o treaptă mai înaltă de civilizație dacă tehnica ar fi proiectată și folosită în scopul pacificării luptei pentru existență. Pentru a indica implicațiile perturbante ale acestei aserțiuni, afirm că o astfel de orientare nouă a progresului tehnic ar însemna prăbușirea orientării statornicite, nu simpla evoluție cantitativă a raționalității (științifice și tehnologice) dominante, ci mai degrabă transformarea ei catastrofică, apariția unei noi idei de Rațiune, teoretică și practică.

Noua idee de Rațiune este exprimată în propoziția lui Whitehead: „Funcția Rațiunii este de a promova arta de a trăi”¹. În vederea acestui scop, Rațiunea este „conducătoarea atacului împotriva mediului înconjurător”, atac dictat de „tripla necesitate imperioasă: 1. de a trăi; 2. de a trăi bine; 3. de a trăi mai bine”².

Propozițiile lui Whitehead par să descrie atât dezvoltarea actuală a rațiunii cît și eșecul ei. Mai bine zis: ele par să sugereze că rațiunea așteaptă încă să fie descoperită, recunoscută și realizată, căci pînă acum funcția istorică a Rațiunii a fost și de a reprima, ba chiar de a nimici necesitatea imperioasă de a trăi, de a trăi bine, de a trăi mai bine — sau de a-i amîna satisfacerea și de a-i fixa acesteia un preț exorbitant.

¹ A.N. Whitehead, *The Function of Reason*, Boston, Beacon Press, 1959, p. 5.

² *Ibid*, p. 8.

În definiția dată de Whitehead funcției Rațiunii, termenul „artă“ conotează elementul negării determinate. Aplicată societății, Rațiunea a fost pînă acum opusă artei, pe cîtă vreme acesteia îi era conferit privilegiul de a fi mai degrabă irațională — nesupusă Rațiunii științifice, tehnologice și operaționale. Raționalitatea dominației a separat Rațiunea științei de Rațiunea artei sau a falsificat Rațiunea artei integrînd arta în universul dominației. A fost o separare pentru că, de la început, știința cuprindea Rațiunea estetică, jocul liber și chiar nebunia imaginației, fantezia transformării; știința s-a complăcut în raționalizarea posibilităților. Acest joc liber rămînea totuși îndatorat lipsei dominante de libertate care îl generase și de la care s-a abstras; posibilitățile cu care știința se juca erau de asemenea cele ale eliberării, — ale unui adevăr superior.

Aceasta este legătura originală (în universul dominației și al lipsei) dintre știință, artă și filozofie. Este conștiința discrepanței dintre real și posibil, dintre adevărul aparent și cel autentic, cît și efortul de a înțelege și a birui această discrepanță. Una dintre formele cele mai timpurii în care și-a găsit expresie această discrepanță a fost deosebirea ce s-a făcut între zei și oameni, finitudine și infinit, schimbare și permanență. Ceva din această corelație mitologică dintre real și posibil a supraviețuit în gîndirea științifică și a continuat să fie orientat spre o realitate mai rațională și mai adevărată. Matematica era considerată adevărată și „bună“ în același sens ca Ideile metafizice ale lui Platon. Cum se face atunci că, evoluînd, matematica a devenit *știință*, în timp ce Ideile au rămas metafizică?

Răspunsul cel mai evident este că, într-o mare măsură, abstracțiile *științifice* și-au dovedit adevărul participînd la cucerirea și transformarea reală a naturii, în timp ce abstracțiile *filozofice* nu au făcut-o și nici nu puteau s-o facă. Căci

cucerirea și transformarea naturii s-au înfăptuit în cadrul unei legi și al unui ordin de viață pe care filozofia le transcendea, supunându-le „vieții bune“ bazate pe altă lege și altă ordine. Iar această ordine diferită, care presupunea un înalt grad de eliberare de trudă, ignoranță și sărăcie, a fost *nereală* atît la originea gândirii filozofice cît și de-a lungul întregii ei evoluții, pe cîtă vreme gîndirea științifică se putea aplica unei *realități* tot mai pregnantă și mai universale. Conceptele filozofice ultime au rămas într-adevăr metafizice; ele nu au fost și nici nu puteau să fie verificate în termenii universului statornicit al limbajului și acțiunii.

Dacă așa stau lucrurile, atunci cazul metafizicii și, mai ales, cel al semnificației și adevărului propozițiilor metafizice devine un caz istoric. Cu alte cuvinte, valoarea cognitivă și adevărul acestor propoziții sînt determinate mai curînd de condiții istorice decît de condiții pur epistemologice. Ca toate propozițiile care pretind că sînt adevărate, ele trebuie să fie verificabile; ele trebuie să rămînă în cadrul universului experiențelor posibile. Universul acesta nu este niciodată coextensiv cu cel statornicit; el se întinde pînă la hotarele unei lumi pe care o putem făuri transformînd universul statornicit cu mijloacele pe care acesta ni le-a oferit sau ni le-a refuzat. În înțelesul acesta, aria verificabilității crește de-a lungul istoriei. Astfel, speculațiile despre Viața Bună, Societatea Bună și Pacea Veșnică dobîndesc un conținut din ce în ce mai realist; din motive tehnologice, metafizicul tinde să devină fizic.

Mai mult, dacă adevărul propozițiilor metafizice este determinat de conținutul lor istoric (adică de măsura în care ele definesc posibilități istorice), relația dintre metafizică și știință este strict istorică. Cel puțin cît privește propria noastră cultură, mai este admisă și azi acea parte a Legii celor Trei Stadii enunțată de Saint-Simon, conform căreia stadiul științific al ci-

vilizației este *precedat* de cel metafizic. Dar este oare definitivă această ordine de succesiune? Sau transformarea științifică a lumii conține propria ei transcendență metafizică?

În stadiul avansat al civilizației industriale, raționalitatea științifică, transpusă în putere politică, apare ca factorul hotărâtor în dezvoltarea alternativelor istorice. Se naște atunci întrebarea: tinde oare această putere spre propria-i negare — cu alte cuvinte, spre promovarea „artei de a trăi“? În societățile statornicite, aplicarea continuă a raționalității științifice ar ajunge la un punct final odată cu mecanizarea tuturor muncilor socialmente necesare dar represive sub unghiul individual („socialmente necesare“ include aici toate operațiile ce pot fi realizate mai eficient de mașini, chiar dacă aceste operații produc mai degrabă articole de lux și risipă decât bunuri necesare). Acest stadiu ar fi, însă, totodată sfârșitul și limita raționalității științifice în structura și orientarea ei statornicite. Orice progres dincolo de această limită ar însemna *ruptura*, trecerea cantității în calitate. S-ar ivi posibilitatea unei realități umane esențialmente noi — și anume, existența într-un timp liber, nevoile vitale fiind satisfăcute. Astfel, proiectul științific însuși ar fi liber pentru scopuri transutilitare, liber pentru „arta de a trăi“ dincolo de necesitățile și de risipa dominației. Altfel spus, desăvârșirea realității tehnologice ar fi nu numai condiția prealabilă, ci și baza rațională a *transcenderii* realității tehnologice.

Aceasta ar însemna răsturnarea relației tradiționale dintre știință și metafizică. Ideile care definesc realitatea în alți termeni decât cei ai științelor exacte sau ai științelor comportamentului și-ar pierde caracterul metafizic sau emoțional ca urmare a transformării științifice a lumii; conceptele științifice ar fi în măsură să proiecteze și să definească realitățile posibile ale unei existențe libere și pacificate. Elabora-

rea acestor concepte ar însemna mai mult decât evoluția științelor dominante. Ea ar implica raționalitatea științifică în întregul ei, supus pînă atunci unei existențe lipsite de libertate, și ar însemna o nouă idee de știință, de Rațiune.

Dacă desăvîrșirea proiectului tehnologic implică o ruptură cu raționalitatea tehnologică dominantă, această ruptură este, la rîndul ei, condiționată de menținerea bazei tehnice însăși. Căci tocmai această bază a făcut posibile satisfacerea nevoilor și reducerea muncilor grele; ea rămîne adevărata bază a tuturor formelor de libertate umană. Schimbarea calitativă rezidă mai curînd în reconstruirea acestei baze, adică în dezvoltarea ei în scopuri diferite.

Am subliniat faptul că aceasta nu înseamnă reînvierea unor „valori“ (spirituale sau de altă natură) menite să suplimenteze transformarea științifică și tehnologică a omului și a naturii. Dimpotrivă, realizările istorice ale științei și tehnologiei au făcut posibilă *transpunerea valorilor în sarcini tehnice*, adică materializarea valorilor. Problema constă așadar în a redefini valorile în *termeni tehnici*, ca elemente ale procesului tehnologic. Atunci scopurile noi, ca scopuri tehnice, ar interveni nu numai în folosirea mașinăriei, ci și în proiectarea și construirea acesteia. Mai mult, scopurile noi s-ar putea afirma pînă și în elaborarea ipotezelor științifice, în teoria pur științifică. Pornind de la cuantificarea calităților secundare, știința ar trece la cuantificarea valorilor.

De pildă, ceea ce se poate calcula este minimumul de muncă cu care — și gradul în care — pot fi satisfăcute nevoile vitale ale tuturor membrilor unei societăți, cu condiția ca resursele disponibile să fie folosite în acest scop fără a fi îngădite de alte interese, și fără a împiedica acumularea capitalului necesar dezvoltării acelei societăți. Cu alte cuvinte, se poate cuantifica gradul de libertate posibilă față de nevoi. Tot astfel, putem calcula posibilitățile de a-i ajuta,

în aceleași condiții, pe bolnavi, infirmi și bătrâni — adică este cuantificabilă reducerea posibilă a anxietății, eliberarea posibilă de spaimă.

Obstacolele din calea materializării acestui proiect sînt obstacole politice definibile. Civilizația industrială a ajuns la punctul în care, ținînd seama de năzuințele omului de a duce o existență cu adevărat umană, știința nu poate face abstracție de cauzele finale fără a fi desuetă în virtutea conceptelor înseși ale științei. Știința însăși a îngăduit de a face din cauzele finale propriul ei domeniu. Societatea, „prin înălțarea și lărgirea domeniului tehnic, trebuie să reazeze la locul lor, *ca fiind tehnice*, problemele de finalitate, considerate pe nedrept ca etice și, uneori, ca religioase. *Imperfectiunea tehnicilor sacralizează problemele de finalitate și subjugă omul unor scopuri pe care și le reprezintă ca absolute*“³.

În înțelesul acesta, metoda și tehnologia științifică „neutre“ devin știința și tehnologia unei faze istorice depășite de propriile ei realizări, care a ajuns la negarea ei determinată. În loc de a fi separate de știință și de metoda științifică, și lăsate pradă preferințelor subiective și sancțiunii iraționale, transcendente, ideile odinioară metafizice ale eliberării pot deveni obiectul însuși al științei. Această dezvoltare, însă, îi impune științei sarcina neplăcută de a deveni *politică*, de a recunoaște conștiința științifică ca o conștiință politică, iar actul științific ca act politic. Căci transformarea valorilor în nevoi și a cauzelor finale în posibilități tehnice constituie un stadiu nou în supunerea forțelor opresive și nestăpînite ale societății și ale naturii. Este vorba aici de un act de *eliberare*:

„Omul se eliberează de aservirea față de orice finalitate învățînd să producă finalitate, să organizeze un tot finalizat pe care-l judecă și îl

³ Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris, 1958, p. 151.

apreciază, pentru a nu fi constrins să îndure în chip pasiv o integrare de fapt“... „Omul depășește aservirea organizînd finalitatea în mod conștient...“⁴.

Totuși, constituindu-se *metodic* ca acțiune politică, știința și tehnica ar *depăși* stadiul în care, datorită neutralității lor, erau *supuse* politici și funcționau, împotriva intenției lor, ca unelte politice. Căci redefinirea tehnologică și stăpînirea tehnică a cauzelor finale *înseamnă* construirea, și dezvoltarea și folosirea resurselor (materiale și intelectuale), *eliberate* de orice interese *particulare* ce se opun satisfacerii nevoilor umane și evoluției facultăților omenesti. Cu alte cuvinte, acesta este actul rațional al omului ca om, actul însuși al omenirii. Astfel, tehnologia poate să corecteze din punct de vedere istoric prematura identificare a Rațiunii cu Libertatea, identificare prematură conform căreia omul poate să devină și să rămînă liber chiar dacă productivitatea întemeiată pe asuprire se perpetuează de la sine. În măsura în care tehnologia s-a dezvoltat pe această bază, corectarea nu poate fi niciodată rezultatul progresului tehnic *per se*, ci implică o răsturnare politică.

Societatea industrială posedă mijloacele de a transforma metafizicul în fizic, internul în extern, aventurile spiritului în aventuri ale tehnologiei. Aceste expresii (și realități) teribile: „ingineri ai sufletului“, „contractia capetelor“, „management științific“, „știința consumului“ rezumă (sub o formă lamentabilă) raționalizarea crescîndă a iraționalului, a „spiritualului“ — negarea culturii idealiste. Transpunînd ideologia în realitate, desăvîrșirea raționalității tehnologice ar depăși, desigur, și antiteza materialistă a acestei culturi. Căci transpunerea valorilor în nevoi reprezintă dublul proces (1) al satisfacerii materiale (materializarea libertății) și (2) al dezvoltării libere a nevoilor pe baza satis-

⁴ *Ibid.*, p. 103.

facerii (sublimare nerepresivă). Acest proces modifică radical relația dintre facultățile și nevoile materiale, pe de o parte, și cele intelectuale, pe de alta.

Jocul liber al gândirii și al imaginației își asumă o funcție rațională și călăuzitoare în realizarea unei existențe pacificate a omului și a naturii. Iar ideile de dreptate, libertate și umanitate își dobîndesc atunci adevărul și conștiința împăcată pe singura bază pe care pot avea vreodată adevăr și conștiință împăcată — satisfacerea nevoilor materiale ale omului, organizarea rațională a imperiului necesității.

„Existența pacificată“. Expresia aceasta redă insuficient intenția de a rezuma, într-o idee călăuzitoare, *scopul* tehnologiei — scop ridiculizat și ridicat la rang de tabu — , precum și cauza finală reprimată aflată în spatele acțiunii științifice. Dacă această cauză finală s-ar materializa devenind eficientă, Logos-ul tehnicii ar deschide porțile unei lumi în care legăturile dintre om și om și cele dintre om și natură ar fi calitativ altele.

Aici însă, trebuie să ne ferim de orice fetișism tehnologic. De fetișismul acesta au dat dovadă de curînd mai ales anumiți critici marxiști ai societății industriale actuale, care anunță venirea atotputerniciei omului tehnologic, a „Erosului tehnologic“ etc.

Nucleul de adevăr din aceste idei cere să denunțăm mistificarea pe care o comportă. Fiind un univers de instrumentalități, tehnica este în măsură să mărească atît slăbiciunea cît și puterea omului. În faza actuală, omul pare a fi mai neputincios ca niciodată față de propriul său aparat.

Mistificarea nu este înlăturată prin simplul fapt că atotputernicia tehnicii se transferă de la grupuri particulare la un stat nou în folosul unui plan central. Tehnologia depinde întotdeauna de scopuri care nu sînt tehnologice. Cu cît raționalitatea tehnologică, despuiață de carac-

terul său exploatator, determină producția socială, cu atât depinde mai mult de conducerea politică, de efortul colectiv depus în vederea unei existențe pacificate, cu scopurile ce și le propun indivizii liberi.

„Pacificarea existenței“ nu preconizează vreo acumulare de putere, ci, mai curînd, contrariul. Pace și putere, libertate și putere, Eros și putere pot fi contrarii! Mă voi strădui acum să arăt că reconstruirea bazei materiale a societății poate aduce după sine — cît privește pacificarea — o *reducere* (atît calitativă cît și cantitativă) a puterii, pentru a crea condiții temporale și spațiale favorabile dezvoltării productivității sub imbolduri autonome. Conceptul unei astfel de schimbări a trăsăturilor puterii constituie un motiv puternic în teoria dialectică.

În măsura în care scopul pacificării determină Logos-ul tehnicii, el modifică relația dintre tehnologie și obiectul ei inițial, natura. Pacificarea presupune dominarea naturii, iar natura este și rămîne obiectul opus unui subiect în plină dezvoltare. Există, însă, două moduri de dominare: unul represiv și altul eliberator. Acesta din urmă implică reducerea mizeriei, a violenței și a cruzimii. În natură ca și în istorie, lupta pentru existență este semn de sărăcie, de suferință și de lipsuri. Acestea sînt însușirile materiei oarbe, ale imperiului nemijlocirii în care viața își îndură existența în mod pasiv. Încetul cu încetul, imperiul acesta va fi mediatizat în cursul transformării istorice a naturii: el devine parte a lumii umane și în acest sens caracterele naturii sînt caractere istorice. În procesul civilizației, natura încetează de a fi simplă natură în măsura în care lupta dintre puterile oarbe este înțeleasă și dominată în lumina libertății⁵.

⁵ Conceptul hegelian al libertății presupune conștiința (în terminologia lui Hegel: conștiința de sine). Prin urmare, natura nu se poate niciodată „realiza“ ea însăși.

Istoria este negarea naturii. Ceea ce nu este decît natură este învins şi recreat de puterea Raţiunii. Concepţia metafizică conform căreia natura se realizează în istorie scoate în evidenţă limitele neînvins ale Raţiunii. Ea le proclamă drept limite istorice — ca o sarcină ce urmează a fi împlinită sau, mai bine zis, întreprinsă. Dacă natura ca atare constituie un obiect raţional şi legitim al ştiinţei, atunci ea este totodată şi obiectul legitim nu numai al Raţiunii ca putere, ci şi al Raţiunii ca libertate; nu numai al dominaţiei, ci şi al eliberării. Odată cu apariţia omului ca *animal rationale* — capabil să transforme natura în concordanţă cu facultăţile sale mintale şi cu capacităţile materiei — tot ce nu este decît natură, fiind sub-raţional, dobîndeşte un statut negativ şi devine un domeniu pe care Raţiunea urmează să-l cuprindă şi să-l organizeze.

În măsura în care Raţiunea reuşeşte să supună materia normelor şi scopurilor raţionale, orice existenţă subraţională apare ca lipsă şi deficienţă, iar sarcina istorică constă în reducerea acestora. Suferinţa, violenţa şi distrugerea sînt totodată categorii ale realităţii naturale şi ale realităţii umane, ale unui univers neputincios şi nemilos. Concepţia înspăimîntătoare conform căreia viaţa sub-raţională a naturii este menită să rămînă pe veci un asemenea univers nu este nici filozofică, nici ştiinţifică; ea a fost expusă de o autoritate diferită:

„Atunci cînd societatea pentru protecţia animalelor (menită să împiedice acte de cruzime) a solicitat sprijinul Papei, acesta l-a refuzat sub pretextul că omul nu are datoria să ajute ani-

Dar în măsura în care ea este în sine negativă (adică incompletă în propria ei existenţă), transformarea istorică a naturii de către om, fiind biruirea acestei negativităţi, constituie eliberarea naturii. Sau, reluînd terminologia hegeliană, natura este, în esenţa ei, nenaturală, adică „spirit“.

malele și că maltratarea lor nu este un păcat, pentru că ele nu au suflet“⁶.

Materialismul, care nu este viciat de o astfel de folosire abuzivă în scopuri ideologice a sufletului, are o concepție mai universală și mai realistă despre mîntuire. El admite existența iadului numai într-un loc precis, aici pe pămînt și afirmă că acest iad a fost făurit de Om (și de Natură). O parte a acestui iad este și maltratarea animalelor — fapta unei societăți umane a cărei raționalitate continuă să fie iraționalul.

Orice fericire și bucurie purcede din abilitatea de a transcende Natura — transcendere în care însăși dominarea Naturii este subordonată eliberării și pacificării existenței. Orice liniște, orice desfătare este rezultatul *medierii* conștiente, al autonomiei și contradicției. Glorificarea naturalului ține de ideologia care apără o societate nenaturală în lupta ei împotriva eliberării. Ponegrirea controlului nașterilor constituie un exemplu grăitor. În anumite regiuni înapoiate ale lumii se consideră „natural“ ca rasele negre să fie subordonate albilor, cîinii să fie pe ultimul loc și afacerile să meargă înainte. Este de asemenea natural ca peștii cei mari să-i înghită pe cei mici — deși s-ar putea ca peștilor mici să nu li se pară natural. În virtutea puterii cognitive și transformatoare a Rațiunii, civilizația produce mijloacele pentru eliberarea Naturii de propria-i brutalitate, de propria-i insuficiență, de propria-i orbire. Rațiunea nu poate îndeplini această funcție decît ca raționalitate post-tehnologică, în cadrul căreia tehnica este ea însăși instrumentul pacificării, „organon“-ul „artei de a trăi“. Funcția Rațiunii converge atunci cu funcția *Artei*.

Concepția greacă despre afinitățile dintre artă și tehnică poate servi ca ilustrare preliminară. Artistul posedă ideile care, fiind cauze finale,

⁶ Citat după Bertrand Russell, *Unpopular Essays*, Simon and Schuster, 1950, New York, p. 76.

călăuzesc crearea anumitor lucruri, după cum inginerul posedă ideile care, fiind și ele cauze finale, permit construirea unei mașini. De exemplu, ideea unui adăpost destinat omului determină construirea unei case de către arhitect; ideea unei uriașe explozii nucleare determină construcția unui aparat menit să servească acestui scop. Scoaterea în evidență a relației esențiale dintre artă și tehnică subliniază *raționalitatea* specifică a artei.

Ca și tehnologia, arta creează un nou univers de gândire și practică în sinul celui existent și ostil acestuia. Contrar universului tehnic, însă, universul artei este cel al iluziei, al aparenței (*Schein*). Totuși, aparența aceasta este o asemănare cu o realitate care există ca amenințarea și promisiunea realității statornicite. În felurite forme de mascare și de tăcere, universul artistic este organizat de imaginile unei vieți fără de spaimă — în mască și tăcere pentru că arta nu are puterea să creeze această viață și nici măcar puterea să o reprezinte adecvat. Și totuși, adevărul neputincios și iluzoriu al artei (care nu a fost niciodată mai neputincios și mai iluzoriu decât azi, când a devenit un ingredient omniprezent al societății administrate) dovedește validitatea imaginilor sale. Cu cât societatea devine mai fățiș irațională, cu atât crește raționalitatea universului artistic.

Civilizația tehnologică stabilește o relație specifică între artă și tehnică. Am menționat mai sus ideea unei răsturnări a Legii celor Trei Stadii și a unei „revalidări“ a metafizicii pe baza transformării științifice și tehnice a lumii. Aceeași idee se poate extinde acum asupra relației dintre știință-tehnologie și artă. Raționalitatea artei și capacitatea ei de a „proiecta“ existența, de a defini posibilități încă nerealizate ar putea fi considerate atunci ca *validate de și funcționând în transformarea științifică-tehnologică a lumii*. În loc de a fi sluga aparatului statornic, înfrumusețându-i atât mizeria cât și afacerile,

arta ar deveni o tehnică de distrugere a acestor afaceri și a acestei mizerii.

Raționalitatea tehnologică a artei pare a fi caracterizată de o „reducție” estetică:

„Arta este capabilă să reducă aparatul de care aparența exterioară are nevoie pentru a se menține — reducere în limitele căreia exteriorul poate deveni manifestarea spiritului și a libertății”⁷.

După Hegel, arta reduce contingența imediată în care există un obiect (sau o totalitate de obiecte) la o stare în care obiectul îmbracă forma și calitatea libertății. Această transformare este o reducere pentru că statutul contingenței îndură exigențe care îi sînt exterioare și care se opun realizării sale libere. Aceste exigențe alcătuiesc un „aparat” în măsura în care sînt nu numai naturale, ci și supuse transformării și evoluției libere și raționale. Astfel, transformarea artistică violentează obiectul natural, dar și acesta este opresiv; transformarea estetică este așadar eliberare.

Reducția estetică apare în transformarea tehnologică a Naturii de cîte ori și dacă reușește să lege dominația de eliberare, orientînd dominația către eliberare. În cazul acesta, cucerirea Naturii reduce orbirea, cruzimea și rodnicia Naturii — ceea ce implică și reducerea ferocității omului față de Natură. A lucra pămîntul sau a-l distruge, a extrage resursele naturale sau a le irosi prin exploatare, a rări o pădure sau a despăduri sînt fapte cu totul deosebite sub raport calitativ. Sărăcia, boala și creșterea canceroasă sînt rele totodată naturale și umane; a le reduce și a le înlătura înseamnă a elibera viața. Civilizația a înfăptuit această transformare eliberatoare în grădinile, parcurile, rezervațiile ei. Dar în afara acestor zone mici, protejate, ea a tratat Natura așa cum l-a tratat și

⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, în *Sämtliche Werke*, Glogner, vol. 12, p. 217.

pe om — ca pe un instrument al productivității distructive.

Categoriile estetice s-ar integra în tehnologia pacificării în măsura în care mașina productivă ar fi construită avîndu-se în vedere jocul liber al facultăților. Dar, contrar tuturor concepțiilor greșite despre „Erosul tehnologic” și altor concepții similare, „munca nu poate deveni un joc”. Această constatare făcută de Marx exclude în modul cel mai strict toate interpretările romantice despre „abolirea muncii”. În civilizația industrială înaintată, ideea unei Epoci de Aur este tot atît de ideologică — dacă nu și mai mult — ca în Evul mediu. Căci lupta omului cu Natura este tot mai mult lupta cu societatea lui, ale cărei puteri asupra individului devin mai „raționale” și deci mai necesare ca oricînd. Dacă imperiul necesității ar dăinui, organizarea sa în vederea unor scopuri calitativ deosebite ar schimba nu numai modul ci și volumul producției socialmente necesare. Iar această schimbare ar afecta pe agenții umani ai producției, precum și nevoile lor:

„Timpul liber... îl transformă, firește, pe posesorul său într-un alt subiect, și tocmai în această calitate de alt subiect intră el apoi în procesul nemijlocit de producție”⁸.

Am scos adesea în relief caracterul istoric al nevoilor omenești. Într-o societate liberă și rațională, aflată deasupra nivelului animal, pînă și nevoile vitale sînt altele decît cele produse în și pentru o societate irațională și lipsită de libertate.

Odată mai mult, conceptul de „reducție” ilustrează deosebirea.

În zilele noastre, lipsurile nu au fost înlăturate decît în sectoare mici ale societății industriale înaintate. Prosperitatea acestora ascunde iadul dinăuntru și dinafară. Ea generează de asemenea

⁸ K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. II, Editura politică, București, 1974, p. 194.

o productivitate represivă și „false nevoi“. Ea este represivă în aceeași măsură în care promovează satisfacerea unor nevoi care îl obligă pe om să gonească pentru a nu se lăsa depășit de colegi, sau de o uzură prematură deși prevăzută, pentru a se bucura de privilegiul de a nu-și pune mintea la contribuție, muncind cu și pentru mijloace de distrugere. Confortul evident creat de acest mod de producție, ba chiar sprijinul cel acordă unui sistem de dominație aducător de profituri, înlesnesc transplantarea acestuia în regiuni mai înapoiate, în care instaurarea lui continuă să reprezinte totuși un imens progres sub raport tehnic și uman.

Strînsa corelație dintre „know-how“-ul tehnic și cel al manipulărilor politice, dintre o productivitate și o dominație deopotrivă de rentabile, împrumută victoriei reputate asupra lipsurilor armele capabile să îngrădească eliberarea. În țările supradezvoltate, această îngrădire se datorează, într-o mare măsură, simplei *cantități* de bunuri, servicii, munci și distracții. O schimbare calitativă pare așadar să presupună o schimbare *cantitativă* a nivelului de trai înaintat, anume o *reducere a supradezvoltării*.

Dacă scopul urmărit este pacificarea, nivelul de trai atins în majoritatea regiunilor industriale înaintate nu constituie un model de dezvoltare potrivit. Ținînd seama de ceea ce a făcut acest nivel din Om și din Natură, este cazul să ne întrebăm din nou dacă merită sacrificiile aduse pentru apărarea lui. Această întrebare își are rostul din clipa în care „societatea abundenței“ a devenit o societate a permanentei mobilizări împotriva pericolului anihilării, vînzarea mărfurilor mergînd paralel cu abrutizarea, perpetuarea muncii grele și extinderea frustrării.

În aceste împrejurări eliberarea de societatea abundenței nu înseamnă a reveni la o sărăcie sănătoasă și robustă, la inocență și simplitate. Dimpotrivă, înlăturarea risipei rentabile ar spori bogăția socială susceptibilă de a fi distribuită,

iar încetarea mobilizării permanente ar reduce nevoia socială de a refuza individului satisfacțiile la care are dreptul — refuzuri compensate azi prin cultul utilității, puterii și ordinii.

Astăzi, în statul prosperității și al pregătirilor militare, însușirile umane ale unei existențe pacificate par asociale și antipatriotice: refuzul opus cruzimii, spiritului gregar, brutalității; refuzul de a se supune tiraniei majorității; mărturisirea fricii și a slăbiciunii (care ar fi reacția cea mai rațională față de această societate!); o inteligență scîrbită de tot ceea ce se comite; participarea la acțiuni de protest și refuz, chiar dacă sînt ridiculizate și rămîn ineficiente. Aceste manifestări de umanitate vor fi și ele deformate de compromisuri necesare, de nevoia de a se feri, de a-i putea înșela pe înșelători, de a trăi și de a gândi în ciuda lor. În societatea totalitară, comportarea oamenilor tinde să devină „evazionistă“, urmînd astfel sfatul lui Samuel Beckett: „Nu aștepta să fii urmărit pentru a te ascunde“.

Această demisie personală a energiei mintale și fizice de la activitățile și atitudinile impuse de societate este, însă, la îndemîna unui număr de oameni foarte redus; ea constituie numai un aspect inconsecvent al reorientării energiei menite să premeargă pacificarea. Dincolo de sfera personală, autodeterminarea presupune o energie liberă disponibilă, nerisipită în activități (materiale și mintale) impuse. Liberă și în sensul că nu trebuie să fie canalizată spre îndeletniciri cu mărfuri și servicii care îl satisfac pe individ, împiedicîndu-l totodată să dobîndească o existență proprie sau să folosească posibilități pe care satisfacția lui le respinge. Confortul, afacerile și siguranța postului ocupat constituie un exemplu general de mulțumire înrobitoare într-o societate care se pregătește pentru și împotriva unei nimiciri nucleare. A elibera energia de operațiile necesare menținerii prosperității distructive înseamnă a reduce gradul înalt de

aservire, pentru a le îngădui oamenilor să dezvolte raționalitatea capabilă să le asigure o existență pacificată.

Un nivel de trai nou, adaptat pacificării existenței, presupune și o scădere a populației viitoare. Este lesne de conceput, este chiar rațional, ca civilizația industrială să considere legitimă masacrarea a milioane de oameni în timp de război, precum și sacrificarea zilnică a tuturor celor lipsiți de ajutor și ocrotire, dar să fie cuprinsă de scrupule morale și religioase atunci când este vorba de limitarea nașterilor într-o societate care și azi mai este organizată în vederea uciderii planificate în numele Intereselor Naționale și a privării neplanificate de viață în numele unor interese particulare. Scrupulele acestea sînt înțelese și raționale pentru că o astfel de societate are nevoie de un număr mereu crescînd de clienți și de suporteri; capacitatea excedentară, mereu reînnoită, trebuie să fie bine folosită.

Totuși, cerințele producției de masă rentabile nu coincid neapărat cu cele ale omenirii. Problema nu constă numai (și poate nici măcar în mod primordial) în a hrăni și a aproviziona o populație crescîndă; este vorba, în primul rînd, de număr, de simpla cantitate. Acuzarea adusă de Stefan George, acum o jumătate de veac — „Numărul vostru singur constituie o crimă!” — este mai mult decît o licență poetică.

Criminală este societatea în care creșterea populației duce la o luptă tot mai aprigă pentru existență, deși aceasta ar putea fi ușurată. Nevoia de mai mult „spațiu vital” se manifestă nu numai la nivelul agresivității internaționale, ci și *în sînul* unei națiuni. Aici, expansiunea a pătruns în intimitatea vieții particulare, sub toate formele colaborării profesionale, conviețuirii și distracțiilor, împiedicînd izolarea care-i permite individului, față în față cu el însuși, să chibzuiască, să cerceteze, să găsească un răspuns. Această viață particulară — singura condiție care,

întemeindu-se pe satisfacerea nevoilor vitale, poate conferi un sens libertății și independenței de gândire, — a devenit de mult marfa cea mai costisitoare și este accesibilă numai bogătaşilor (care, dealtfel, nu o folosesc). Și în această privință „cultura“ își dezvăluie originea și privilegiile feudale. Ea nu se poate democratiza decât prin abolirea democrației de masă, adică atunci cînd societatea va reuși să restaureze prerogativele vieții particulare, acordîndu-le tuturor și garantîndu-le fiecăruia.

Refuzului libertății, chiar a posibilității libertății îi corespunde acordarea anumitor libertăți, dacă acestea vin în ajutorul represiunii. Este înfricoșător modul cum îi este îngăduit populației să tulbure liniștea, acolo unde mai domnesc liniștea și pacea, să se dedea unor manifestări penibile, să pocească totul, să dea dovadă de o familiaritate respingătoare și să jignească buna-cuviință. Este înfricoșător, pentru că exprimă străduința legală, ba chiar organizată, de a încălca drepturile aproapelui și de a-i aboli autonomia pînă și într-o sferă de existență restrînsă și modestă. În țările suprad dezvoltate, o parte tot mai mare a populației alcătuiește o masă enormă de oameni în stare de captivitate; această captivitate nu le este impusă de vreun regim totalitar, ci de desfrînarea concetățenilor, ale căror mijloace de distracție și reconfortare îi silesc să îndure zgomotul, înfățișarea și mirosurile lor.

Este oare îndreptățită o societate incapabilă de a apăra viața particulară a individului pînă și între cei patru pereți ai lui să proclame în mod legitim că respectă individul și că este o societate liberă? O societate liberă, în mod cert, este definită de mai multe realizări, și de realizări mai fundamentale decât autonomia particulară. Și, totuși, dacă aceasta din urmă lipsește, sînt viciate instituțiile cele mai manifeste ale libertății economice și politice, căci libertatea este lipsită de rădăcinile ei adînci. Socializarea ma-

sivă începe acasă, oprind dezvoltarea conștiinței și moralității. Dobîndirea autonomiei cere condiții susceptibile de a reînvia dimensiunile reprimite ale experienței; eliberarea acestora cere, la rîndul ei, reprimarea nevoilor și satisfacțiilor heteronome care organizează viața în această societate. Cu cît vor fi devenit mai mult nevoi și satisfacții ale individului, cu atît mai mult va apărea reprimarea lor sub forma unei privări fatale. Dar tocmai acest caracter fatal ar putea crea prima premisă subiectivă a schimbării calitative — anume, *redefinirea nevoilor*.

Iată un exemplu (din nefericire fantastic): simpla lipsă a tuturor mijloacelor de publicitate și de îndoctrinare prin informații și distracții l-ar cufunda pe individ într-un gol traumatizant în care ar avea posibilitatea să-și pună întrebări, să chibzuiască, să se cunoască pe sine (sau, mai bine zis, negarea sa), precum și societatea sa. Lipsit de falșii săi părinți, lideri, amici și reprezentanți, ar trebui să-și învețe din nou abecedarul. Cuvintele și frazele, însă, pe care le-ar alcătui s-ar ivi, poate, sub o formă cu totul nouă. La fel și năzuințele și spaimile sale.

O astfel de situație ar fi, desigur, un coșmar insuportabil. În timp ce oamenii pot suporta producția neîncetată de arme nucleare, căderi radioactive și alimente contestabile, ei nu pot admite (tocmai din acest motiv!) să fie lipsiți de distracții și de mijloace de instruire care îi fac capabili să reproducă aranjamentele pentru apărarea și/sau distrugerea lor. Dacă televiziunea și alte mijloace de comunicație de masă ar înceta să funcționeze, s-ar putea realiza ceea ce nu au putut săvîrși contradicțiile imanente capitalismului — dezintegrarea sistemului. Producția de nevoi represive a devenit demult un element al unei munci socialmente necesare — necesară în sensul că fără ea modul de producție nu s-ar putea menține. Nu este vorba aici nici de probleme de psihologie, nici de probleme de estetică, ci de baza materială a dominației.

CONCLUZIE

Societatea unidimensională avansată modifică relația dintre rațional și irațional. Comparat cu aspectele demențiale și fantastice ale raționalității ei, imperiul iraționalului se prefăce în domeniul raționalității autentice — al ideilor capabile să promoveze „arta de a trăi“. Dacă societatea existentă administrează toate comunicațiile normale, validându-le sau invalidându-le conform cerințelor sociale, valorile străine acestor cerințe s-ar putea să nu aibă altă cale de comunicare decît cea anormală a ficțiunii. Dimensiunea estetică și-a păstrat o libertate de exprimare care îngăduie scriitorilor și artiștilor să le spună oamenilor și lucrurilor pe nume — să numească ceea ce altminteri nu ar putea fi numit.

Adevărata înfățișare a epocii noastre se dezvăluie în romanele lui Samuel Beckett; istoria ei adevărată este scrisă în piesa lui Rolf Hochhut, *Vicarul*. Aici nu mai vorbește imaginația, ci Rațiunea, într-o realitate care justifică și iartă orice — cu excepția păcatului împotriva spiritului ei. Imaginația abdică în fața acestei realități care ajunge la nivelul ei, ba chiar o depășește. Auschwitz continuă să existe — nu în amintirea noastră, ci în feluritele realizări ale omului: zborurile spațiale, rachetele, rachetele teleghidate, „labirintul de sub Snack Bar“, frumosele uzine electronice, atît de curate și de igienice, cu rondurile lor de flori, gazele otrăvitoare, care nici nu sînt prea dăunătoare pentru om. Acesta

este cadrul în care au loc măreţele cuceriri umane pe tărîmul ştiinţei, medicinei şi tehnologiei; străduinţele ce se depun pentru a salva şi a îmbunătăţi viaţa sînt singura făgăduinţă de care ne putem bucura în acest dezastru. Omul jonglează cu posibilităţi fantastice; ştie să acţioneze cu conştiinţa împăcată, *contra naturam*, să facă experienţe asupra omului şi lucrurilor, să prefacă iluziile în realităţi şi ficţiunea în adevăr; toate acestea arată în ce măsură imaginaţia a devenit un instrument de progres. Societatea existentă abuzează sistematic de acest instrument ca şi de atîtea altele. Devenind un promotor al politicii, determinînd şi stilul acesteia, imaginaţia, atunci cînd manipulează cuvintele, depăşeşte cu mult *Alice în Ţara minunilor*, făcînd din sens nonsens, şi din nonsens sens.

Domenii altădată antagoniste se contopesc pe tărîmul tehnic şi politic; magia şi ştiinţa, viaţa şi moartea, bucuria şi mizeria. Frumosul îşi dezvăluie faţa înspăimîntătoare în uzinele nucleare ce se află pe primul plan, iar laboratoarele devin „parcuri industriale” aşezate într-un peisaj plăcut; cartierul general al apărării civile expune „un adăpost luxos împotriva bombelor atomice” cu o mochetă („moale!”), fotolii confortabile, aparat de televiziune şi jocuri: „în timp de pace el poate fi folosit drept livingroom pentru toată familia (sic!), iar în timp de război drept adăpost al familiei împotriva căderilor radioactive”¹. Conştiinţa nu se revoltă faţă de astfel de orori şi le admite chiar ca fireşti, pentru că aceste realizări sînt: a) perfect raţionale în concepţiile orînduirii actuale; b) simbolurile iscusinţei şi puterii umane, dincolo de limitele tradiţionale ale imaginaţiei.

Contopirea respingătoare dintre estetică şi realitate desminte sistemele filozofice care opuneau imaginaţia „poetică” Raţiunii ştiinţifice şi empirice. Progresul tehnologic este însoţit de o raţio-

¹ După *The New York Times*, din 11 noiembrie 1960, expus la *Civil Defense Headquarters*, New York, Lexington Ave. şi Fifty-Fifth street.

nalizare, ba chiar realizare crescîndă a imaginarii. Arhetipurile groazei și ale bucuriei, ale războiului și ale păcii își pierd caracterul lor oribil. Apariția lor în viața de toate zilele a indivizilor nu mai înseamnă apariția unor forțe iraționale — avatarurile lor moderne sînt elemente ale dominației tehnologice și sînt supuse acesteia.

Restrîngînd, ba chiar desființînd spațiul romantic al imaginației, societatea a silit-o pe aceasta să-și exercite puterea pe un nou tărîm, unde imaginile ei sînt transpuse în posibilități și proiecte istorice. Transpunerea este tot atît de proastă și de schimonosită ca și societatea care o face. Separată de imperiul producției materiale și al nevoilor materiale, imaginația a fost un simplu joc lipsit de orice putere în imperiul necesității, îndatorat numai unei logici fantastice și unui adevăr fantastic. Atunci cînd progresul tehnic pune capăt acestei separații, el încarcă imaginile cu propria sa logică și propriul său adevăr; el reduce capacitățile libere ale spiritului. Totodată, însă, reduce și distanța dintre imaginație și Rațiune. Cele două facultăți antagoniste devin interdependente pe o bază comună. Ținînd seama de posibilitățile civilizației industriale înaintate, oare nu orice joc al imaginației operează cu posibilități tehnice care pot fi testate sub raportul șanselor lor de realizare? Ideea romantică a unei „științe a Imaginației“ pare să dobîndească un caracter tot mai empiric.

Caracterul științific și rațional al Imaginației a fost recunoscut de mult în matematică și în ipotezele și experimentele științelor fizice. Tot astfel este admis și de psihanaliză, care în teorie se întemeiază pe acceptarea raționalității specifice a iraționalului; înțeleasă și îndreptată într-o nouă direcție, imaginația devine o forță terapeutică. Dar această forță terapeutică poate mult mai mult decît să vindece nevroza. Iată ce spune nu un poet, ci un om de știință:

„O întreagă psihanaliză materială ne poate ... ajuta să ne vindecăm de imaginile noastre sau,

măcar, să îngrădim influența lor. Putem atunci nădăjdui... să facem *imaginația fericită*; cu alte cuvinte, să-i împăcăm conștiința dându-i toate mijloacele ei de exprimare, toate imaginile materiale care se ivesc în *visele naturale*, în activitatea onirică normală. A face imaginația fericită, a-i acorda întreaga ei exuberanță înseamnă tocmai a-i da adevărata ei funcție de antrenament psihic².

Imaginația nu a rămas imună la procesul de reificare. Sîntem stăpîniți de imaginile noastre și suferim din pricina lor. Psihanaliza a înțeles acest lucru și îi cunoaște consecințele. Totuși, „a da imaginației toate mijloacele ei de exprimare“ ar însemna un regres. Indivizii mutilați (mutilați pînă și în puterea lor de imaginație) ar organiza și ar distruge și mai multe lucruri decît le este îngăduit acum. O asemenea descătușare ar constitui groaza însăși — nu prăbușirea culturii, ci exercițiul neînfrînt al tendințelor ei cele mai represive. Rațională este imaginația care poate deveni *apriori*-ul reconstruirii și reorientării aparatului productiv către o existență pacificată, către o viață lipsită de teamă. Iar aceasta nu poate fi niciodată imaginația celor ce sînt stăpîniți de imaginile dominației și ale morții.

A elibera imaginația astfel încît să i se poată da toate mijloacele de exprimare presupune reprimarea a mult din ceea ce este astăzi liber și perpetuează o societate represivă. Iar o asemenea răsturnare nu este o chestiune de psihologie sau etică, ci de politică (în înțelesul pe care l-am dat acestui termen în tot cuprinsul lucrării): practica în cadrul căreia sînt dezvoltate, definite, sprijinite și modificate instituțiile societale fundamentale. Ea este practica indivizilor, indiferent de organizarea lor. Astfel, se cuvine să ne mai întrebăm o dată: cum ar putea oare indivizi manipulați — care, prefăcîndu-și mutilarea în libertăți și

² Gaston Bachelard, *Le Matérialisme rationnel*, P.U.F., Paris, 1953, p. 18 (sublinierile sînt ale autorului).

satisfacții proprii, au reprodus-o pe scară largă — să se elibereze totodată de ei înșiși și de stăpînii lor? Putem oare concepe ruperea acestui cerc vicios?

Cînd vrem să răspundem la această întrebare, dificultatea, în mod paradoxal, nu constă în a concepe *instituții* societale noi. Societățile statornicite modifică ele înseși (sau au și modificat) instituțiile fundamentale în sensul unei planificări mai accentuate. Întrucît dezvoltarea și folosirea tuturor resurselor disponibile pentru satisfacerea universală a nevoilor vitale constituie condiția prealabilă a pacificării, ea este incompatibilă cu prioritatea intereselor particulare care stau în calea atingerii acestui scop. Schimbarea calitativă depinde de planificarea întregului împotriva acestor interese, iar o societate liberă și rațională poate să apară numai pe această bază.

Instituțiile în cadrul cărora pacificarea poate fi concepută se opun astfel împărțirii tradiționale în forme de guvernare autoritare sau democratice, centralizate sau liberale. În zilele noastre, a te opune planificării centralizate în numele unei democrații liberale — care în realitate este negată — înseamnă a acorda un sprijin ideologic intereselor represive. Obținerea unei autentice autodeterminări individuale depinde de un control social eficient asupra producerii și distribuirii bunurilor de importanță vitală (în funcție de nivelul de civilizație atins, material și spiritual).

Criteriul, principiul călăuzitor unic al planificării și dezvoltării resurselor disponibile în folosul tuturor, va fi raționalitatea tehnologică eliberată de caracterul ei exploatare. Autodeterminarea în producerea și distribuirea produselor și serviciilor de importanță vitală ar da naștere la risipă. Este vorba aici de muncă tehnică, și, ca atare, ea reduce truda fizică și mintală. În domeniul acesta, controlul centralizat este rațional dacă stabilește premisele autodeterminării judicioase. Aceasta va putea fi atunci eficientă în propriul ei domeniu — în deciziile care implică

producerea și distribuirea surplusului economic, și pe planul existenței individuale.

În orice caz, îmbinarea autorității centralizate cu democrația directă este supusă unor infinite variații, în funcție de gradul de dezvoltare. Autodeterminarea va fi reală în măsura în care masele se vor transforma în indivizi eliberați de orice propagandă, îndoctrinare și manipulare, capabili să cunoască și să înțeleagă faptele și să evalueze alternativele. Cu alte cuvinte, societatea va fi rațională și liberă în măsura în care va fi organizată, sprijinită și reprodusă de un Subiect istoric esențialmente nou.

În faza de dezvoltare actuală a societății industriale înaintate, această necesitate este negată atât de sistemul material, cât și de cel cultural. Puterea și eficiența acestui sistem, identificarea totală a spiritului cu faptele, a gândirii cu comportamentul cerut, a aspirațiilor cu realitatea se opun apariției unui Subiect nou. Aceiași factori se opun și ideii că înlocuirea controlului actual asupra procesului de producție prin „controlul de jos“ va însemna o schimbare calitativă. Ideea aceasta era (și este) legitimă acolo unde cei ce muncesc erau (și continuă să fie) negarea vie și condamnarea societății existente. Acolo, însă, unde aceste clase au devenit un sprijin al modului de trai existent, ascensiunea lor pînă la postul de control ar prelungi existența acestui mod de trai, într-o nouă montare.

Totuși, toate faptele confirmă teoria critică a acestei societăți și a fatalei ei dezvoltări: iraționalitatea crescîndă a întregului; risipa și restricțiile în calea productivității; nevoia unei expansiuni agresive; permanenta amenințare de război; exploatarea intensificată; dehumanizarea. Iar toate acestea arată care este alternativa istorică: folosirea planificată a resurselor pentru satisfacerea nevoilor vitale cu un minim de trudă, transformarea loisir-ului în timp liber, pacificarea luptei pentru existență.

Numai că toate faptele și alternativele se află în fața noastră ca niște fragmente care nu se îmbină, ca o lume alcătuită din obiecte mute fără un subiect, fără practica ce ar mișca aceste obiecte într-o direcție nouă. Teoria dialectică nu este negată, dar ea nu poate oferi remediu. Ea nu poate fi pozitivă. Mai clar, concepția dialectică, înțelegînd faptele date, le transcende. În aceasta și constă adevărul ei. Ea determină posibilitățile istorice, chiar necesitățile istorice; dar realizarea lor poate avea loc numai într-o practică corespunzătoare acestei teorii, iar în prezent practica nu-i corespunde.

Din motive teoretice cît și empirice, concepția dialectică își exprimă lipsa de speranță. Pentru ea istoria este realitatea umană, iar contradicțiile din sînul ei nu explodează de la sine. Conflictul dintre dominația ultramodernă și aducătoare de profituri, pe de o parte, și realizările care promovează autodeterminarea și pacificarea, pe de alta, tinde să devină atît de flagrant, încît nu poate fi negat, dar poate să rămînă un conflict aducător de profituri și ușor de manipulat, căci pe măsură ce crește dominația tehnologică asupra naturii crește și dominația omului asupra omului. Iar această dominație reduce libertatea, care este un *apriori* necesar al eliberării. Este vorba aici de libertatea de cuget în singurul înțeles pe care-l poate dobîndi într-o societate manipulată: anume, a fi conștient de productivitatea ei represivă, a resimți nevoia absolută de a se smulge din acest tot. Dar tocmai nevoia aceasta absolută nu prevalează acolo unde ar putea deveni motorul unei practici istorice, cauza eficientă a unei schimbări calitative. Fără această forță materială, chiar și conștiința cea mai lucidă rămîne neputincioasă.

Oricît de evident s-ar manifesta caracterul irațional al acestui tot, cît și necesitatea unei schimbări, nu ajunge niciodată să ne dăm seama de această necesitate pentru a sesiza alternativele posibile. Față de eficiența omniprezentă a siste-

mului de viață existent, alternativele la el au apărut mereu drept utopice. Nu ajunge să ne dăm seama de această necesitate și de viciile stării de lucruri actuale nici măcar în stadiul când cuceirile științei și nivelul productivității au eliminat trăsăturile utopice ale alternativelor — mai de grabă realitatea existentă fiind utopică decât contrariul ei.

Înseamnă oare aceasta că teoria critică a societății abdică în favoarea unei sociologii empirice care, respingînd orice călăuză teoretică în afara uneia metodologice, este victima sofismelor unei concreteți nepotrivite și îndeplinește o menire ideologică proclamînd abolirea tuturor judecăților de valoare? Sau își dovedesc oare conceptele dialectice o dată mai mult adevărul, înțelegînd propria lor situație ca pe aceea a societății pe care o analizează? Răspunsul se impune dacă abordăm teoria critică prin punctul ei cel mai vulnerabil — nereușita ei de a pune în evidență tendințele eliberatoare *în sinul* societății existente.

Atunci cînd s-a născut teoria critică a societății, ea s-a aflat în prezența unor forțe reale (obiective și subiective) în societatea existentă, care se mișcau (sau puteau fi îndreptate) spre înființarea unor instituții mai raționale și mai libere prin desființarea celor existente, devenite obstacole în calea progresului. Acestea au fost bazele empirice pe care s-a ridicat teoria, iar din aceste baze empirice a apărut ideea eliberării posibilităților *inerente* — dezvoltarea, altfel blocată și deformată, a productivității, facultăților și nevoilor materiale și intelectuale. Fără manifestarea acestor forțe, critica societății ar rămîne rațională și valabilă, dar va fi incapabilă să traducă raționalitatea ei în termenii practicii istorice. Ce reiese de aici? Faptul că „eliberarea posibilităților inerente“ nu mai exprimă în chip potrivit alternativa istorică.

Posibilitățile încătușate ale societăților industriale înaintate sînt: dezvoltarea pe o scară mai largă a forțelor productive, extinderea stăpînirii

asupra naturii, satisfacerea crescîndă a nevoilor unui număr tot mai mare de oameni, crearea unor nevoi și facultăți noi. Aceste posibilități, însă, se realizează treptat datorită unor mijloace și instituții care își desființează potențialul eliberator, iar acest proces afectează nu numai mijloacele, ci și scopurile. Organizate într-un sistem totalitar, instrumentele productivității și ale progresului determină nu numai utilizările actuale, ci și pe cele posibile.

În faza cea mai înaintată a evoluției sale, dominația funcționează ca administrare, iar în zonele supradezvoltate ale consumului de masă, viața administrată devine viață bună a întregului, în apărarea căruia contrariile se unesc. Aceasta este forma pură a dominației. Invers, negarea ei apare ca forma pură a negației. Tot conținutul pare a se reduce la o singură cerință abstractă — sfîrșitul dominației, unica exigență cu adevărat revoluționară și evenimentul care ar valida realizările civilizației industriale. În fața respingerii ei eficiente de către sistemul existent, această negație apare sub forma neputincioasă din punct de vedere politic a „refuzului absolut” — refuz ce apare cu atît mai nerezonabil cu cît sistemul existent își mărește productivitatea, ușurînd povara vieții. Iată ce scrie Maurice Blanchot:

„Ceea ce refuzăm nu este lipsit nici de valoare, nici de însemnătate. Tocmai de aceea refuzul este necesar. Există o anumită rațiune pe care nu o mai acceptăm, o speranță de înțelepciune care ne înspăimîntă, propuneri de conciliere și împăcare cărora nu le vom da ascultare. S-a produs o rup-tură. Am fost readuși la o sinceritate care nu mai tolerează complicitatea”³.

Dacă însă caracterul abstract al refuzului este rezultatul reificării totale, refuzul trebuie totuși să se întemeieze pe un motiv concret, căci reifi-carea nu este decît o iluzie. Din același motiv,

³ „*Le Refus*“, în *Le 14 juillet*, no. 2, Paris, octombrie 1958.

unificarea contrariilor în sfera raționalității tehnologice trebuie să fie, *în întreaga ei realitate*, o unificare iluzorie, care nu elimină nici contradicția dintre productivitatea crescândă și folosirea ei represivă, nici nevoia vitală de a rezolva această contradicție.

Lupta menită să aducă soluționarea nu mai poate însă îmbrăca formele tradiționale. Tendințele totalitare ale societății unidimensionale au făcut ca mijloacele și căile tradiționale de protest să devină inefficiente — poate chiar periculoase pentru că perpetuează iluzia suveranității populare. Iluzia aceasta cuprinde un miez de adevăr: „poporul“, care altădată era fermentul schimbărilor sociale, „s-a ridicat“ pentru a deveni un ferment de coeziune socială. În aceasta — mai mult, poate, decât în redistribuirea averilor sau nivelarea claselor — constă noua stratificare ce caracterizează societatea industrială înaintată.

Totuși, dedesubtul bazei populare conservatoare, se află substratul alcătuit din proscriși și „outsideri“, exploatații și persecutații de altă culoare și de alte rase, șomerii și cei care nu pot fi angajați. Ei trăiesc în afara procesului democratic; pentru ei, desființarea condițiilor și instituțiilor intolerabile constituie problema cea mai urgentă și mai reală. Astfel, opoziția lor este revoluționară, chiar dacă conștiința lor nu este. Opoziția lor lovește sistemul din afara lui și de aceea nu poate fi deviată de către sistem; ea este o forță elementară care violează regulile jocului, dezvăluindu-i astfel dedesubturile trucate. Atunci când se unesc invadând străzile fără arme, fără protecție, pentru a cere drepturile civile cele mai elementare, ei știu prea bine că vor înfrunta cîini, pietre, bombe, închisori, lagăre de concentrare, ba chiar moartea. Forța lor se află în spatele oricărei demonstrații politice în favoarea victimelor legii și ordinii. Faptul că nu mai vor să respecte regulile jocului indică poate începutul sfîrșitului unei perioade.

Nimic nu ne lasă să prevedem un sfârșit fericit. Societățile existente dispun de suficiente resurse economice și tehnice pentru a îngădui anumite ajustări și concesiuni în favoarea celor nedreptățiți, iar forțele lor armate sînt destul de bine echipate și antrenate pentru a face față situațiilor de urgență. Spectrul, însă, a reapărut înăuntrul și în afara hotarelor societăților înaintate. Comparația facilă cu barbarii care amenință imperiul civilizației pare totuși să prefigureze rezultatul; a doua perioadă a barbariei poate prea bine să fie continuarea imperiului civilizației însăși. Dar șansa este că, în această perioadă, extremele istorice — conștiința cea mai evoluată a umanității și forța ei cea mai exploatată — se pot uni din nou. Dar aceasta este doar o șansă. Teoria critică a societății nu cuprinde concepte capabile să umple prăpastia dintre prezent și viitor; nefăgăduind nimic și neobținînd succese, ea rămîne negativă. Astfel vrea să fie și în viitor credincioasă celor care, fără de nădejde, și-au dat și își dau viața Marelui Refuz.

La începutul erei fasciste, Walter Benjamin scria:

„Nădejdea nu ne este dată decît de dragul celor desnădăjduiți“.

ELIBERAREA DE SOCIETATEA ABUNDENȚEI*

Ca filozof incorigibil pentru care filozofia și politica au devenit de nedespărțit, mă tem că va trebui astăzi să țin aici o cuvîntare destul de filozofică, fapt pentru care vă cer indulgență. Noi dezbatem aici dialectica eliberării (de fapt, o expresie pleonastică, deoarece, după părerea mea, orice dialectică conține momente ale eliberării), și anume o eliberare nu numai în sens intelectual, ci, incluzînd spiritul și corpul, o eliberare care cuprinde întreaga existență a omului. Să ne gîndim la Platon, la eliberarea de existența peșterii. Să ne gîndim la Hegel, la eliberare în sens de progres și libertate în dimensiunea istorică. Gîndiți-vă la Marx. În ce sens deci este orice dialectică eliberare? Ea este eliberare de un sistem represiv, rău, fals — fie că este un sistem organic, fie că este un sistem social, un sistem material sau unul intelectual; eliberare prin forțe care se dezvoltă în însuși interiorul unui astfel de sistem. Acesta este punctul decisiv. Este vorba despre forța eliberatoare a contradicției pe care o generează sistemul tocmai pentru că este un sistem rău, fals.

Folosesc aici în mod intenționat concepte și valori morale, filozofice, ca „rău“ și „fals“, căci fără un scop obiectiv întemeiat și orientat spre

* Cuvîntare ținută la Congresul „Dialectica eliberării“, care a avut loc la Londra între 15 și 30 iulie 1967. Apărut inițial în volumul *The Dialectics of Liberation*, Penguin Books, Londra, 1968.

o existență umană liberă orice eliberare rămîne lipsită de sens; ea nu ar putea depăși progresul înăuntrul sclaviei. Cred că și pentru Marx socialismul este ceva ce *trebuie* să fie. Această tră-sătură normativă ține de esența socialismului științific. Socialismul trebuie să fie; el este — am putea spune — o necesitate biologică, sociologică și politică. Este necesitate biologică întrucît, după Marx, societatea socialistă va fi în armonie cu logosul integral al vieții, cu posibilitățile esențiale ale existenței umane, și aceasta nu numai din punct de vedere spiritual sau intelectual, ci și organic.

Dar să trecem la situația noastră actuală. Cred că ne aflăm în fața unei situații istorice noi, întrucît astăzi este vorba de a ne elibera de o societate care funcționează relativ bine, o societate bogată și puternică. Problema în fața căreia stăm nu este necesitatea eliberării de o societate săracă sau de o societate în destrămare și nici, în primul rînd, de o societate teroristă, ci de o societate care dezvoltă într-o mare măsură trebuințele materiale și chiar culturale ale omului, o societate, așadar, care, după un anume cuvînt de ordine, permite prosperitatea unei părți din ce în ce mai mari a populației. Prin aceasta spunem deja că ne angajăm într-o eliberare care, după toate aparențele, nu posedă o bază de masă în această societate. Cunoaștem mecanismele sociale ale manipulării, îndoctrînării și reprimării, care răspund pentru absența unei asemenea baze de masă, pentru faptul că majoritatea forțelor opoziționiste sînt integrate în sistemul social dominant. Aș vrea totuși să subliniez că nu este vorba numai de o integrare ideologică sau numai de una socială, ci de un proces care are o bază materială puternică și bogată. Această bază pune societatea în situația de a dezvolta și satisface necesitățile materiale și culturale mai bine decît oricînd înainte.

Dar noi nu ne putem limita la simpla cunoaștere a mecanismelor manipulării sau reprimării,

mecanisme care pătrund adînc în înconștientul omului. Eu cred că noi (și în tot cuprinsul cuvîntării mele voi vorbi despre „noi“) am pus în evidență prea timid caracteristicile esențiale și radicale ale unei societăți socialiste, deosebirea ei calitativă față de toate societățile existente: acea deosebire calitativă care face ca socialismul să fie realmente negația sistemului existent, indiferent cît de productiv și puternic ar putea să pară sau să fie într-adevăr acest sistem. Cu alte cuvinte — și aceasta este una din multele chestiuni în care trebuie să-l contrazic pe Paul Goodman — , eroarea noastră nu a constatat în aceea că am fost prea îndrăzneți, ci în aceea că am fost prea moderați. Ca să spun așa, am reprimat o mare parte din ceea ce ar fi trebuit să spunem și să subliniem.

Trăsăturile esențiale într-adevăr radicale care fac ca societatea socialistă să fie o negare categorică a societății actuale, deosebirea calitativă, par astăzi utopice, idealiste și metafizice, însă tocmai aceasta este forma în care trebuie să apară asemenea trăsături radicale, întrucît ele constituie într-adevăr o negare decisivă a societății existente, deci întrucît socialismul este într-adevăr aruncarea în aer a istoriei, ruptura radicală, saltul în imperiul libertății, adică ceva cu totul nou. Unii mari luptători sociali ai timpului nostru au avut conștiința, cel puțin parțială, a faptului că o asemenea ruptură totală este necesară. Walter Benjamin citează relatări după care în timpul Comunei din Paris, în toate colțurile orașului, oamenii trăgeau focuri de armă în ceasurile din turnurile bisericilor, ale palatelor etc. Astfel se exprimă, conștient sau semiconștient, necesitatea de a opri timpul; cel puțin trebuie să se suprimă continuul temporal existent, dominant, și să se instaureze o temporalitate nouă. Un asemenea gest subliniază deosebirea calitativă, ruptura totală dintre societatea veche și cea nouă.

În acest sens aş dori să discut aici cu dumneavoastră condițiile reprimare ale unei astfel de schimbări calitative. Folosesc intenționat termenul de „schimbare calitativă” și nu de „revoluție” deoarece știm că multe revoluții au menținut conținutul reprimării, înlocuind vechiul sistem de dominație printr-unul nou. Trebuie să înțelegem caracteristicile esențialmente noi care deosebesc ca negație univocă o societate liberă de societățile existente și trebuie să formulăm aceste caracteristici, oricât de metafizice, utopice și chiar — aş spune — ridicole ar părea ele tuturor oamenilor normali din toate taberele, atât celor de stînga cît și celor de dreapta.

Ce este acea dialectică a eliberării de care ne ocupăm aici? Ea înseamnă construirea unei societăți libere, construire care depinde, în primul rînd, de măsura în care își croiesc drum necesitățile vitale după abolirea sistemului de aservire existent, iar în al doilea rînd — și aceasta este decisiv — este determinată de tendința conștientă, subconștientă sau inconștientă către valori calitativ noi ale unei existențe umane libere. Fără apariția și satisfacerea unor asemenea cerințe noi, cerințe și satisfacții ale unor oameni liberi, orice schimbare a instituțiilor sociale, indiferent cît de departe merge ea, nu va face decît să înlocuiască un sistem de aservire printr-un alt sistem de aservire. Iar apariția unor asemenea cerințe noi și satisfacerea lor nu pot fi concepute ca un produs auxiliar, ca un simplu rezultat al instituțiilor sociale schimbate. Dezvoltarea noilor instituții trebuie să fie din capul locului opera unor oameni care au cerințe noi. Aceasta este, în treacăt fie spus, ideea fundamentală care întemeiază la Marx conceptul de proletariet ca agent istoric al revoluției. Marx consideră proletariatul industrial ca agent istoric al revoluției nu numai pentru că acesta reprezintă clasa fundamentală în procesul material al producției și nu pentru că pe vremea lui proletariatul cuprindea majoritatea populației, ci

În primul rînd pentru că această clasă era „liberă“ de necesitățile represive și agresive ale concurenței în societatea capitalistă și pentru că potențial ea putea să devină purtătorul unor nevoi, țeluri și satisfacții esențialmente noi.

Această dialectică a eliberării o putem exprima mai tranșant, și anume ca un *circulus vitiosus*. Trecerea de la aservirea voluntară, cum are ea loc în mare măsură în societatea abundenței, la eliberare presupune abolirea instituțiilor și mecanismelor de reprimare. Dar, la rîndul ei, abolirea instituțiilor și mecanismelor de reprimare presupune eliberarea de aservire, emergența nevoii de eliberare. În ce privește nevoile, cred că trebuie să distingem între nevoia de a schimba condițiile de viață insuportabile și nevoia de a schimba societatea ca atare. Ele nu sînt deloc identice și nici concordante. În măsura în care este vorba de nevoia de a schimba condițiile de viață insuportabile și există cel puțin o șansă rezonabilă ca aceasta să se poată realiza în cadrul societății existente, pe baza creșterii și a progresului societății existente, avem de-a face cu o schimbare pur cantitativă. Schimbarea calitativă înseamnă însă schimbarea sistemului în ansamblu.

Această distincție între schimbarea cantitativă și cea calitativă nu este identică cu deosebirea dintre reformă și revoluție. O schimbare cantitativă poate însemna o revoluție și poate produce o revoluție. Dar numai atunci cînd schimbarea cantitativă și cea calitativă merg mîna în mîna se poate vorbi de o revoluție în sensul esențial al saltului din preistorie în istoria omului. Cu alte cuvinte, problema care ne stă în față este problema trecerii cantității în calitate, a modului în care schimbarea cantitativă a condițiilor și instituțiilor poate deveni o schimbare calitativă care cuprinde întreaga existență umană.

În prezent, cei doi factori potențiali ai revoluției pe care i-am menționat sînt dezbinați.

Primul domină în țările subdezvoltate, acolo unde schimbarea cantitativă (a se citi: crearea unor condiții de viață omenești) constituie în sine o schimbare calitativă, dar nu poate încă să conducă la o libertate completă. Al doilea factor potențial al revoluției, condițiile preliminare ale eliberării, există potențial în țările industriale dezvoltate, fiind însă încătușat și pervertit de către organizarea capitalistă a societății.

Cred că sîntem în situația în care această societate capitalistă dezvoltată a ajuns la un punct în care schimbarea cantitativă poate, în principiu, să treacă în schimbare calitativă, în eliberare veritabilă. Tocmai împotriva acestei posibilități într-adevăr amenințătoare își mobilizează forțele pe toate fronturile, atît în interior cît și în afară, societatea capitalismului dezvoltat, societatea abundenței.

Înainte de a continua, permiteți-mi să definesc succint ce anume înțeleg prin „societatea abundenței“. Ca model al ei se impune de la sine societatea americană de astăzi, deși chiar și în Statele Unite este vorba mai curînd de o tendință care nu s-a realizat încă pe deplin. În primul rînd, această societate este capitalistă. Este necesar, în mod evident, să amintim acest lucru deoarece chiar și în rîndurile stîngii există oameni care cred că societatea americană nu mai este o societate de clasă. Pot să vă asigur: ea este o societate de clasă; ea este o societate capitalistă cu o înaltă concentrare a puterii economice și politice; cu un sector mare și în dezvoltare al automatizării și coordonării producției, distribuției și comunicațiilor; cu proprietate privată deplină asupra mijloacelor de producție, care trebuie totuși sprijinită prin intervenții tot mai active și mai ample ale guvernului. Este o societate în care, după cum am amintit, nevoile materiale ca și cele culturale ale maselor sînt satisfăcute mai mult decît oricînd înainte, desigur numai în măsura în care o permit nevoile

și interesele aparatului și ale forțelor care îl stăpînesc. Ea este apoi o societate a cărei creștere depinde de risipa crescîndă, de degradarea și distrugerea planificată, în timp ce straturile inferioare ale populației trăiesc mai departe în sărăcie și mizerie.

Cred că între acești factori există o conexiune interioară, că ei constituie sindromul capitalismului tîrziu: unitatea evident indestructibilă — indestructibilă pentru sistem — dintre productivitate și distrugere, satisfacere a nevoilor și reprimare, libertate în interiorul unui sistem de aservire, adică subordonarea omului față de aparat și unitatea indestructibilă dintre rațional și irațional. Se poate spune: raționalitatea acestei societăți se află tocmai în absurditatea ei, și această absurditate este rațională în măsura în care este lucrativă, în care este aptă să ofere ceea ce i se pretinde.

Acum se pune întrebarea: de ce să ne eliberăm de această societate de vreme ce, după toate aparențele, ea este capabilă — chiar dacă abia într-un viitor îndepărtat — să învingă sărăcia într-o măsură mai mare decît oricînd înainte, să micșoreze caznele muncii și timpul de muncă și să ridice standardul de viață? De vreme ce prețul acestei aserviri confortabile, prețul tuturor realizărilor ei urmează să-l plătească oameni care se află departe de metropolă și departe de bunăstarea ei? De vreme ce însăși societatea abundenței abia de-și dă seama de tot ce face, de întreaga teroare și întreaga aservire pe care le generează, de înverșunarea cu care luptă, în toate colțurile lumii, împotriva eliberării?

Cunoaștem slăbiciunea tradițională a argumentelor emoționale, morale și umanitare privitor la asemenea realizări tehnologice, privitor la raționalitatea irațională a unei asemenea puteri. Argumentele de acest tip nu sînt prea eficiente împotriva faptelor nude, ca să nu spunem brutale, ale societății și productivității ei. Și totuși numai insistența asupra posibilităților

reale ale unei societăți libere, blocate de societatea abundenței — numai această finalitate conștientă în practică și în teorie, în demonstrație și în discuție a împiedicat pînă acum completa degradare a omului pînă la situația de obiect sau mai curînd de subiect-obiect al unei administrări totale. Tocmai această rezistență tenace a împiedicat abrutizarea și schilodirea spirituală crescîndă a omului. Într-adevăr, societatea capitalistă a bunăstării este în esența sa un stat al înarmării. El are nevoie de un dușman, un *dușman total*; perpetuarea aservirii, perpetuarea infamei lupte pentru existență în fața noilor posibilități ale eliberării activează și intensifică în această societate o agresivitate elementară care niciodată înainte în istorie nu a atins asemenea proporții. Această agresivitate elementară trebuie orientată pe făgașuri socialmente utile, altfel ea face să explodeze sistemul. De aici necesitatea unui dușman care, dacă nu există, trebuie să fie inventat. Din fericire, sistemul are un asemenea dușman. Dar chipul său și puterea sa trebuie să fie exacerbate într-atîta în această societate încît agresivitatea societății belșugului să poată fi canalizată într-un mod socialmente adecvat.

Rezultatul este o ființă umană abrutizată, schilodită și frustrată, care își apără cu înverșunare propria sa robie.

În rezumat, situația nefastă în care ne aflăm se prezintă astfel: o schimbare radicală a societății este obiectiv necesară, și anume în dublul înțeles că ea constituie unica șansă de a menține posibilitățile libertății umane și de a asigura resursele tehnice și materiale necesare pentru realizarea libertății. Deși această necesitate obiectivă este evidentă, nevoia subiectivă a unei asemenea schimbări este totuși resimțită numai de o minoritate. În particular, ea lipsește la acea parte a populației care în mod tradițional este considerată ca agent al schimbării istorice. Ne-

voia subiectivă este reprimată, iarăși din două motive: în primul rînd datorită satisfacerii reale a necesităților, în al doilea rînd datorită unei manipulări și administrări științifice masive a necesităților, adică printr-un control sistematic al societății exercitat nu numai asupra conștientului, dar și asupra inconștientului oamenilor. Acest control a devenit posibil tocmai datorită grandioaselor științe ale timpului nostru, care realizează libertatea, în primul rînd în psihologie, prin psihanaliză și psihiatrie. Faptul că aceste științe pot, totodată, să devină și au și devenit instrumente puternice ale oprimării este iarăși unul dintre aspectele terifiante ale dialecticii eliberării.

Această divergență dintre necesitatea obiectivă și nevoia subiectivă modifică, după părerea mea, baza, perspectivele și strategia eliberării. Această situație reclamă ivirea unor necesități noi, care diferă calitativ de necesitățile de agresiune și reprimare predominante, ba chiar li se opun în întregime; apariția unui tip uman ale cărui impulsuri vitale, biologice merg în direcția libertății și a cărei conștiință este în măsură să treacă dincolo de aparențele materiale și ideologice ale societății abundentei. Cu alte cuvinte, orice eliberare posibilă depinde astăzi în mod evident de descătușarea și activizarea unei dimensiuni de profunzime a existenței umane, dimensiune imanentă și subiacentă bazei materiale tradiționale: nu o dimensiune idealistă care transcende și se suprapune bazei materiale, ci o dimensiune încă și mai materială decît „baza materială”. Voi explica imediat ce anume am în vedere.

A vorbi despre această dimensiune nu înseamnă a înlocui politica prin psihologie. Dimpotrivă, înseamnă a ne lămuri, în sfîrșit, că societatea a pătruns în straturile cele mai adînci ale ființei individuale, chiar în inconștientul omului. Trebuie să căutăm fundamentele societății

în individul însuși, în indivizii care, datorită presiunii tehnico-sociale, reproduc continuul reprimării, inclusiv de-a lungul revoluțiilor de pînă acum.

Așadar, schimbările necesare nu se pot limita la probleme ideologice. Ele rezultă din dezvoltarea reală a societății industriale. Această societate a făcut să intervină factori de care înainte teoria noastră nu trebuia să țină seama. Ei decurg din creșterea uriașă a productivității materiale și tehnice, care a depășit obiectivele și premisele tradiționale ale eliberării.

Aici se pune întrebarea: oare eliberarea de societatea abundenței este identică cu trecerea de la capitalism la socialism? Răspunsul pe care-l propun este următorul: Nu este identică dacă socialismul este definit numai ca dezvoltare planificată a forțelor de producție și raționalizare a resurselor (chiar dacă aceasta este, la rîndul său, condiția preliminară a oricărei eliberări). Eliberarea este identică cu trecerea de la capitalism la socialism doar atunci cînd definim socialismul în sensul său utopic, și anume ca abolire a muncii, ca terminare a luptei pentru existență — ceea ce înseamnă că viața își este scop pentru sine și încetează să fie mijloc pentru un alt scop —, precum și ca eliberare a sensibilității și senzorialității omului, care devine astfel forță transformatoare, nu ca factor de ordin privat, ci ca putere productivă, în vederea restructurării existenței umane și a mediului ambiant. Repunerea sensibilității și senzorialității în drepturile lor este — după părerea mea — scopul fundamental al socialismului integral. Apare astfel una din caracteristicile calitative fundamentale ale societății libere.

Aceasta presupune, după cum desigur v-ați dat seama, o totală reevaluare a valorilor, o antropologie nouă. Ea presupune un nou tip uman care respinge principiul retribuiri muncii din cadrul societății existente, un tip uman elibe-

rat de agresivitatea și brutalitatea inerente organizării societății existente și de morala ei ipocrită și puritană, un tip uman care este biologic incapabil să poarte războaie și să provoace suferințe, care are o reprezentare limpede despre bucurie și plăcere și, atît de-sine-stătător cît și împreună cu alții, lucrează pentru a crea o lume socială și naturală în care o astfel de existență să fie posibilă.

Dialectica eliberării ca trecere de la cantitate la calitate implică, așadar, o ruptură în continuul reprimării, mergînd pînă în adîncurile organismului. Putem spune, de asemenea, că schimbarea calitativă, eliberarea calitativă implică în prezent schimbări organice, biologice, în însăși structura instințelor, simultan cu schimbările politice și sociale.

După cum am spus, noile necesități și satisfacții au o bază materială pronunțată. Ele nu apar din senin, ci se formează logic pe baza posibilităților tehnice, materiale și spirituale ale societății industriale dezvoltate. Ele sînt date de productivitatea unei societăți industriale dezvoltate și reprezintă adevărata expresie a unei societăți în care au devenit deja anacronice orice gen de asceză și întreaga disciplină a muncii pe care se sprijină morala iudeo-creștină.

Dar de ce trebuie această societate să depășească și să nege tipul uman moștenit și forma sa de existență, după cum trebuie să nege și morala de care se leagă în bună parte originile și fundamentele sale? Această productivitate nouă, fără precedent și imprevizibilă, permite să ne imaginăm o tehnologie a eliberării. Aici nu pot decît să indic succint ce am în vedere, și anume tendințe fantastice, de-a dreptul utopice, cum ar fi convergența dintre tehnică și artă, convergența dintre muncă și joc, convergența dintre imperiul necesității și imperiul libertății. Refuzînd să se mai supună dictatului goanei capitaliste după profit și rentabilitate, dictatului mize-

riei pe care ordinea socială capitalistă o reproduce neîncetat, munca socialmente necesară, producția materială ar putea să treacă tot mai mult pe baze științifice (tendință care de pe acum este vizibilă). Experimentul tehnic, știința și tehnologia pot și trebuie să devină un joc al posibilităților pînă acum ascunse — tănuite și blocate în mod sistematic — ale societății și naturii.

Prin aceasta ajungem la unul din cele mai vechi visuri ale oricărei teorii și practici radicale. Fantezia creatoare și nu numai raționalitatea principiului retribuției după muncă ar ajunge forțe productive ale restructurării lumii sociale și naturale. Ar răsări o realitate constituind opera și mediul sensibilității și senzorialității dezvoltate a omului.

Și, cu tot riscul de a fi luat în derîdere, mai adaug: aceasta va fi o realitate „estetică” — societatea ca operă de artă. Aceasta este în prezent cea mai mare utopie, cea mai radicală posibilitate de eliberare.

Concret vorbind, ce înseamnă aceasta? După cum am spus, nu este vorba de sensibilitatea și senzorialitatea privată, ci de sensibilitatea și senzorialitatea, de fantezia creatoare și facultatea ludică în calitate de forțe productive care lucrează în vederea transformării societății. În această calitate, ele ar determina reconstrucția din temelii a orașelor noastre și restaurarea satului liber; recuperarea naturii după abolirea prealabilă a constrîngerii tehnologice și anihilarea forței distructive a industrializării capitaliste, crearea unui spațiu interior și exterior al liniștii, autonomiei și calmului; înlăturarea zgomotului, a iobăgiei culturale, a insalubrității și a urîteniei. Toate acestea nu sînt deloc cerințe snobe sau romantice. Biologii au arătat deja că acestea sînt necesități profunde ale organismului uman, a căror refulare, denaturare și reprimare de către societatea capitalistă mutilea-

ză literalmente organismul uman, și nu numai într-un sens figurat, ci în sensul cel mai real și mai concret cu putință.

Am convingerea că numai într-o asemenea lume omul poate să fie într-adevăr liber, iar relațiile dintre oameni pot să se manifeste într-adevăr ca relații între ființe libere. Sînt convinși că și Marx s-a ghidat după imaginea unei asemenea lumi în concepția lui despre socialism. Aceste nevoi și scopuri estetice trebuie însă din capul locului să joace un rol determinant în restructurarea societății și nicidecum să apară la sfîrșit sau în viitorul îndepărtat. În caz contrar, vechile trebuințe și satisfacții care reproduc societatea represivă ar trece neschimbate în societatea nouă. Oamenii supuși reprimării ar tîrî după ei în noua societate propria lor reprimare.

Dar cum să se dezvolte aceste trebuințe și țeluri calitativ noi ca trebuințe și țeluri organice, biologice? Sînt ele oare într-adevăr țeluri reale sau sînt idei axiologice arbitrare? Cum să ne închipuim dezvoltarea acestor nevoi și dorințe în interiorul și împotriva societății existente, adică înainte de eliberare? Aceasta este tocmai dialectica de la care am pornit: faptul că, riguros vorbind, noi trebuie să ne eliberăm încă înainte de a putea crea o societate liberă.

Este de prisos să mai spunem că sfărîmarea sistemului existent este condiția preliminară pentru orice asemenea schimbare calitativă. Cu cît însă aparatul represiv al societății belșugului lucrează mai bine, cu atît mai mică este probabilitatea trecerii de la înrobire la libertate. Faptul că în prezent noi nu putem indica drept forță revoluționară o anumită clasă sau un anumit grup nu ne scutește de obligația de a folosi toate procedeele și posibilitățile pentru a neutraliza mecanismele represiunii la fiecare individ în parte. Extinderea opoziției potențiale la întreaga populație de bază corespunde într-un tot caracterului totalitar al societății capitaliste avansate. Contradicțiile interne ale sistemului sînt

astăzi mai mari decât oricând. Expansiunea puternică a imperialismului capitalist le va ascuți probabil și mai mult. Nu mă refer numai la contradicția foarte generală dintre bogăția colosală a societății și utilizarea distructivă, agresivă și nesăbuită a acestei bogății, ci și la contradicții mult mai concrete, cum ar fi necesitatea automatizării, reducerea permanentă a contribuției aduse de munca fizică a omului la reproducerea materială a societății și prin aceasta tendința de secare a surselor plusvalorii, în final amenințarea șomajului tehnologic, pe care chiar și o societate a maximei abundențe nu o mai poate compensa prin generarea unei munci din ce în ce mai parazitare și mai neproductive; toate aceste contradicții există. Ca reacție la ele, vor crește ori de câte ori este posibil oprimarea, manipularea și integrarea.

Și totuși terenul pentru eliberarea viitoare poate și trebuie să fie pregătit. Atrofierea conștiinței și a instinctelor trebuie să fie învinsă. Presimțirea și conștiința valorilor noi care depășesc sistemul și i se opun acestuia există de pe acum, mai ales la grupurile sociale încă neintegrate și la aceia care, datorită poziției lor privilegiate, pot sfîșia vâlul ideologic și material al comunicației de masă și al îndoctrinării: intelectualitatea.

Știm bine că în mișcarea muncitorească și-a croit drum de la bun început prejudecata funestă împotriva intelectualilor în calitate de catalizatori ai schimbării istorice. Este timpul să ne punem întrebarea dacă această prejudecată împotriva intelectualilor și sentimentul de inferioritate rezultat de aici al acestora nu au constituit un factor esențial în dezvoltarea societății capitaliste, ca și a celei socialiste, precum și în dezvoltarea și slăbirea opoziției în aceste societăți. Intelectualii au încercat peste tot să-i organizeze pe ceilalți la bază. În schimb, ei nu au făcut defel uz de posibilitatea de a se

organiza pe sine nu numai pe plan regional sau național, ci și pe plan internațional. După părerea mea, aceasta este în prezent una dintre sarcinile lor cele mai urgente. Putem spune oare că intelectualitatea ar fi devenit agentul schimbării istorice? Putem spune oare că intelectualitatea ar fi astăzi o clasă revoluționară? Nu, nu putem spune aceasta. Dar putem constata pur și simplu că intelectualii au o funcție decisivă în croirea drumului. Pentru sine, ei nu constituie o clasă revoluționară și nici nu pot să fie, dar ei pot deveni un catalizator, astăzi mai mult ca oricând. Într-adevăr — și pentru aceasta avem o bază foarte materială și foarte concretă —, din acest grup provin cei ce ocupă poziții decisive în procesul de producție, iar în viitor chiar într-o măsură mai mare decât pînă acum. Mă refer la pătrunderea tot mai adîncă a științei în procesul material al producției, pătrundere datorită căreia rolul intelectualului se schimbă. Din această grupă se recrutează oamenii de știință, tehnicienii, inginerii și psihologii — căci psihologia este și rămîne un instrument socialmente necesar, aflat fie în serviciul aservirii, fie în cel al eliberării.

Această intelectualitate a fost denumită o nouă clasă muncitoare. După părerea mea, această caracterizare este cel puțin prematură. În prezent, acești oameni sînt cei mai puternici stîlpi de susținere ai sistemului stabilit. Pe de altă parte, ei se află totuși la rădăcina apariției contradicției dintre posibilitățile eliberatoare ale științei și utilizarea ei represivă și înrobitoare. A dezvălui această contradicție reprimată și camuflată, a o mobiliza în calitate de catalizator al schimbării reprezintă una din sarcinile principale ale opoziției de astăzi, și anume o sarcină esențialmente politică.

Sarcina noastră este instruirea, dar instruirea într-un sens nou. Ca unitate a teoriei și practicii, și anume a practicii politice, educația este astăzi

mai mult decît o discuție, mai mult decît o simplă învățare, predare și comunicare. Cît timp ea nu depășește colegiul, școala și universitatea, ea rămîne neputincioasă. Educația trebuie în prezent să cuprindă spiritul și corpul, rațiunea și fantezia, cerințele intelectului și cele ale instinctelor; întreaga noastră existență a devenit subiect-obiect al politicii, al sociotehnicii. Nu se pune problema dacă trebuie sau nu să politizăm școlile și universitățile, sistemul de învățămînt. Sistemul de învățămînt este deja pe de-a-n-tregul politizat. Este de ajuns să amintesc în ce măsură incredibilă contribuie universitățile — mă refer la cele din Statele Unite — la uriașele comenzi de cercetare ale guvernului și ale diferitelor instituții semioficiale; iar ce înseamnă aceasta o știți din proprie experiență.

Sistemul de învățămînt *este* politic și ca atare nu noi sîntem aceia care vrem să-l politizăm. Ceea ce vrem noi este o antipolitică față de politica dominantă. În acest sens trebuie să înfruntăm societatea actuală pe terenul propriei sale mobilizări totale. Trebuie să opunem îndoctrînării de aservire îndoctrînarea eliberării. Fiecare dintre noi trebuie să trezească în sine și la ceilalți necesitatea instinctivă a unei vieți lipsite de teamă, brutalitate și obtuzitate. Trebuie să mobilizăm toate forțele, instinctuale și intelectuale, împotriva valorilor dominante ale societății abundenței, care răspîndește peste tot agresivitatea și oprimarea.

Înainte de a încheia aș vrea, ca și ceilalți participanți, să spun cîteva cuvinte despre hippies. Eu îi consider cu toată seriozitatea. Existența lor ar putea să ne lămurească ce înseamnă a te opune valorilor societății abundenței prin promovarea unor noi necesități instinctive. Mi se pare totuși că acești hippies, ca orice mișcare neconformistă de stînga, sînt dezbinați, și anume există la ei două părți, două partide, două ten-

dințe. În mare măsură avem aici doar o mascaradă și o clovnerie de ordin personal și ca atare, după cum a spus Gerassi, avem de-a face cu ceva cu totul inocent, uneori foarte drăguț și atrăgător, dar numai atât. Însă aceasta nu este totul. Căci la hippies, și în primul rînd la curente ca cele ale așa-zișilor „diggers” și „provos”, constatăm un element politic — în Statele Unite poate chiar într-o măsură mai mare decît aici. Ei promovează efectiv noi necesități instinctuale și noi valori. Această experiență există. Întîlnim aici o nouă sensibilitate îndreptată împotriva rațiunii orientate spre eficiență și în același timp absurde. Întîlnim aici refuzul de a respecta regulile unui joc învechit, joc care, după cum știm, era din capul locului învechit. Și întîlnim la ei revolta împotriva constrîngerii moralei puritane și a agresiunii generate de ea, agresiune care în prezent are loc nu numai în Vietnam.

Cel puțin această parte a tinerilor hippies, la care rebeliunea în domeniul sexual se unește cu rebeliunea în domeniul moral și rebeliunea în domeniul politic, demonstrează în fapt o formă de viață neagresivă: o nonagresivitate agresivă care, cel puțin potențial, demonstrează, eventual, valori calitativ noi, o adevărată reevaluare a valorilor.

Orice învățămînt este astăzi o terapie — terapie în sens de eliberare a omului prin toate mijloacele posibile; eliberare de o societate care mai devreme sau mai tîrziu îl transformă într-un barbar, chiar dacă el nu-și mai dă deloc seama de aceasta. Învățămîntul este în acest sens terapie, iar orice terapie este astăzi identică cu teoria și practica politică. Ce fel de practică politică? Aceasta depinde în întregime de situație. Este greu de conceput că am putea discuta aici amănuntele. Vreau să amintesc doar numeroasele posibilități de demonstrație, apariția unor tactici suplă de demonstrare care sînt pe măsura terorii instituționalizate: boicotul și multe altele;

tot ce are perspectiva reală de a întări forțele opoziției trebuie luat în considerare.

Ca educatori, ca studenți putem pregăti terenul pentru aceasta. Încă o dată: rolul nostru este limitat. Nu sîntem o mișcare de masă și nici nu cred că am putea ajunge să constituim o asemenea mișcare într-un viitor apropiat.

Expunînd aceste considerente, nu m-am ocupat de lumea a treia, deoarece tema mea se limita la eliberarea de societatea abundenței. Sînt întru totul de acord cu Paul Sweezy că societatea belșugului trebuie să fie privită în conexiune cu lumea a treia. Cred însă că în activitatea noastră trebuie să punem accentul pe societatea industrială dezvoltată, fără a precupeți nimic pentru sprijinirea teoretică și practică a mișcării de eliberare în țările neocoloniale; acestea, deși nu ne pot aduce libertatea, aduc totuși contribuția lor considerabilă la slăbirea și sfărîmarea potențială a sistemului mondial imperialist.

Ca intelectuali, rolul nostru este limitat. În nici un caz să nu ne facem iluzii! Și totuși ar fi și mai rău dacă ne-am lăsa pradă defetismului, care năvălește din toate părțile. Nu ne putem eschiva de la rolul de a croi drumul. Acest rol poate fi periclitat de orice iluzie, însă și mai mult îl periclitează cea mai mică urmă de defetism.

LIBERTATEA ȘI IMPERATIVELE ISTORIEI*

Imperativele istoriei — iată o expresie care lasă să se înțeleagă că există legi istorice ce guvernează evoluția civilizației și, legat de conceptul de libertate, sugerează ideea de progres în istorie. Voi încerca să abordez problema fără a-mi însuși supozițiile foarte discutabile pe care le implică formularea temei.

Imperativele apar în istorie în primul rînd ca necesități de acțiune, de ordin individual și personal, legate de acceptarea unor obiective, a unor scopuri specifice. Ele nu sînt niciodată categorice, întrucît validitatea lor depinde de acceptarea obiectivului respectiv. Să reluăm exemplul binecunoscut: dacă Cezar voia să-l înfrîngă pe Pompei, trecerea Rubiconului era pentru dînsul un *imperativ*. Această conduită îi era dictată lui Cezar de obiectivul urmărit și de circumstanțele de moment. Acestea din urmă erau „date“, astfel încît imperativul — normă condiționată — se degaja din faptele înseși, „trebuie“ rezulta din „este“.

Dar același exemplu poate servi pentru a ilustra un imperativ cu totul diferit, care, deși cu-

* Conferință ținută la 8 septembrie 1969 în cadrul Întîlnirilor internaționale de la Geneva și publicată în volumul *La liberté et l'ordre social. Textes des conférences et des entretiens organisées par les Rencontres Internationales de Genève*. 1969, Editions de la Baconnière, Neuchâtel.

prinde obiectivul individual și norma condiționată, le depășește către un „scop“ supraindividual ce urmează a fi atins printr-o acțiune supraindividuală, prin *praxis*. Instituțiile statului roman nu mai puteau face față conflictelor ce se dezvoltaseră în interiorul societății romane și nici să traducă în viață posibilitățile de creștere oferite de această societate. Conservarea și creșterea impuneau o modificare radicală a instituțiilor existente, transformarea statului-cetate în imperiu, a republicii în monarhie.

Acesta este sensul „vicleniei rațiunii“ la Hegel: în și prin ambițiile personale și acțiunile lui Cezar se operează trecerea la un stadiu „superior“ al dezvoltării istorice, adică al libertății. Fără a pierde nimic din libertatea anterioară, Subiectul individual devine Obiectul necesității istorice.

Voi reveni asupra conceptelor de „stadiu superior“ și „progres“ așa cum sînt ele formulate explicit la Hegel; există motive întemeiate pentru a *respinge* aceste concepte, motive care devin din zi în zi mai evidente. Deocamdată îmi propun să examinez problema dacă trebuie să respingem teoria lui Hegel întrucît ea ar fi fundată pe o simplă „judecată de valoare“, anume că progresul libertății, creșterea ei atît calitativă cît și cantitativă, este o necesitate istorică. Deși respingem conceptul hegelian al Rațiunii ca forță motrice a istoriei, putem să presupunem un anumit impuls, o anumită tendință instinctivă către libertate înțeleasă ca absență a reprimării (de exemplu, Eros în teoria lui Freud) și să-i adăugăm Rațiunea, care se suprapune acestui instinct datorită exigențelor Principiului realității. Pentru a justifica conceptul de imperativ istoric, este suficient să recunoaștem un singur fapt (sau o singură valoare) ca un dat istoric, și anume faptul că dinamica existenței umane constă în conservare și creștere, adică nu numai în satisfacerea nevoilor biologice, dar și în dezvoltarea acestor

nevoi în contextul luptei constante împotriva naturii (și a omului).

Este, de asemenea, un fapt că această luptă cu natura a dus la posibilități mereu mai numeroase și mai vaste de satisfacere a trebuințelor. Și dacă acesta este cazul putem să vorbim pe drept cuvînt de creștere (în sensul de care am pomenit) ca de o forță care acționează în istorie (fără nici o conotație teleologică sau morală și fără să ne preocupe dacă acest gen de progres este bun sau rău, dacă implică sau nu implică o eliberare treptată). Avem deci dreptul să vorbim despre imperative istorice în măsura în care această forță nu se exercită decît în transformarea condițiilor sociale și naturale date care determină posibilitățile practicii: faptul *conține* norma. Existența umană trebuie, așadar, eliberată de pecetea pe care i-o imprimă formele învechite și depășite ale realității.

Acum sîntem în măsură să ne întrebăm dacă aceste imperative implică sau postulează libertatea. Într-un anumit sens, sigur că da: individul trebuie să fie liber să obțină mijloacele necesare scopurilor sale — conservarea sa și creșterea. Totuși acest gen de libertate este variabil în cel mai înalt grad: de-a lungul istoriei, el variază de la simpla capacitate fizică de a accepta și de a utiliza mijloacele de subzistență și pînă la puterea de a domina și de a exploata. Aceasta implică o libertate de opțiune foarte întinsă în interiorul unui puternic cadru de represiune, de non-libertate. Există un fapt brut de care trebuie să țină seama orice discuție neideologică asupra libertății: de la începuturile istoriei și pînă în ziua de azi, libertatea unora s-a întemeiat întotdeauna pe servitudinea altora. În consecință, conceptul de libertate „interioară” era singurul concept de libertate care corespundea realității unor societăți în care existența era controlată de o minoritate privilegiată. În aceste societăți, libertatea interioară era într-adevăr unica libertate

inalienabilă de care se putea dispune și în închisoare și chiar pe rug. Fie că s-a numit libertate creștină sau libertate de conștiință, aceasta a fost pînă în ziua de azi unica libertate de care a dispus omul în calitate de om: libertatea umană „esențială“. Esențială, desigur, dacă trupul este neesențial și dacă această libertate este singura care poate fi revendicată ca fiind acordată tuturor oamenilor și ca aparținîndu-le, fără distincție de clasă, de rasă sau de religie.

Libertatea de gîndire este deja de alt ordin și cu mult mai puțin „reală“; nu este libertate decît dacă poate fi tradusă în exprimare, iar aceasta, de-a lungul istoriei, a fost supusă unor restricții politice: cenzură directă sau, în absența ei, privarea majorității populației de mijloace intelectuale și materiale care să permită dezvoltarea și exprimarea unei gîndiri libere. În prezent, în țările industriale cele mai avansate, controlul tehnologic și controlul politic pervertesc chiar libertățile cele mai puternic instituționalizate (cum ar fi sufragiul universal) în măsura în care aceste controale creează și perpetuează o majoritate populară conservatoare, care este aproape imunizată împotriva oricărei schimbări a sistemului social.

Dar de-a lungul tuturor acestor noțiuni repressive ale libertății istoria Occidentului a păstrat conștiința unei idei mai fericite a libertății, și anume: capacitatea de a-ți determina propria ta viață, autonomia. Și dacă libertatea este facultatea da a decide de propria ta viață fără a priva pe alții de această facultate, atunci libertatea nu a fost niciodată o realitate istorică, pînă în ziua de azi inclusiv.

Să însemne aceasta că „natura omului“ împiedică libertatea de a se realiza sub o formă care nu ar fi parțială, reprimată, ideologică? Răspunsul afirmativ, potrivit căruia o asemenea libertate contrazice esența omului, este pur și simplu o dogmă. Totuși există un răspuns mai rațional care se bazează chiar pe datele istoriei. După teo-

ria lui Marx, istoria civilizației ca istorie a luptei de clasă a împiedicat realizarea unei libertăți mai adevărate și mai generalizate. Or, forțele de producție dezvoltate în interiorul societăților de clasă au ajuns la un stadiu în care tind să arunce în aer însăși organizația de clasă; în acest stadiu, libertatea devine o posibilitate obiectivă; și tot în acest stadiu Subiectul istoric apare capabil de a construi o societate în care imperativele de conservare și creștere să poată deveni imperative ale libertății: reconcilierea necesității cu libertatea. Încă o dată, faptul implică norma, *statu quo*-ul își cere abrogarea: pentru a întreține progresul uman, condițiile materiale și intelectuale dominante reclamă o formă socială radical diferită.

Am expus în linii mari concepția lui Marx în această chestiune pentru a arăta cum pînă și limitările ei, elementele sale depășite îi asigură validitatea. Dacă formula „Cînd faptele contrazic teoria, cu atît mai rău pentru fapte“ are îndeobște vreun sens, atunci ea se aplică tocmai în cazul de față. Ni-l putem imagina pe Marx examinînd lumea de astăzi și zicînd: „Doar v-am spus-o, nu în prezicerile mele, dar în analiza societății voastre pe care am făcut-o“. Această analiză a arătat că orice dezvoltare a forțelor de producție în societatea existentă ar perpetua și ar mări, totodată, distrugerea și reprimarea. Acest lanț fatal nu ar putea fi rupt decît de practica unei clase a cărei nevoie vitală ar constitui nu perpetuarea și ameliorarea societății stabilite, ci abolirea ei. Iar această abolire ar fi începutul eliberării. Libertatea apare în primul rînd ca o negație: definiția „pozitivă“ a libertății rămîne un *x*, o nedeterminată — numai o societate liberă va putea defini conținutul autodeterminării.

Trebuie să remarcăm că în această concepție libertatea nu apare ca un imperativ istoric, în sensul că ar fi „prescrisă“ de către condițiile domi-

nante, în calitate de etapă următoare (sau superioară), necesară, a dezvoltării. Socialismul sau barbaria: condițiile dominante sînt obiectiv ambivalente; ele oferă atît posibilitatea eliberării cît și posibilitatea servituții profunde în această vastă închisoare confortabilă, cum a numit-o Max Weber. În aceasta constă ambivalența progresului: progresul tehnic poate agrava servitutea dacă nu se transformă într-un progres calitativ, adică într-o nouă raționalitate și o nouă sensibilitate. Este posibil ca progresul calitativ să atragă după sine nu numai o reorientare, dar și o reducere a dezvoltării forțelor de producție atunci cînd acestea favorizează risipa și agresiunea și reclamă supunerea omului față de mașină. Trecerea de la servitute la libertate pretinde o revizuire totală a valorilor, dar ea nu pretinde acel progres cantitativ automat de care depinde supraviețuirea capitalismului.

Progresul cantitativ în calitate de imperativ istoric ține de ideologia și practica dominării. Această practică va trebui cu necesitate să stimuleze și să dezvolte producția de mărfuri întrucît ea depinde de creșterea tehnologică a productivității muncii și de însușirea privată a plusvalorii. Iar cu cît mai mare va fi nivelul productivității muncii, cu atît mai mare va fi cantitatea de produse de lux care devin necesități vitale și trebuie să fie dobîndite cu prețul unei munci aliate. Sub regimul imperativului tehnologic, societatea, pe de o parte, creează toate mijloacele pentru satisfacerea trebuințelor, nemaipretinzînd decît un minim de muncă, în timp ce, pe de altă parte, ea pune satisfacerea trebuințelor în dependență de expansiunea continuă a aparatului muncii. În alți termeni, în cadrul capitalismului, chiar în momentul în care progresul tehnic creează condițiile libertății, el îi surpă temeliile. Într-adevăr, în acest cadru, progresul pretinde creșterea constantă a trebuințelor și a mărfurilor: abundența din ce în ce mai mare; niciodată nu este

destul. Dar libertatea nu depinde de domnia abundenței (noțiune totdeauna fluidă, căci permite „amânarea“ libertății la infinit), iar formula „Fiecăruia după nevoile sale“ nu implică insașiabilitatea naturii umane.

Conceptul de insașiabilitate aparține și el arsenalului dominației: el justifică perpetuarea muncii alienate și supunerea oamenilor la această muncă. Libertatea presupune că învingerea naturii a atins un stadiu în care produsele de necesitate vitală se pot obține într-un minim de timp și printr-un minim de muncă, astfel încît producerea de bunuri ce depășesc limita necesităților vitale să poată deveni o chestiune de autodeterminare.

Marx considera că acest stadiu era atins, în țările industriale avansate, încă prin 1860. Lipseau atunci nu condițiile materiale, ci conștiința politică a clasei muncitoare și organizarea ei. „La rădăcina lucrurilor se află omul“: analiza perspectivelor eliberării trebuie să înlăture reificarea, care mistifică atît societatea stabilită cît și cele considerate ca înlocuitoare ale ei. Reificarea privește Subiectul istoric al schimbului drept ceva care există ca un obiect, în timp ce de fapt acest Subiect (clasa muncitoare, așa cum o consideră Marx) nu se formează decît în procesul acestui schimb. Iar acest Subiect este omul pentru care satisfacțiile acordate de societatea opresivă nu mai sînt necesități vitale, omul care nu mai poate tolera aceste satisfacții pentru că el a recunoscut brutalitatea și alienarea care le fac posibile.

Subiectul apare ca factor decisiv: *oamenii* sînt cei care, în ultimă instanță, dau imperativele istorice. Căci condițiile obiective care determină aceste imperative nu sînt niciodată „unilaterale“ și rămîn mereu ambigue: ele oferă întotdeauna nu o singură alternativă, ci mai multe. Istoria impune alegerea: socialism sau barbarie, fiecare dintre ele avînd diferite forme. Subiectul este

liber să aleagă: tocmai în alegerea unei practici istorice ce depășește practica stabilită constă în esență libertatea umană. Iar această libertate nu este un „fapt“, nici fapt transcendentă, nici fapt istoric; este facultatea (și activitatea) de a refuza universul dat al experienței în calitate de cadru al tuturor transformărilor, facultatea de a dezvolta o raționalitate și o sensibilitate diferite de raționalitatea și sensibilitatea dominante, facultate caracteristică omului. Este facultatea de a înțelege datele experienței astfel încât ele să-și releveze propriul lor caracter negativ, adică măsura în care ele sînt rezultatul dominației. Este sinteza radicală care se află la originea marilor mișcări progresiste ale istoriei — Reforma populară, Revoluția franceză, Revoluția socialistă. Iar această sinteză radicală critică a experienței are loc în lumina posibilității reale a unei „lumi mai bune“, în lumina unei posibilități de reducere a suferinței, a cruzimii, a nedreptății și a stupidității.

În măsura în care această dublă experiență pune stăpînire pe conștiința și sensibilitatea omului, el se supune imperativului istoric prin excelență: imperativul revoluționar. Subliniez că aici nu e vorba numai de un imperativ politic, dar și (poate în primul rînd) de un imperativ intelectual și moral. Căci inteligența și moralitatea devin factori revoluționari de îndată ce încetează să fie slujnicele represiunii. În aparență se poate trăi foarte bine în mijlocul stupidității și într-o lume în care genocidul, tortura și foamea sînt lucruri de la sine înțelese ca tot atîtea „moduri de viață“; iată o fericire obiectiv reacționară, imorală.

„A înțelege lumea în vederea schimbării ei“: această formulare a imperativului revoluționar este un postulat empiric ce decurge din experiența foarte banală (și deloc „științifică“) a suferințelor inutile — inutile în măsura în care nu sînt impuse de lupta pentru existență, ci numai de felul în care această luptă este organizată și dirijată. Întrucît nu există nici o logică științifică care să

valideze acest imperativ, este clar că e vorba de un imperativ *moral*. În istorie a existat dintotdeauna o moralitate dublă: moralitatea *statu quo*-ului și moralitatea răsturnării acestuia; afirmație și negație — nu negație de dragul negației, ci pentru a „salva” valorile umane invalidate de afirmație. Această moralitate revoluționară este reprimată de toți cei care au învățat să trăiască (sau au fost constrinși să trăiască) alături de această suferință și s-o admită cu ușurință atunci când această suferință cade în lotul altora, care nu sînt de față. Realizarea progresului tehnic în regimul capitalist avansat a extins această imoralitate, proprie beneficiarilor unui standard înalt de viață, la o mare parte a populației, probabil la majoritatea ei.

Astfel, această imoralitate a devenit un element vital al coeziunii și perpetuării *statu quo*-ului și a productivității sale opresive. În aceste condiții, validitatea imperativului revoluționar pare a nu avea universalitate; se pune deci întrebarea: care sînt structura și conținutul libertății în cadrul imperativului revoluționar?

Am afirmat că esența libertății umane se află în sintezele teoretice și practice care constituie și reconstituie universul experienței, sinteze ale faptelor date în lumina posibilităților lor reale. Aceste sinteze nu se reduc niciodată la activități (sau acte) individuale, ci sînt opera unei Subiectivități istorice supraindividuale *în* individ, exact cum categoriile kantiene sînt sintezele unui Eu transcendentă în Eul empiric. Am apelat în mod intenționat la construcția kantiană a experienței, adică la teoria cunoașterii, și nu la filozofia morală a lui Kant, pentru a elucida conceptul de libertate ca un imperativ istoric: libertatea își are originea tocmai în spiritul omului, în capacitatea sa (sau mai curînd în nevoia și dorința sa) de a înțelege, de a-și stăpîni lumea, și această stăpînire este *practica* în măsura în care ea stabilește o ordine specifică în fapte, o organizare spe-

cifică a datelor experienței. Spiritul uman este constituit în așa fel încît supune datele receptate de simțuri unor concepte de ordine universală în spațiu și timp, iar aceasta este condiția primă a oricărei activități, practică sau teoretică.

Pentru Kant, organizarea experienței este universală, tocmai pentru că ea este însăși structura spiritului uman: aprioricul transcendentă se întemeiază pe cunoașterea unui fapt. Universalitatea acestei structuri este formală: spațiul și timpul, categoriile constituie cadrul general al oricărei experiențe. Or, eu susțin că construcția transcendentă a experienței la Kant ar putea oferi modelul unei construcții istorice a experienței. Aceasta din urmă se va deosebi de construcția kantiană prin aceea că formele intuiției în care apar datele simțurilor vor fi aici spațiul *politic* și timpul *politic*, iar sinteza se va opera în categorii politice. O asemenea sinteză politică este prima ruptură cu universul dat și primul pas către o reconstrucție radicală a experienței. Nu este vorba de experiența politică ca ramură particulară a diviziunii sociale a muncii, ci mai curînd de experiența lumii întregi ca lume politică.

În universul acestei experiențe, toate lucrurile apar ca date ale unei ierarhii: o ordine constituită de relații de dominare și subordonare. Neîndoielnic, lucrurile sînt percepute nemijlocit ca valori de uz specific, ca obiecte estetice, sexuale etc. Dar la o reflecție mai atentă se constată că valoarea lor este determinată de structura puterii dominante într-o societate dată. Dacă Marx definește bogăția socială a unei societăți capitaliste ca o masă de mărfuri, o face întrucît pentru el o asemenea reflecție constituie principiul metodologic. În calitate de mărfuri, lucrurile exprimă și perpetuează exploatarea, absența libertății; ele sînt la dispoziție în funcție de puterea de cumpărare, care, la rîndul ei, este determinată de caracterul de clasă al procesului de producție.

Sinteza datelor în categoriile politice este o sinteză empirică, universalitatea ei este relativă, istorică, dar este valabilă pentru întreaga societate în toate ramificările ei, în cultura ei materială și intelectuală. Ea transformă conștiința cotidiană și bunul simț în conștiință politică și bun simț politic. Tocmai în această transformare își are originile imperativul istoric al libertății: nu e vorba numai de o eliberare pentru a obține o parte cât mai mare a bunurilor existente sau pentru a participa activ la administrarea și gestiunea sistemului stabilit; e vorba de înlocuirea sistemului însuși printr-un sistem de autodeterminare, pe baza controlului colectiv al mijloacelor de producție. Aplicarea acestei formule socialiste nu se limitează la societățile industriale avansate: autodeterminarea și controlul colectiv au fost dintotdeauna alternative posibile ale organizării luptei pentru existență; *mutatis mutandis*: imperativul libertății a fost întotdeauna imperativul reprimat al istoriei.

Astăzi această reprimare (materială, intelectuală și psihologică) a ajuns atât de intensă și eficace încît ne putem întreba dacă imperativul libertății se va traduce vreodată în realitate. În prezent, mai mult decît oricînd, avem un imperativ în sensul că el exprimă un „trebuie“ care se impune individului *împotriva* înclinațiilor sale, a nevoilor sale personale, a interesului său imediat. Aceste nevoi, aceste satisfacții, aceste interese acționează împotriva imperativului schimbării sau cel puțin îi dau aspectul unei idei abstracte, al unei relicve a tradiției politice anterioare, depășită și dezmințită de realitatea societăților industriale avansate. În aceste societăți, eliberarea poate să apară cu ușurință ca dislocare și chiar ca distrugere a unei bunăstări materiale (și culturale) în care condițiile de muncă dominante, cu toată inumanitatea lor, pot părea un rău mai mic (și chiar un rău reparabil)

în comparație cu incertitudinile terifiante și exesele revoluției.

Cultura intelectuală și materială, care marchează opresiunea în aceste societăți, poate continua să integreze populația în sistemul capitalist, iar acesta din urmă se poate dovedi capabil să se reproducă pe o scară mai vastă prin metode de exploatare neocolonială în exterior și de militarizare în interior, la care se pot adăuga cucerirea rentabilă a spațiului și colaborarea cu Uniunea Sovietică. Desigur, acest gen de progres manifestă agravarea contradicțiilor interne ale sistemului, dar el poate dura foarte mult timp, poluând populația, uscatul, mările și aerul, corpurile și spiritele, acestea din urmă adaptându-se situației. Drept urmare, explozia finală a acestor contradicții va marca trecerea nu la un stadiu istoric superior, ci mai curînd la o barbarie desăvîrșită, în care libertatea și automatismul coincid.

Conflictul dintre libertatea actuală și eliberare: aceasta din urmă, adică autodeterminarea, ar reduce și poate că ar suprima libertățile de opțiune și de exprimare pe care le reproduce la indivizii ce se bucură de ele în sistemul existent. Într-adevăr, autodeterminarea presupune eliberarea de sistemul însuși. În lumina acestui sistem și a avantajelor sale materiale, eliberarea apare ca o utopie nu numai subversivă, dar și extrem de abstractă și „intelectuală”. Triumful moralității afirmării, al pozitivismului.

Nu e cazul să blămăm „materialismul” oamenilor sau nivelul înalt de trai. Răul constă în faptul că acest gen de bunăstare permite reproducerea și protejarea structurii puterii existente: satisfacțiile sînt agresive și totuși agreabile, administrate și totuși spontane, uniformizate și totuși individuale. Această unitate a contrariilor străbate întreaga structură; ea își găsește expresia supremă în faptul că oamenii aleg în mod liber pe conducătorii care perpetuează nonlibertatea.

Și totuși împotriva eliberării se aduce un argument puternic. În numele cui și pe ce teme se

poate impune imperativul revoluționar milioanelor de oameni, generațiilor care au parte de o viață bună, confortabilă și rezonabilă? Cred că un răspuns există, și anume: dreptul este de partea victimelor sistemului bunăstării, a victimelor care plătesc o parte atât de mare din costul sistemului și care nu beneficiază de nici un avantaj al său, victime care sînt obiectul colonizării interne și externe. Pentru ele, libertatea înseamnă în primul rînd posibilitatea de a se elibera de regimurile de exploatare brutale și corupte, străine și indigene. Acest proces nu poate să nu amenințe coeziunea societăților bunăstării. În fața acestei amenințări, ele se mobilizează și se militarizează pentru a apăra prin forță și îndoctrinare ordinea stabilită, demonstrînd astfel ipoteza lor potrivit căreia libertatea pretinde represiune. De fapt însă, aceste societăți demonstrează că *propria lor libertate* este incompatibilă cu libertatea altora.

În aceste societăți, procesul de schimbare ia forme noi pe care le pretind condițiile dominante de coeziune și integrare. În sectoarele cele mai avansate din orbita capitalistă, imperativul eliberării apare ca un imperativ al *contestării*. Aceasta este în primul rînd un semn de slăbiciune, care se datorează absenței unei situații revoluționare. O clasă revoluționară nu contestă; ea se bate pentru a lua puterea. Dar contestația arată o trăsătură care apare rar în revoluțiile istorice: caracterul total al revendicării. Refuz total, pentru că întreaga cultură este marcată de alienare: binele și răul, cultura intelectuală și cultura materială. Refuz, pentru a reconstrui pe baza realizărilor civilizației; dar aceste realizări nu pot fi recuperate decît schimbînd radical instituțiile și autoritățile dominante. Conceptul dialectic de dezvoltare leagă recuperarea de depășirea societății existente.

Astfel se explică izolarea fundamentală a acestor grupuri (contestatari), caracterul lor funciamente minoritar, eforturile lor disperate de a-și

lega cauza de aceea a „maselor“, fără de care nu se poate imagina schimbarea radicală. Aceasta explică, de asemenea, „caracterul abstract“ și adesea bizar al contestării: dificultatea de a concentra acțiunea asupra unor probleme concrete și specifice, susceptibile de a angaja pături largi ale populației integrate.

Caracterul abstract și total al protestului reflectă condiția actuală a unei integrări extinse concret la toate clasele populației. Marele Refuz urmărește să rupă lanțul fatal care leagă satisfacerea nevoilor de reproducerea sistemului capitalist. Acest lanț este fixat în interiorul indivizilor înșiși; nevoile unei societăți represive au devenit propriile lor nevoi; constrângerea socială se înfățișează ca libertate a individului. În consecință, imperativul revoluționar ia forma unei negații: este vorba de a refuza nevoile și valorile care, măbind bogăția socială, întăresc, totodată, „servitutea voluntară“ a populațiilor privilegiate ale metropolelor și favorizează servitutea impusă în colonii, în lumea a treia. Ideea că aceasta din urmă ar putea să elibereze lumea întâia este cu totul fantezistă: susținătorii ideii de mai sus subestimează forța bazei materiale și a tehnicii capitalismului avansat. O asemenea forță nu poate fi sfărîmată decît din interior, și există indici care arată că procesul a început. Manifestările sale nu sînt prea ortodoxe: emergența unui subproletariat (sau mai curînd a unui nou proletariat), revolta unor minorități oprite, protestul în rîndurile intelectualilor de care depinde din ce în ce mai mult reproducerea sistemului, slăbirea legăturilor sociale datorită discreditării valorilor a căror funcționare este indispensabilă sistemului, enorma descărcare de agresivitate, răspîndirea dereglărilor mentale — într-un cuvînt, o suprastructură care acoperă o bază economică tot mai nestabilă, axată pe risipă și pe violarea omului și a naturii.

După moartea lui Dumnezeu, moartea Omului: cucerirea spațiului, competiția planetară și agre-

siunea sînt opera unor roboți și a unor mașini care mai sînt încă programate și conduse de oameni, dar de oameni ale căror obiective sînt limitate de puterea reală și potențială a mașinilor lor. Iar această putere, la rîndul ei, este proiectată și utilizată în conformitate cu exigențele unei competiții rentabile pe scară mondială. Competiția devine opera unor mașini: mașini tehnice, politice; spiritele care conduc mașinile tratează oamenii ca obiecte, iar această reificare transformă înseși aceste spirite în mașini. Astfel, eliberarea reclamă ca mașina, tehnica și societatea să fie eliberate de înspăimîntătorul mod în care se face uz de ele, să fie eliberate de oamenii care în prezent decid asupra utilizării lor. O societate liberă este de neconceput dacă automatizarea nu înlocuiește treptat o muncă socialmente necesară, dar dezumanizantă. Pe baza modului de producție capitalist, dezumanizarea este ireversibilă. Progresul cantitativ în competiția agresivă constituie imperativul istoric impus de conservarea și creșterea sistemului și impunînd, la rîndul său, această conservare și această creștere. Progresul cantitativ s-ar transforma în progres calitativ în măsura în care potențialul distructiv ar fi anihilat: utilizarea științei și tehnicii în scopul reconstruirii totale a realității, acordîndu-se prioritate abolirii mizeriei și exploatării și urmărindu-se crearea unui mediu pe măsura omului.

Acest obiectiv implică autodeterminarea lumii producției. Condițiile obiective (resurse tehnice și materiale) există, utilizarea lor eliberatoare depinde de emergența unui nou Subiect; o conștiință și o sensibilitate decise să nu reproducă *statu quo*-ul. O atare conștiință ar trebui să apară în rîndul claselor sociale care joacă un rol tot mai esențial în procesul de producție, și anume la cadrele intelectualității tehnice și științifice, care, la rîndul lor, ar activa conștientizarea claselor muncitoare tradiționale. Școlile și univer-

sitățile, tineretul neintegrat apar în calitate de catalizator al unei atare evoluții.

Caracterul său netradițional (prioritatea acordată factorului subiectiv, deplasarea potențialului revoluționar de la vechea clasă muncitoare la grupurile minoritare ale intelectualității și la muncitorii nemanuali) corespunde situației istorice noi și unice. Această situație este realizată într-o societate industrială foarte înaintată, a cărei funcționare este eficace, societate care posedă un aparat militar și polițist bine organizat și tot mai perfecționat, societate în care populația este în mare parte satisfăcută. În această situație, ideea de libertate apare într-o nouă lumină. Pentru beneficiarii prosperității marelui capitalism industrial, libertatea este ceea ce ei au oricum (în particular, atunci când se compară cu țările socialiste): o libertate de alegere destul de considerabilă în domeniul politic, al culturii, al pieței. Această libertate este reală și se poate exercita în interiorul unui sistem social cu structură rigidă: ea depinde (sau pare să depindă) de funcționarea continuă a unei administrații din ce în ce mai totale.

În concluzie:

Libertățile „acordate” acționează împotriva libertății concepute ca autodeterminare. Aceasta din urmă apare din ce în ce mai puțin ca imperativă, ea își pierde din ce în ce mai mult „prețul” și devine din ce în ce mai puțin esențială pentru existența umană; alegerea supremă, origine și condiție inițială a tuturor celorlalte alegeri, alegerea de către fiecare a modului său de existență nu mai apare ca o nevoie vitală. Dacă această alegere nu va deveni o nevoie vitală — restrucurând gândirea și acțiunea, raționalitatea și sensibilitatea indivizilor — și atîta timp cît ea nu va deveni astfel, lanțul exploatării nu va fi sfărîmat, oricît de „satisfăcătoare” ar putea fi viața.

Nu există nici o „lege a progresului” istoric care să poată impune o astfel de ruptură: ea

rămîne imperativul ultim al rațiunii teoretice și practice, al omului în măsura în care își dă singur legile. În stadiul de evoluție în care ne aflăm, această autonomie a devenit o posibilitate reală, ba încă pe o scară fără precedent în istorie. Realizarea ei pretinde emergența unei conștiințe politice radicale capabilă să anihileze o mistificare represivă a faptelor, mistificare și ea fără precedent. Problema este de a detecta trăsăturile unei politici de exploatare în binefacerile dominației. Sînt convins că în rîndurile tineretului militant de astăzi această înțelegere își croiește drum; poate că acesta și este primul pas către eliberare.

ARTĂ ȘI REVOLUȚIE*

„În ceea ce privește arta, se știe că anumite epoci de înflorire ale acesteia nu concordă cîtusi de puțin cu dezvoltarea generală a societății, și deci nici cu dezvoltarea bazei materiale a acesteia din urmă, care constituie oarecum scheletul organizării ei”**.

(MARX)

I

Cînd expresia „revoluție culturală” se folosește relativ la Occident, ea desemnează în primul rînd faptul că dezvoltarea ideologică a depășit dezvoltarea *bazei* societății: revoluție culturală, dar *nu* (încă) revoluție politică și economică. Căci în artă, literatură, muzică, comunicație, moravuri și modă s-au petrecut schimbări care vorbesc despre o nouă experiență, despre o transformare radicală a valorilor, în timp ce structura socială și expresia ei politică par să fi rămas neschimbate în ce au esențial sau, cel puțin, în urma schimbărilor culturale. Apoi „revoluția culturală” arată că astăzi opoziția radicală implică într-un sens nou întregul domeniu care se află dincolo de necesitățile materiale, mai mult, că ea tinde să transforme total întreaga cultură tradițională.

Sublinierea potențialului politic al artei, care este o trăsătură a acestui radicalism, exprimă mai ales nevoia de a *comunica* efectiv acuzarea realității existente, precum și scopurile eliberării. Este un efort de a găsi forme de comunicare care să se poată opune opresiunii exercitate de limbajul și imaginile ordinii existente asupra minților și trupurilor umane, limbaj și imagini care au devenit de mult un mijloc de dominare, îndoctrinare

* Capitol din volumul *Counterrevolution and Revolt*, The Beacon Press, Boston, 1972.

** K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. 13, Editura politică, București, 1962, p. 684.

și o sursă de decepție. Comunicarea nonconformismului radical, noile scopuri istorice ale revoluției au nevoie de un limbaj nonconformist, care să pătrundă în sufletul unor oameni ce și-au interiorizat și și-au însușit nevoile și valorile stăpînilor și administratorilor lor, reproducînd astfel în mințile, conștiințele, simțurile și instinctele lor sistemul existent. Dacă acest limbaj nou trebuie să fie politic, atunci el nu poate fi „inventat”: el va depinde în mod necesar de utilizarea subversivă a materialului tradițional, iar posibilitățile acestei subversiuni trebuie căutate acolo unde tradiția însăși a permis, sancționat și conservat un alt limbaj și alte imagini. Un astfel de limbaj diferit există în două domenii aflate la polii opuși ai societății:

1) în artă*;

2) în tradiția populară (limbajul negru, argou...).

Ultimul, ca limbaj al celor oprimați, are în mod natural afinități cu protestul și refuzul.

Limbajul negru, astăzi întrebuițat și alimentat metodic de oamenii de culoare, întărește solidaritatea lor, conștiința identității lor și a tradiției lor culturale, reprimate și deformate. Datorită acestei funcții, el se opune unei întrebuițări generalizate.

O altă formă a rebeliunii lingvistice este folosirea sistematică a „obscenităților”. În *An Essay on Liberation*¹ (p. 35) am subliniat presupusul lor potențial politic; astăzi acest potențial a devenit inefficient. Adresat unui sistem care admite „obscenitatea”, acest limbaj nu-l mai identifică pe radical, pe cel ce nu aparține sistemului. Mai mult decît atît, limbajul obscen standardizat constituie o desublimare represivă: satisfacere facilă (deși indirectă) a agresivității. Ea se întoarce cu ușurință împotriva sexualității înseși. Folosirea

* Folosesc termenul „artă” pentru a include literatura și muzica. — *Nota autorului.*

¹ H. Marcuse, *An Essay on Liberation* (Eseu despre eliberare), Boston, Beacon Press, 1969. — *Nota trad.*

de expresii legate de zonele genitale și anale, care a devenit un fel de ritual în discursurile așa-numitei stîngi radicale, constituie o *înjosire* a sexualității. Prin această înjosire (total inconștientă) a sexualității, radicalul pare să se autope-
depsească pentru lipsa sa de putere; limbajul său pierde forța de șoc politică. Deși trebuie să servească drept un semn distinctiv (al nonconformiștilor radicali), această rebeliune lingvistică anulează identitatea *politică* prin simpla verbalizare a tabuurilor mic-burgeze.

La celălalt pol al societății, în domeniul artelor, tradiția protestului, negarea a ceea ce este „dat“, se află la ea acasă, în drepturile ei. Aici celălalt limbaj, celelalte imagini continuă să fie comunicate, să fie auzite și văzute; arta este aceea care, într-o formă subversivă, servește acum ca o armă în lupta politică împotriva societății stabilite, armă a cărei forță de acțiune depășește un anumit grup privilegiat sau defavorizat. Utilizarea subversivă a tradiției artistice urmărește de la început o *desublimare* sistematică a culturii, adică desființarea formei estetice². „Forma estetică“ este totalitatea calităților (armonie, ritm, contrast) care fac dintr-o operă un întreg de-sine-stătător cu o structură și o ordine proprie (stilul). Datorită acestor calități, opera de artă *transformă* ordinea dominantă a realității. Această transformare este „iluzie“, dar o iluzie care dă conținuturilor reprezentate un sens și o funcție diferite de acelea pe care le au în universul dominant al discursului. Cuvinte, sunete, imagini aparținînd celeilalte dimensiuni „pun în paranteză“ și invalidează realitatea stabilită în numele unei armonii viitoare.

Iluzia armonizantă, transfigurarea idealistă, deci *divorțul artelor de realitate*, a caracterizat forma estetică. Desublimarea artei înseamnă întoarcerea la o artă „imediată“ care are în vedere și

² Vezi *An Essay on Liberation*, p. 42.

activează nu numai intelectul și o sensibilitate rafinată, „distilată“, reprimată, ci, de asemenea și în primul rînd, o experiență sensibilă „naturală“, liberă de cerințele unei societăți exploatare anacronice. Se caută forme ale artei care să exprime experiența trupului (și a „sufletului“) nu ca purtătoare ale forței de muncă și resemnării, ci ca purtătoare ale eliberării. Se caută o *cultură senzorială*, „senzorială“ în sensul că ea implică transformarea radicală a experienței și receptivității sensibile a omului: eliberarea lor de sub dominația unei productivități autonomizate, profitabile și mutilatoare. Dar revoluția culturală merge mult mai departe decît o reevaluare a artelor: ea atacă rădăcinile capitalismului în indivizii înșiși.

În capitolul precedent am încercat să evidențiez forța materială, practică a acestei emancipări. Schimbările culturale nu pot fi înțelese adecvat în cadrul schemei abstracte a bazei și suprastructurii (ideologia). În etapa actuală, dezintegrarea „culturii burgheze“ afectează valorile *operaționale* ale capitalismului. O nouă experiență a realității, valori noi diminuează conformismul maselor. Mai eficient decît scopurile și sloganurile lor politice, acest protest „existențial“, greu de izolat și de reprimat, amenință coeziunea sistemului social. Și tocmai acest protest motivează eforturile de a submina, totodată, și cultura „superioară“ a sistemului: năzuința de a găsi moduri de viață total diferite de cel existent apare ca depinzînd în bună măsură de eliberarea de „cultura burgheză“. Astăzi atît arta cultă cît și cea populară par să fi rupt aproape total cu tradiția lor burgheză. Noile forme „deschise“ sau „forme libere“ nu exprimă doar un nou stil în succesiunea lor istorică, ci mai curînd negarea universului tradițional al artei, efortul de a schimba funcția istorică a artei. Dar se angajează efectiv aceste eforturi pe drumul eliberării? Subminează ele într-adevăr

ceea ce pretind că subminează? Pentru a răspunde la aceste întrebări trebuie mai întâi să analizăm „*cultura burgheză*“.

Este ea un numitor comun semnificativ (deosebit de unul vag, anistoric) care caracterizează cultura dominantă începînd cu secolul al XVI-lea pînă în secolul al XX-lea? Subiectul istoric al acestei culturi este *burghezia*: în primul rînd, clasa de mijloc a oraşelor situată între nobilime, pe de o parte, şi ţărani şi meşteşugari, pe de altă parte; în al doilea rînd, clasa conducătoare, care se opune muncitorilor industriali în secolul al XIX-lea. Dar *burghezia*, care este (sau se presupune că este) reprezentată de cultura acestei perioade, *nu mai este* astăzi, în ce priveşte funcţia socială şi spiritul, *clasa conducătoare*, iar cultura ei nu mai este dominantă în societatea capitalistă avansată contemporană. Afirmatia este valabilă atît pentru cultura *materială* cît şi pentru cultura *intelectuală*, artistică („superioară“).

Reamintim că *deosebirea* dintre aceste două sfere ale culturii constă în următoarele:

— cultura materială cuprinde modelele comportamentale efective pentru „cîştigarea existenţei“, sistemul valorilor *operaţionale*; principiul randamentului, familia patriarhală ca unitate educativă; munca în calitate de chemare, vocaţie;

— cultura intelectuală cuprinde valorile „superioare“, ştiinţa şi „umanităţile“, arta şi religia.

Vom vedea că aceste două dimensiuni ale culturii burgheze, care de la început nu au format un tot unitar, s-au dezvoltat în tensiune, chiar contradicţie, una faţă de alta.

În *cultura materială*, tipic „burgheze“ au fost: a) preocuparea pentru bani, afaceri, „comerţ“ ca valori „existenţiale“, sancţionate de religie şi morală; b) funcţia economică şi „spirituală“

dominantă a tatălui ca șef al familiei și întreprinderii; c) o educație autoritară menită să reproducă și să interiorizeze aceste scopuri utilitariste.

Acest „stil de viață”, caracteristic pentru cultura materială burgheză, a fost impregnat cu o raționalitate instrumentalistă care se opunea tendințelor liberale, devaloriza sexualitatea, promova discriminarea împotriva femeii și impunea represiunea în numele lui Dumnezeu și al afacerilor.

În același timp, *cultura intelectuală*, devalorizând și chiar negînd această cultură materială, a fost în mare măsură idealistă; ea a sublimat forțele represive, asociind întotdeauna împlinirea cu renunțarea, libertatea cu supunerea, frumusețea cu iluzia (*Schein*).

A devenit evident că această cultură a încetat să fie cultura dominantă. Astăzi clasa dominantă nu are o cultură proprie (așa încît ideile clasei dominante să poată deveni ideile dominante) și nici nu practică cultura burgheză, pe care a moștenit-o. Cultura burgheză clasică este astăzi învechită, ea se dezintegrează nu datorită revoluției culturale și rebeliunii studenților, ci mai curînd datorită dinamicii capitalismului monopolist, care a făcut această cultură incompatibilă cu cerințele supraviețuirii și creșterii lui.

În continuare voi rezuma pe scurt principalele simptome ale acestei *dezintegrări* interne a culturii burgheze:

— renunțarea la „ascetismul lumesc”, care constituia „spiritul clasic al capitalismului”: „revoluția keynesiană” ca o premisă a unei acumulări lărgite a capitalului;

— dependența clasei conducătoare de reproducția unei „societați de consum”, care vine într-o contradicție crescîndă cu nevoia capitalistă de perpetuare a muncii înstrăinate;

— pe linia nevoii sociale de integrare intensivă a comportamentului pe orbita capitalistă, discreditarea noțiunilor idealiste, educarea în

spirit pozitivist, pătrunderea metodelor științelor „riguroase“ în științele sociale și „umanități“;

— cooptarea subculturilor liberale care pot contribui la creșterea vânzării mărfurilor;

— distrugerea universului limbajului: super-orwellianismul ca mod normal de comunicare;

— declinul imaginii paterne și al supraeului în familia burgheză³.

Unde și când clasa conducătoare de azi mai aderă încă la valorile culturale tradiționale, ea o face cu cinismul ritual cu care se vorbește despre apărarea lumii libere, inițiativei private, drepturilor omului, individualismului. Cinism, pentru că nici o ideologie nu poate ascunde faptul că această clasă conducătoare nu mai dezvoltă forțele productive presupuse de instituțiile amintite, ci le frînează și abuzează de ele. Ideologia părăsește suprastructura (unde este înlocuită de un sistem de minciuni sfruntate și nonsens) și este încorporată în bunurile și serviciile societății de consum; ele susțin conștiința falsă a unei vieți bune.

Dar se ridică următoarea întrebare: dacă astăzi sîntem martorii dezintegrării culturii burgheze, dezintegrare care este rezultatul dinamicii interne a capitalismului contemporan și al adaptării culturii la cerințele lui, atunci revoluția culturală, în măsura în care urmărește distrugerea culturii burgheze, nu coincide cu adaptarea și redefinirea capitalistă a culturii? Nu se întîmplă acest lucru tocmai întrucît ea își realizează scopul propriu — pregătirea terenului pentru o cultură calitativ deosebită, radical anticapitalistă? Nu este vorba aici de un dezacord periculos, dacă nu de o contradicție, între scopurile politice ale contestației și teoria și practica ei culturală?

³ Vezi *Eros and Civilization*, Boston, Beacon Press, 1955, 1966, p. 85, și Henry și Yela Lowenfeld, *Our permissive society and the Superego*, în *The Psychoanalytic Quarterly*, October, 1970.

Nu trebuie contestația să-și modifice „strategia” ei culturală pentru a rezolva această contradicție?

Contradicția apare foarte clar în eforturile de a dezvolta o antiartă, o „artă vie”, în refuzul formeii estetice. Aceste eforturi sînt puse în slujba scopului de largă respirație de a anula separația dintre cultura intelectuală și cultura materială, separație care exprimă caracterul de clasă al culturii burgheze. Iar acest caracter de clasă este considerat ca fiind definitoriu pentru cele mai reprezentative și cele mai desăvîrșite *opere* ale perioadei burgheze.

Mai întîi, o scurtă privire critică asupra acestei idei. O considerare globală a acestor *opere*, cel puțin începînd cu secolul al XIX-lea, ar arăta că ele sînt caracterizate în primul rînd de o marcată atitudine *antiburgheză*: cultura superioară acuză, respinge cultura materială a burgheziei, se dezice de aceasta. Ea este, într-adevăr, separată: ea se distanțează singură de lumea mărfurilor, de brutalitatea industriei și a comerțului burghez, de deformarea relațiilor umane, de mercantilismul capitalist, de rațiunea instrumentalistă. Universul estetic *contrazice* realitatea — o contrazicere „metodică”, intenționată.

Această contrazicere nu este niciodată „directă”, imediată, totală; ea nu-și asumă forma unui roman politic sau social, a unui poem, picturi de aceeași factură. Sau, cînd acest lucru se întîmplă (ca în opera lui Büchner, Zola, Ibsen, Brecht, Delacroix, Picasso), *opera* rămîne prizoniera structurii *artei*, a *formeii* dramei, romanului, picturii, distanțîndu-se astfel de realitate. Negația este „conținută” de formă, ea este întotdeauna o contradicție „nemanifestă”, „sublimată”, care transfigurează, transsubstanțiază realitatea dată — și eliberarea de ea. Această transfigurare creează un univers închis în sine; chiar dacă este realist sau naturalist, el constituie *alteritatea* realității și naturii. În acest univers estetic, con-

tradicțiile sînt, într-adevăr, „rezolvate“ în măsura în care ele apar în cadrul unei ordini universale căreia îi aparțin. Iar această ordine este în primul rînd o ordine foarte concretă, istorică: cea a orașului-stat elen, a curților feudale sau a societății burgheze. În acest univers, destinul individului (așa cum e descris în opera de artă) este mai mult decît individual: el este și destinul altora. Nu există operă de artă în care acest universal să nu se manifeste în caractere, acțiuni, suferințe particulare. „Manifestarea“ se realizează într-o formă imediată, sensibilă, și nu într-una „simbolică“: individualul „întruchipează“ universalul; astfel el devine purtătorul universalului care erupe în acest destin și loc unic.

Opera de artă transformă un conținut particular, individual în ordinea socială universală la care el participă, dar semnificația acestei transformări se *limitează* la această ordine? Este adevărat că „validitatea“ operei de artă se *limitează* la orașul-stat elen, la societatea burgheză etc.? Desigur, nu. Teoria estetică este confruntată cu o problemă foarte veche: care sînt calitățile care fac ca tragedia greacă, epica medievală să fie și astăzi adevărate, nu numai inteligibile, dar și sursă de trăire? Răspunsul trebuie căutat la două niveluri ale „obiectivității“: 1) transfigurarea estetică revelează condiția umană proprie întregii istorii (după Marx, preistorii) a umanității care depășește orice condiție particulară; 2) forma estetică corespunde anumitor calități constante ale intelectului, sensibilității și imaginației umane, calități pe care tradiția esteticii filozofice le-a interpretat ca fiind ideea de frumos⁴.

Datorită acestei transfigurări a universului istoric specific pe care o realizează opera de artă, transfigurare care se produce în prezentarea con-

⁴ Pentru o analiză a discuției „poziției obiectiviste în estetică“, vezi Stefan Morawski, *Artistic Value*, în *The Journal of Aesthetic Education*, vol. 5, nr. 1, în special p. 36.

ținutului specific însuși, arta deschide realitatea existentă spre o altă dimensiune: cea a posibilei eliberări. Desigur, arta este iluzie (*Schein*), dar o iluzie în care se manifestă o altă realitate. Și aceasta se întâmplă doar dacă arta însăși se *crea* iluzie: o lume ireală, deosebită de cea existentă. Și tocmai în transfigurarea amintită arta conservă și *transcende* caracterul ei de clasă. Transcenderea nu este orientată doar spre un domeniu al purei ficțiuni și fantezii, ci și spre un univers de posibilități concrete.

Voi încerca mai întâi să degajez trăsăturile tipice pentru caracterul de clasă al culturii superioare din evul burghez. În general, ele constau în descoperirea și proslăvirea *subiectului* individual, a „persoanei autonome“ care trebuie să-și primească dreptul său, să devină un eu într-o lume și împotriva unei lumi care distruge eul. Această subiectivitate deschide o nouă dimensiune în realitatea burgheză, o dimensiune a libertății și împlinirii; dar acest cuprins al libertății este găsit în cele din urmă în lumea *interioară* (*Innerlichkeit*); astfel, el este „sublimat“, dacă nu transformat în ceva ireal. În realitatea existentă, individul se adaptează, renunță sau se distruge singur. Realitatea dată se conduce după dreptul ei propriu, după adevărul ei propriu; ea are morala ei proprie, fericirea și plăcerile ei proprii (și se pot spune multe lucruri despre ele!). Celălalt adevăr îl constituie muzica, cântecul, versul, imaginea așa cum apar în opera măștrilor: un domeniu estetic ce-și este sieși suficient, o lume a armoniei estetice care se dezinteresează de realitatea mizerabilă. Tocmai acest „adevăr interior“, tocmai această frumusețe, profunzime și armonie sublimă a imaginii estetice este aceea care astăzi apare intolerabilă din punct de vedere spiritual și fizic, falsă, ca o parte a culturii-marfă, ca un obstacol în calea eliberării.

Mărturisesc că am întâmpinat dificultăți în definirea caracterului de clasă al artei burgheze.

Cu siguranță, operele artei burgheze sînt mărfuri; este posibil chiar ca ele să fie create ca mărfuri pentru vînzare pe piață. Dar acest fapt nu modifică substanța lor, adevărul lor. În artă „adevărul“ nu se referă doar la consistența internă și la logica *operei*, ci și la *validitatea* a ceea ce ea spune, a imaginilor ei, a sunetului și ritmului ei. Ele descoperă și comunică fapte și posibilități ale existenței umane. Ele „văd“ această existență într-o lumină foarte diferită de cea în care ea apare în limbajul obișnuit (și științific) și în comunicarea care-i corespunde. În acest sens, *opera* autentică are, într-adevăr, un sens care aspiră la validitate generală, la obiectivitate. În definitiv, textul, structura, ritmul unei opere există „obiectiv“; ele pot fi reconstruite și identificate ca fiind identice în și prin oricare interpretare, receptare sau deformare particulară, și împotriva lor. Obiectivitatea *operei*, validitatea ei generală nu este anulată de faptul că cei care au creat-o proveneau din familii burgheze: a susține acest lucru înseamnă a confunda dimensiunea psihologică cu cea ontologică. Desigur, structura ontologică a artei este una *istorică*, dar istoria este istoria *tuturor* claselor. Ele coexistă într-un mediu identic în trăsăturile lui generale (oraș, țară, natură, anotimpuri etc.), iar lupta lor se desfășoară în cadrul acestui mediu universal obiectiv.

În plus, arta înfățișează și o altă totalitate, o totalitate mai cuprinzătoare, „negativă“: universul „tragic“ al existenței umane și al căutării veșnic reînnoite a izbăvirii — promisiunea eliberării. Am arătat că arta evocă această promisiune; datorită acestei funcții, ea transcende orice conținut de clasă particular, fără să-l elimine. Desigur, în arta burgheză există un astfel de conținut de clasă: burghezul, decorul său și problemele sale domină scena, așa cum cavalerul, decorul său și problemele lui o făceau în arta medievală. Dar este suficient acest fapt pentru a defini adevărul, conținutul și forma *operei de artă*? Hegel a pus

în evidență continuitatea de substanță, adevărul care unește romanul modern cu epica medievală:

„Romanescul acesta este cavalerismul redevenit serios, avînd iarăși un conținut real. Accidentalitatea existenței exterioare s-a transformat în orînduire fermă, sigură, a statului și a societății civile, încît acum locul scopurilor himerice pe care le urmărea cavalerul îl iau poliția, justiția, armata, conducerea de stat. Datorită acestui fapt se schimbă și spiritul cavaleresc al eroilor care acționează în romanele mai noi. Cu scopurile lor subiective: iubire, onoare, ambiție sau cu idealurile lor de reformatori ai lumii, ei se găsesc ca indivizi în fața acestei orînduiri consolidate și a prozei realității care le ridică în cale dificultăți din toate părțile. Atunci, dată fiind această opoziție, dorințele și pretențiile subiective cresc enorm, deoarece fiecare găsește în fața sa o lume fermecată, care, după el, nu este cum trebuie să fie, împotriva căreia el trebuie să lupte fiindcă aceasta îi rezistă și, dată fiind fermitatea ei dură, nu cedează în fața pasiunilor lui, ridicînd în fața acestora voința unui tată, a unei mătuși, apoi raporturile cetățenești drept tot atîtea piedici”⁵.

Firește, există conflicte și soluții specific burgheze, nemaiîntîlnite în perioadele istorice precedente (vezi Defoe, Lessing, Flaubert, Dickens, Ibsen, Thomas Mann), dar caracterul lor specific are o semnificație universală. La fel, Tristan, Parsifal, Siegfried sînt simpli cavaleri feudali al căror destin este determinat doar de codul feudal? Conținutul de clasă este, fără îndoială, prezent, dar el devine transparent în calitate de condiție și de vis al umanității: conflict și împăcare între om și om, între om și natură —miracolul formei estetice. În conținutul particular apare o altă dimensiune, unde bărbății și

⁵ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 601—602.

femeile burgheze (și feudale) întruchipează specia om: ființa umană.

Firește, cultura superioară a perioadei burgheze a fost (și este) o cultură pentru elite, accesibilă și semnificativă doar pentru o minoritate privilegiată, dar acest caracter este specific culturii începînd cu antichitatea. Locul secundar (sau absența) clasei muncitoare din acest univers cultural îi conferă desigur un caracter de clasă, dar nu un caracter specific burghez. Dacă lucrurile stau astfel, atunci avem motive să afirmăm că revoluția culturală nu vizează doar cultura burgheză, ea este orientată împotriva formei estetice ca atare, împotriva artei ca atare, împotriva literaturii ca literatură. Și, într-adevăr, dovezile oferite de revoluția culturală confirmă această presupunere.

II

Care sînt principalele capete de acuzare ale rechizitoriului făcut formei estetice?

— ea nu exprimă în mod adecvat condiția umană reală;

— ea s-a rupt de realitate, creînd o lume a iluziei frumoase (*schöner Schein*), a justiției poetice, a ordinii și armoniei artistice, care reconciliază ireconciliabilul, justifică nejustificabilul;

— în această lume a reconcilierii iluzorii, energia instinctelor vieții, energia sensibilă a corpului, creativitatea materiei care constituie forțele eliberării sînt reprimare datorită acestor trăsături;

— forma estetică este un factor de stabilizare în societatea represivă, prin aceasta devenind ea însăși represivă.

Cu prilejul primei expoziții suprarealiste la Londra, una din primele manifestări ale revoluției culturale, Herbert Read a dat o formulare programatică relației dintre arta clasică și reprimare:

„Clasicismul, s-o spunem fără altă introducere, reprezintă astăzi pentru noi, și a reprezentat

întotdeauna, forțele opresiunii. Clasicismul este corespondentul intelectual al tiraniei politice. Așa a fost în lumea antică și în cea medievală; el a fost reînviat pentru a exprima dictaturile Renașterii și a devenit credoul oficial al capitalismului.

Normele artei clasice reprezintă modelele tipice ale ordinii, proporției, simetriei, echilibrului, armoniei și ale tuturor însușirilor statice și anorganice. Ele sînt concepte intelectuale care controlează sau reprimă instinctele vitale de care depinde creșterea și deci schimbarea; ele nu constituie o preferință care se formează liber, ci mai curînd un ideal impus⁶.

Revoluția culturală de azi extinde refuzul lui Herbert Read la toate stilurile, vizînd însăși esența artei burgheze.

Este atacat „caracterul afirmativ” al culturii burgheze, datorită căruia arta servește la înfrumusețarea și justificarea ordinii existente⁷. Forma estetică răspunde la mizeria individului burghez izolat prin celebrarea umanității universale, la frustrarea fizică prin exaltarea frumuseții sufletului, la servitutea exterioară prin proslăvirea valorii libertății interioare.

Dar această afirmare are propria ei dialectică. Nu există operă de artă care să nu contracareze atitudinea ei afirmativă prin „forța negativului” care să nu evoce în chiar structura ei imaginile, muzica unei alte realități, a unei alte ordini, reprimată de cea existentă, dar totuși vie în memorie și anticipare, în ceea ce se întîmplă bărbaților și femeilor și în rebeliunea lor față de aceasta. Acolo unde dispare această tensiune între afirmație și negație, între plăcere și tristețe, cultură superioară și materială, unde opera nu mai men-

⁶ *Surrealism*, editat și prefăcut de Herbert Read, New York, Harcourt, Brace and Co., 1963, p. 23, 25.

⁷ Vezi articolul meu *Der affirmative Charakter der Kultur* (1937). Traducerea engleză poate fi găsită în *Negations*, Boston, Beacon Press, 1968, p. 88 și, mai ales, 89.

ține unitatea dialectică între ceea ce este și ceea ce poate (și trebuie) să fie, arta își pierde adevărul, se autoanulează. Și tocmai în forma estetică există această tensiune, precum și calitățile critice, negatoare, de transcendere ale artei burgheze — însușirile ei antiburgheze. A le recîștiga și a le transforma, a le salva de la eliminare trebuie să fie una din sarcinile revoluției culturale.

Această apreciere diferită, pozitivă a formei estetice, validarea ei în vederea reconstrucției radicale a societății, pare să fie impusă de noul stadiu al procesului istoric în cadrul căruia se desfășoară revoluția culturală: stadiul dezagregării pronunțate a sistemului capitalist și al reacției corespunzătoare față de acest fenomen — organizarea contrarevoluționară a represiunii. În măsura în care ultimul aspect este precumpănit față de primul, în aceeași măsură opoziția se „deplasează” spre domeniul cultural și subcultural pentru a găsi aici imaginile și tonurile care pot răzbate prin universul existent al discursului și care conservă viitorul.

Situația este mai gravă acum decît a fost în perioada care începe odată cu arta modernă (în ultima treime a secolului al XIX-lea) și durează pînă la ascensiunea fascismului. În Occident revoluția a fost învinsă, fascismul a arătat un drum spre instituționalizarea teroarei pentru salvarea sistemului capitalist, iar în țara industrială cea mai avansată, care continuă să domine acest sistem pe scară mondială, clasa muncitoare nu este o clasă revoluționară. Deși cultura clasică burgheză nu mai există, dezvoltarea unei culturi independente, postburgheze (socialistă) a fost oprită. Lipsită de teren și bază proprie în societate, revoluția culturală apare mai curînd ca o negație abstractă decît ca moștenitorul istoric al culturii burgheze. Neavînd ca purtător o clasă revoluționară, revoluția culturală își caută sprijin în două direcții diferite, chiar opuse; pe de o parte, ea încearcă să exprime prin cuvînt, imagine, ton sentimentele și nevoile „maselor” (care

nu sînt revoluționare); pe de altă parte, ea elaborează antiforme constituite prin simpla atomizare și fragmentare a formelor tradiționale: poeme care nu sînt decît proză obișnuită, dispusă în formă de versuri; picturi care substituie un simplu montaj tehnic de părți și elemente oricărui întreg semnificativ; muzica ce înlocuiește armonia clasică, înalt „intelectuală“, „ceastă“, cu o polifonie extrem de spontană, deschisă. Dar antiformele sînt incapabile să depășească sciziunea între „viața reală“ și artă. Acestor tendințe li se opun altele, care, înnoind radical tradiția burgheză, păstrează calitățile ei progresiste.

În această tradiție, ordinea, proporția, armonia au fost, într-adevăr, calități estetice esențiale. Totuși aceste calități nu sînt nici „concepte intelectuale“, nici nu reprezintă „forțele represiunii“. Mai curînd ele reprezintă contrariul: ideea, ideația unei lumi mîntuite, eliberate — liberă de forțele represiunii. Aceste calități sînt „statice“ pentru că *opera* „înlănțuie“ mișcarea distructivă a realității, pentru că ea are întotdeauna un „sfîrșit“*. Dar această statică este una a împlinirii, a odihnei: *sfîrșitul violenței*; speranța mereu reînnoită pe care o trezește sfîrșitul tragediilor lui Shakespeare, speranța că lumea poate fi acum una diferită. Aceasta este calitatea statică proprie muzicii lui Orfeu, care anulează lupta existenței animale, calitate care este poate defini-

* Acest fapt pune problema dacă nu cumva arta conține în sine o limitare a subiectului, dacă nu cumva anumite subiecte sînt excluse apriori ca incompatibile cu arta. De exemplu, prezentarea — fără calitățile negatoare — a cruzimii, violenței etc. Desigur, există mari picturi ale unor scene de bătaie, tortură, crucificare care nu trezesc revolta împotriva a ceea ce se întîmplă — sînt ele opere de artă adevărate altfel decît într-un sens pur tehnic și deci fără mesajul adevărului care este adevărul propriu artei? Atunci arta devine în întregime afirmativă; chiar prezența unor calități estetice desăvîrșite nu salvează opera de la a deveni o simplă „decorație“; îi lipsește necesitatea (interioară).

torie pentru orice muzică mare*. Normele care guvernează ordinea artei nu sînt cele care guvernează realitatea, ci mai curînd norme ale *negării* ei: este ordinea care domnește în țara lui Mignon din *Invitation au Voyage* de Baudelaire, a peisajelor lui Claude Lorrain...; ordinea care ascultă de „legile frumosului“, de legile *formeii*.

Fără îndoială, forma estetică conține și o *altă ordine* care poate reprezenta, într-adevăr, forțele opresiunii, care subordonează oamenii și lucrurile *rațiunii de stat* sau rațiunii societății existente. Aceasta este o ordine care cere resemnare, autoritate, control al „instinctelor vieții“, recunoașterea îndreptățirii existentului. Iar această ordine este impusă de Destin, Zei, regi, oameni înțelepți sau de conștiința sau sentimentul vinovăției sau pur și simplu există. Este ordinea care triumfă asupra lui Hamlet, Lear, Shylock, Antony, Berenice și Phedra, Mignon, doamnei Bovary, Julien Sorel, Romeo și Julieta, Don Juan, Violetta — asupra dizidenților, victimelor și îndrăgostiților tuturor timpurilor. Dar chiar atunci cînd justiția imparțială a operei aproape că absolvă realitatea de crima opresiunii, forma estetică neagă această imparțialitate și exaltă victimele: adevărul constă în frumusețea, tandrețea și pasiunea victimelor, și nu în raționalitatea agresorilor.

Normele care guvernează ordinea estetică nu sînt „concepte intelectuale“. Firește, nu există operă autentică să nu presupună efort intelectual și disciplină intelectuală în organizarea materialului. Nu există o artă „automatică“ și nici o artă care „imită“: arta înțelege lumea. Imediatul sensibil pe care îl realizează arta *presupune* o sinteză a experienței conform unor principii universale, singurele care conferă *operei* mai mult decît o semnificație particulară. Aceasta este

* Nietzsche întreba: „Nu aparține oare muzica unei culturi unde dominația oricărui fel de violență a luat sfîrșit?“ (*Werke*, vol. XVI, Stuttgart, Alfred Kröner, 1911, p. 260.)

sinteza a două niveluri antagoniste ale realității: ordinea existentă și eliberarea posibilă sau imposibilă de ea; în ambele planuri interacționează ceea ce este istoric și ceea ce este universal. În sinteza însăși, sensibilitatea, imaginația și intelectul fuzionează.

Rezultatul este crearea unei alte lumi, diferită de cea existentă, dar totuși derivată din ea; această transformare nu violentează obiectele (oamenii și lucrurile), ci pledează pentru ele, exprimă în cuvinte, tonuri și imagini ceea ce este tăcut, deformat, suprimat în realitatea dată. Iar această forță cognitivă și eliberatoare a artei se manifestă în toate stilurile și formele ei. Chiar în pictura sau în romanul realist care narează o acțiune care s-ar fi putut întâmpla (sau care s-a și întâmplat) în acel timp și în acel loc, acțiunea este modificată de forma estetică. Chiar dacă în *operă* bărbații și femeile pot vorbi sau acționa ca „în realitate“, chiar dacă lucrurile arată ca în „realitate“, totuși o altă dimensiune este prezentă în descrierea mediului, în structurarea timpului și spațiului (interior și exterior), în tăcerea manifestă, în ceea ce nu este prezent*, precum și în viziunea microscopică (sau macroscopică) asupra lucrurilor. Astfel putem spune că în ordinea estetică lucrurile sînt deplasate la locul lor, care nu este locul pe care-l ocupă în mod întâmplător; deci prin această transformare ele sînt puse la locul ce le revine de drept.

Transformarea estetică este, desigur, *imaginară*; ea trebuie să fie imaginară căci ce altă fa-

* Referindu-se la Stendhal, Merleau-Ponty spune: „Subiectul unui roman, ca și subiectul unei picturi poate fi povestit, dar forța romanului, ca și a picturii nu constă în subiect. Ceea ce contează nu este atît faptul că Julien Sorel, atunci cînd află că Mme de Rênal l-a înșelat, se duce la Verrière și încearcă s-o ucidă; importante sînt, după aflarea veștii, tăcerea, cavalcada de vis, certitudinea fără gînd, hotărîrea nestrămutată... Dar aceste lucruri nu sînt spuse nicăieri“ (M. Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 124).

cultate decît imaginația poate oferi prezența sensibilă a ceea ce nu există (încă)? Această transformare este mai mult sensibilă decît conceptuală; ea trebuie să producă plăcere („plăcere dezinteresată”); ea rămîne subordonată armoniei. Face această subordonare în mod inevitabil din arta tradițională un agent al represiunii, o dimensiune a respectivei ordini existente?

III

Caracterul afirmativ al artei rezidă nu atît în divorțul ei cu realitatea, cît în ușurința cu care poate fi împăcată cu realitatea existentă, folosită ca decorul ei, recomandată și experimentată ca o valoare recompensantă dar neangajantă, a cărei posesie distinge ordinea „superioară” a societății, pe cei educați de mase. Dar forța afirmativă a artei este, de asemenea, forța care neagă această afirmație. Deși utilizată de feudali și burghezi ca un simbol al statutului lor, ca un obiect de consum și ca un semn de rafinament, arta a păstrat alienarea față de realitatea existentă care este punctul ei de plecare. Este o alienare secundă, datorită căreia artistul se detașează metodic de societatea alienată și creează un univers ireal, „iluzoriu”, în interiorul căruia arta are și comunică propriul ei adevăr. În același timp, această alienare *leagă* arta de societate: ea conservă caracterul de clasă și-l face transparent. Ca „ideologie”, arta „infirmă” ideologia dominantă. Conținutul de clasă este „idealizat”, stilizat, devenind astfel receptacolul unui adevăr universal dincolo de conținutul de clasă particular. De exemplu, teatrul clasic stilizează lumea prinților, a nobililor și a bürgerilor reali din perioada respectivă. Deși această clasă conducătoare nu vorbea și nu acționa ca exponenții ei de pe scenă, totuși ea putea cel puțin să recunoască în ei propria ideologie, idea-

lul, modelul ei (sau caricatura)*. Curtea de la Versailles putea să înțeleagă teatrul lui Corneille și să recunoască în el propriul cod ideologic; la fel, curtea de la Weimar se putea aștepta să-și găsească ideologia proprie la curtea din Thaos în *Iphigenia* lui Goethe sau la curtea din Ferrara în al său *Torquato Tasso*.

Terenul pe care s-au întâlnit arta și realitatea a fost stilul de viață. Nobilimea parazitară a avut propria ei formă estetică, care impunea un comportament ritual: onoare, demnitate, viață exterioară festivă, „cultură superioară“, educație. Teatrul clasic a fost *mimesisul* și, în același timp, idealizarea critică a acestei ordini. Dar, dincolo de orice înrudire cu realitatea existentă și de adaptare la ea, teatrul proclamă propria lui disociere față de ea. Alienarea artistică apare în teatru ca decorul lui istoric, ca limbajul lui, ca „exagerările“ și condensările lui.

Formele alienării se modifică odată cu schimbările fundamentale din societate. Odată cu democratizarea și industrializarea proprii capitalismului, clasicismul și-a pierdut mult din adevărul său; el și-a pierdut afinitatea, înrudirea cu codul și cultura clasei conducătoare. Nici cea mai absurdă imaginație nu poate concepe existența unei afinități între Casa Albă și clasicism, iar ceea ce a mai fost încă de conceput în Franța lui De Gaulle a devenit de neconceput sub succesorul său.

Alienarea artistică face ca opera de artă, universul artei să fie esențialmente ireale: ea creează o lume care nu există, o lume a aparenței, iluziei (*Schein*). Dar în această transformare a realității în iluzie, și numai în ea, apare adevărul subversiv al artei.

* Vezi Leo Lowenthal, *Literature and the Image of Man*, Boston, Beacon Press, 1957, în special introducerea și cap. IV.

În acest univers, orice cuvînt, orice culoare, orice sunet este „nou“, deosebit, distanțîndu-se de contextul familiar al percepției și intelectului, de certitudinea simțurilor și a rațiunii în care oamenii și natura sînt îngrădiți. Devenind componente ale formei estetice, cuvintele, sunetele, figurile și culorile sînt separate de utilizarea și funcția lor familiară, obișnuită; astfel, ele sînt eliberate pentru o nouă dimensiune a existenței*. Aceasta este realizarea *stilului* care este poemul, romanul, pictura, compoziția. Stilul — întrupare a formei estetice —, subordonînd realitatea unei alte ordini, o subordonează, totodată, „legilor frumosului“.

Adevărul și falsul, dreptul și nedreptul, durerea și plăcerea, calmul și violența devin categorii estetice în cadrul structurii *operei*. Lipsite astfel de realitatea lor (imediată), ele intră într-un nou context în care chiar urîtul, cruzimea, boala devin părți ale armoniei estetice care caracterizează întregul. Prin aceasta ele nu sînt „anulate“: în gravura lui Goya, oroarea rămîne oroare, dar în același timp „îmortalizează“ oroarea ororii.

IV

În capitolul II m-am referit la supraviețuirea subterană a teoriei antice a reamintirii în teoria lui Marx. Noțiunea vizează o calitate reprimată a oamenilor și lucrurilor care, odată recunoscută,

* Iată excelenta descriere pe care o face Merleau-Ponty alienării metodice din pictura lui Cézanne. Cézanne rupe cu experiența obișnuită a lumii noastre: „[El] dezvăluie fundalul de natură inumană pe care se instalează omul. Tocmai de aceea personajele sale sînt străine și parcă văzute de o ființă aparținînd altei specii. Natura însăși este despuiată de atributele care o pregătesc pentru comuniuni animiste: peisajul este lipsit de vînt, apa lacului Annecy este lipsită de mișcare, obiectele înghețate, ezitante, ca la începuturile Pămîntului. Este o lume lipsită de familiaritate, în care nu te simți bine, care interzice orice efuziune umană“ (*Le Douce de Cézanne*, în *Sens et Non-Sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 30).

ar putea conduce spre o schimbare radicală în relația dintre om și natură. Discuția teoriei tînărului Marx situa conceptul reamintirii în contextul „emancipării simțurilor”: termenul „estetic” desemna lumea sensibilității. Aici, în discutarea teoriei critice, „estetic” desemnează domeniul artei.

La un prim nivel, arta este reamintire: ea apelează la o experiență și înțelegere preconcepțională, care reapare în contextul funcționării sociale a experienței și înțelegerii, opunîndu-i-se; ea contestă rațiunea și sensibilitatea instrumentalistă.

Atunci cînd atinge acest prim nivel — unde efortul intelectual este inoperant —, arta violează tabuuri: ea îndreaptă vocea, privirea și auzul spre lucruri care în mod obișnuit sînt reprimate: visurile, amintirile, dorințele — ultimul refugiu al sensibilității. Aici nu se mai suprapune nici o constrîngere: forma, departe de a reprima conținutul, îl face să apară în integritatea lui. Aici nu mai există nici conformism, nici rebeliune, ci doar tristețe și bucurie. Aceste două calități extreme, punctele supreme ale artei par să fie prerogativele muzicii (care „dă miezul cel mai profund ce precede orice formă, inima lucrurilor”⁹), iar în cadrul muzicii, ale melodiei. Melodia — dominantă, *cantabile* — este unitatea fundamentală a reamintirii: străbătînd toate variațiunile, persistînd atunci cînd este suspendată și nu mai poartă compoziția, ea susține punctul suprem — în bogăția și complexitatea operei și împotriva lor. Ea este vocea, frumusețea, calmul unei alte lumi aici pe pămînt; ea este mai ales vocea care constituie structura bidimensională a muzicii clasice și romantice.

În teatrul clasic, versul este vocea dominantă a lumii bidimensionale. Versul contestă regula

⁹ Arthur Schopenhauer, *The World As Will and Representation*, New York, Dover, I, § 52.

limbajului obișnuit și devine un mijloc de expresie pentru ceea ce rămîne nespus în realitatea existentă. Ritmul versului este acela care face posibilă, înaintea oricărui conținut specific, emergența realității ireale și a adevărului ei. „Legile frumosului“ dau formă realității pentru a o face transparentă. Modul „sublimat“ în care vorbesc protagoniștii teatrului clasic, și nu doar ceea ce fac și suferă, evocă și, totodată, refuză existentul.

Teatrul burghez (însemnînd aici: teatrul în care protagoniștii aparțin burgheziei) se mișcă de la început într-un univers estetic desublimat, deidealizat. Proza înlocuiește versul; se renunță la decorul istoric, realismul este precumpănitor. Forma clasică cedează teren formelor deschise („Sturm und Drang“). Dar ideile egalitare ale revoluției burgheze aruncă în aer universul realist: conflictul de clasă dintre nobilime și burghezie ia forma unei tragedii pentru care nu există soluție. Iar atunci cînd acest conflict de clasă nu s-a mai aflat în centrul atenției teatrului conținutul burghez specific a fost depășit: lumea burgheză este nimicită de figuri sau situații simbolice care devin mesagerii catastrofei și eliberării (Ibsen, Gerhart Hauptmann).

Nici romanul nu este închis acestei transcenderi estetice. Indiferent de „intriga“ sau mediul particular care constituie subiectul unui roman, proza lui poate distruge universul stabilit. Kafka constituie poate exemplul cel mai pregnant. De la început, legăturile cu realitatea dată sînt tăiate prin aceea că se spune lucrurilor pe nume, nume care se vădesc fără acoperire. Discrepanța dintre ceea ce spune numele și ceea ce este devine irecuperabilă. Sau, mai curînd, coincidența, identitatea literală dintre ele este aceea care constituie oroa-re? În orice caz, limbajul răzbate prin masca-radă: iluzia se află în realitatea însăși, nu în opera de artă. Această operă este în chiar structura ei revoltă; între ea și lumea pe care o descrie, împăcarea este cu neputință.

Tocmai această a doua alienare este cea care dispare astăzi în efortul sistematic de a reduce, dacă nu de a anula, distanța dintre artă și realitate. Efortul este condamnat la eșec. Desigur, există revoltă în teatrul de guerilă (*guerrilla theatre*), în poezia „presei libere“, în muzica rock, dar ea rămîne artistică, fără a avea puterea negatoare a artei. În măsura în care ea însăși face parte din viața reală, ea pierde transcendența care opune arta ordinii existente: ea rămîne imanentă acestei ordini, unidimensională, sucombînd astfel în această ordine. Tocmai „calitatea vieții“ imediată care o definește constituie punctul slab al acestei antiarte și al apelului ei. Ea se *mișcă* (la propriu și la figurat) aici și acum, în cadrul universului existent, și se oprește la strigătul ei de revoltă neputincios care cere abolirea acestui univers.

Într-adevăr, arta clasică și romantică provoacă dezamăgire. Ea pare un lucru care aparține trecutului, ca și cum și-ar fi pierdut adevărul, sensul. Trebuie oare căutată cauza în faptul că această artă este prea sublimă, în faptul că ea substituie sufletului real, viu unul „intelectual“, metafizic și este deci represivă sau lucrurile stau *exact invers*?

Extremismul acestei arte ne șochează astăzi pentru că ea exprimă pasiunea și durerea prea direct, prea *nesublimat*; un anumit fel de pudoare reacționează împotriva acestui exhibiționism, a acestei „revărsări“ a sufletului. Sau poate nu sîntem la înălțimea acestui *patos* care conduce spre limitele existenței umane și dincolo de limitele constrîngerii sociale. Această artă presupune din partea receptorului acea distanță a reflexiei și contemplării, acea tăcere voită și receptivitate pe care „arta vie“ (*living art*) contemporană o refuză.

Atrofia organelor alienării artistice este rezultatul unui proces material. Organizarea totalitară a societății, violența și agresivitatea ei au invadat spațiul exterior și interior al omului, unde extre-

mismul estetic al artei putea fi receptat și acceptat cu bună-credință. El contrazice prea flagrant ororile realității, iar această contradicție apare ca o fugă de această realitate de care nu se poate fugi. El cere un anumit grad de detașare de experiența imediată, un anumit „spațiu privat“, ceea ce a devenit imposibil, fals. Aceasta este o artă fără legătură cu comportamentele obișnuite, non-operațională, care nu „incită“ la nimic altceva decât la reflecție și reamintire: promisiunea visului. Dar, în loc de a visa condiția umană, visul trebuie să devină o forță a schimbării, el trebuie să devină o forță politică. Dacă arta visează eliberarea în cadrul istoriei, realizarea visului prin revoluție trebuie să devină posibilă — programul suprarealist trebuie să fie încă valabil. Atestă revoluția culturală această posibilitate?

V

Revoluția culturală rămîne o forță progresistă radicală. Totuși efortul ei de a elibera potențialul politic al artei se lovește de o *contradicție nerezolvată*. Prin însăși natura ei, arta are un potențial subversiv; problema este: cum poate fi el transpus astăzi în realitate, adică cum poate fi exprimat așa încît să devină un ghid și un element al *praxisului* schimbării fără ca arta să înceteze să fie artă, fără ca ea să-și piardă forța sa subversivă *internă*? Cum poate fi tradus acest potențial așa încît forma estetică să fie înlocuită prin „ceva real“, viu, care totuși *transcende* și *neagă* realitatea existentă?

Arta își poate exprima potențialul ei radical doar *ca artă*, în propriul ei limbaj și în imaginile ei proprii, care *invalidază* limbajul obișnuit, „proza lumii“. De asemenea, „mesajul“ eliberator al artei transcende scopurile eliberării realizabile în prezent, așa cum ea transcende actuala critică a societății. Arta este de domeniul Ideii (Schopenhauer), al universalului în particular; și,

cum tensiunea dintre idee și realitate, dintre universal și particular este probabil eternă, arta trebuie să rămână *alienare*. Dacă arta, datorită acestei alienări, nu „vorbește” maselor, aceasta se datorește societății de clasă care creează și perpetuează masele. Dacă și când o societate fără clase va transforma masele în indivizi „liber asociați”, arta își va pierde caracterul elitist, dar nu și distanțarea ei de societate. Tensiunea dintre afirmație și negație exclude posibilitatea de a identifica arta cu *praxisul* revoluționar. Artă nu poate reprezenta revoluția*, ea poate doar s-o evoce în alt mediu, într-o formă estetică în care conținutul politic devine *metapolitic*, guvernat de necesitatea internă a artei. Iar scopul oricărei revoluții — o lume a liniștii și libertății — apare într-un mediu total nepolitic, sub legile frumosului, armoniei. Astfel, Stravinsky a auzit revoluția în cvartetele lui Beethoven:

„Convingerea mea fermă este că cvartetele constituie o carte a drepturilor omului, și anume una subversivă în sensul platonice al caracterului subversiv al artei.

Cvartetele conțin o idee superioară a libertății... care include și depășește ceea ce indica Beethoven însuși când scria (prințului Galitzin) că această muzică ar putea «ajuta umanitatea suferindă». Ele dau o măsură a omului... și constituie o parte a descrierii calității de a fi om; existența lor este o garanție¹⁰.

Există un moment simbolic care anunță tranziția de la viața de fiecare zi la un mediu esențial-

* Desigur, există mari fresce ale revoluției franceze din 1789: *Moartea lui Danton* a lui Büchner, ale revoluției din 1848: *Educația sentimentală* a lui Flaubert; ele sînt prezentări critice, dacă nu ostile practicii revoluționare a vremii și exigențelor ei. Există magnificul fragment epic al lui William Blake, care se sfîrșește înaintea întrunirii statelor generale; el este o transfigurare cosmică a revoluției, unde munți, văi și ape participă la lupta politică.

¹⁰ Igor Stravinsky, în *The New York Review of Books*, Aprilie 24, 1969, p. 4.

mente diferit, „saltul“ de la universul social existent la universul înstrăinat al artei; acesta este momentul *tăcerii*.

„Momentul în care începe o piesă muzicală conține cheia naturii oricărei arte. Incongruența acestui moment, comparat cu tăcerea infinită și nepercepută care îl precede, constituie secretul artei..., el constă în distincția dintre actual și dezirabil. Orice artă reprezintă o încercare de a evidenția și de a exagera această distincție“¹¹.

Iar această tăcere constituie un element al formei estetice nu numai în muzică; ea este prezentă în întreaga operă a lui Kafka și chiar în *End Game* a lui Beckett; ea există în pictura lui Cézanne.

„...Singura aspirație [a pictorului] trebuie să fie tăcerea. El trebuie să înăbușe în sine însuși vocile prejudecății, el trebuie să uite și să mențină uitarea; el trebuie să se înconjure de tăcere; el trebuie să fie un ecou perfect“¹².

Dar nu un „ecou“ al naturii și realității imediate, ci al acelei realități care erupe în înstrăinarea artistului de realitatea imediată, chiar de aceea a revoluției.

Relația dintre artă și revoluție este o unitate a contrariilor, o unitate antagonistă. Necesitatea căreia i se supun arta și libertatea ei nu coincide cu cea a revoluției. Artă și revoluția au în comun aspirația de a „schimba lumea“, eliberarea. Dar în practica ei arta nu trebuie să abandoneze exigențele care-i sînt specifice și nu trebuie să părăsească dimensiunea ei proprie: ea rămîne non-operațională. În artă, scopurile politice nu pot apărea decît transfigurate în forma estetică. Revoluția poate lipsi din *operă*, chiar dacă artistul însuși este „angajat“, este un revoluționar.

¹¹ John Berger, *The Moment of Cubism*, New York, Pantheon, 1969, p. 31.

¹² Cézanne, citat de Gasquet în Max Raphael, *The Demands of Art*, Bolingen Series LXXVIII, Princeton, Princeton University Press, 1968, p. 8.

André Breton reamintește cazul lui Courbet și Rimbaud. În timpul Comunei din 1871, Courbet a fost membru al Consiliului Comunei, fiind considerat responsabil de dărîmarea coloanei Vendôme. El a luptat pentru o artă „liberă și neprivilegiată“. Dar pictura sa nu reprezintă o mărturie directă a revoluției (deși aceasta există în desenele sale); ea nu are conținut politic. După căderea Comunei și după masacrarea eroilor ei, Courbet pictează naturi moarte.

„...Unele din merele sale... prodigioase, colosale, extraordinare prin greutatea și senzualitatea lor, sînt mai puternice și mai «protestatare» decît orice pictură politică”¹³.

Referindu-se tot la Courbet, Breton scrie: „Totul se întîmplă ca și cînd el ar fi considerat că trebuie să existe o cale de a reflecta credința sa profundă în ameliorarea lumii în orice lucru pe care a încercat să-l evoce, o cale de a o face să apară în lumina pe care o făcea să coboare asupra orizontului sau asupra unui pîntece de căprioară”¹⁴.

În ceea ce-l privește pe Rimbaud, simpatizant al Comunei, el a schițat o constituție a unei societăți comuniste, dar conținutul poemelor sale scrise în contact direct cu Comuna „nu diferă deloc de cel al altor poeme“. Revoluția a fost prezentă în poezia sa de la început pînă la sfîrșit: ca o preocupare de ordin tehnic, și anume de a traduce lumea într-un nou limbaj¹⁵.

„Angajamentul” politic devine o problemă de „tehnică” artistică, și, în loc de a transpune arta (poezia) în realitate, realitatea este transpusă într-o formă estetică nouă. Refuzul radical, protestul apare în modul în care cuvintele sînt grupate și regrupate, eliberate de întrebuintarea și abuzul familiar. *Alchimia cuvîntului*; imaginea, sunetul, crearea unei alte realități în afara celei

¹³ André Fernigier, citat în Robert Fernier, *Gustave Courbet*, Paris, Bibliothèque des Arts, 1969, p. 110.

¹⁴ *Manifests of Surrealism*, Ann Arbor, University Press of Michigan Press, 1969, p. 219.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 220.

existente — revoluția imaginară permanentă, emergența unei „a doua istorii“ în interiorul continuumului istoric.

Subversiunea estetică permanentă — aceasta este calea artei.

Abolirea formei estetice, ideea că arta poate deveni o parte a *praxisului* revoluționar (și pre-revoluționar) pînă cînd, în condițiile socialismului pe deplin dezvoltat, ea va fi transpusă adecvat în realitate (sau absorbită de către „știință“) — această idee este falsă și opresivă; realizarea ei ar însemna sfîrșitul artei. Martin Walser a dezvăluit această eroare, referindu-se la literatură.

„Metafora «morții literaturii» vine mult prea devreme. Doar atunci cînd obiectele și numele lor se vor contopi, doar atunci va muri literatura. Atîta timp cît această stare paradisiacă nu a fost instaurată, lupta pentru obiecte se va purta cu ajutorul cuvintelor“¹⁶.

Iar sensul cuvintelor va continua să devalorizeze sensul lor obișnuit: ele (ca și imaginile și tonurile) vor continua să transforme imaginar lumea obiectivă, omul, natura. Coincidența cuvintelor cu lucrurile ar însemna că toate potențialitățile lucrurilor au fost realizate, că „puterea negativului“ nu mai operează, că imaginația a devenit în întregime funcțională: servind rațiunea instrumentalistă.

Am vorbit despre „artă ca o formă a realității“ într-o societate liberă¹⁷. Exprimarea este ambiguă. Prin aceasta am vrut să indic un aspect esențial al eliberării: transformarea radicală a universului tehnic și natural în acord cu sensibilitatea (și raționalitatea) eliberată a omului. Nu mă dezic nici acum de acest punct de vedere. Dar scopul este unul permanent: indiferent de formă, arta nu poate elimina niciodată tensiunea dintre

¹⁶ În *Kursbuch*, Martie 1970, Frankfurt, Suhrkamp, p. 37.

¹⁷ În *On the Future of Art*, eseuri de Arnold J. Toynbee, Louis I. Kahn și alții, editate de Edward Fry, New York, Viking Press, p. 123.

artă și realitate. Eliminarea acestei tensiuni ar conduce la imposibila unitate finală dintre subiect și obiect — versiunea materialistă a idealismului absolut. Ea neagă limita insurmontabilă a mutabilității naturii umane, o limită biologică, și nu una teologică. A interpreta această alienare de nedepășit a artei ca un semn al societății de clasă burgheze (sau al oricărui alt tip de societate de clasă) este absurd.

Această absurditate are o bază reală. Reprezentarea estetică a Ideii, a universalului în particular determină arta să transforme condițiile particulare (istorice) în condiții universale; a indica drept soartă tragică sau cosmică a omului ceea ce este doar soarta sa în societatea dată. Există în tradiția occidentală o celebrare a unei tragedii nenecesare, a unui destin nenecesar, nenecesare față de dimensiunea căreia îi aparțin, nu față de condiția umană, ci mai curînd față de instituțiile sociale specifice și ideologiile corespunzătoare. M-am referit mai înainte la o operă în care conținutul de clasă pare cu evidență a constitui substanța: catastrofa trăită de *Madame Bovary* se datorește, desigur, situației micii burghezii într-o provincie din Franța. Totuși, citind romanul, noi putem, în imaginație, suprima (sau mai curînd „pune între paranteze“) mediul „exterior“, străin și atunci vom vedea în roman refuzul și negarea lumii micii burghezii franceze, a valorilor ei, a moralității, a aspirațiilor și dorințelor ei, adică soarta bărbaților și femeilor antrenați în catastrofa iubirii. Iluminismul, democrația și psihanaliza pot diminua conflictele tipic feudale sau burgheze sau chiar schimba rezultatul lor — substanța tragică rămîne. Această interferență între universal și particular, între conținutul de clasă și forma transcendentă constituie istoria artei.

Poate că există o „scară“ potrivit căreia conținutul de clasă apare cel mai distinct în literatură și cel mai puțin distinct (dacă mai apare!) în muzică (ierarhia schopenhaueriană a artelor!).

Cuvîntul este mijlocitorul cotidian între societate și individ: el devine un nume pentru obiecte așa cum sînt ele făcute, configurate și întrebuințate de societatea existentă. Culorile, formele, tonurile nu au o astfel de „semnificație”; într-un sens, ele sînt mai universale, mai „neutre” față de utilizarea lor socială. Spre deosebire de ele, cuvîntul își poate pierde sensul lui transcendent, și, dealtfel, aceasta și este tendința în societatea care controlează în mod absolut universul discursului. Atunci putem vorbi, într-adevăr, despre o „coincidență între nume și obiectul pe care-l desemnează”; este însă o coincidență falsă, impusă, înșelătoare: un instrument al dominației.

Mă refer din nou la întrebuințarea limbajului orwellian ca mijloc de comunicare obișnuit. Dominația acestui limbaj asupra minților și trupurilor oamenilor înseamnă mai mult decît o totală spălare a creierelor, mai mult decît folosirea sistematică a minciunii ca mijloc de manipulare. Într-un sens, acest limbaj este corect; el exprimă, cu inocență, contradicțiile omniprezente ale acestei societăți. Sub regimul pe care și l-a dat ea însăși, a lupta pentru pace înseamnă, într-adevăr, a ațîța la război (împotriva „comunităților” de pretutindeni); a încheia războiul înseamnă exact ceea ce a făcut guvernul care l-a declanșat, deși poate fi contrariul, și anume a intensifica mai curînd decît a extinde masacrul¹⁸; libertatea este exact ceea ce le oferă oamenilor administrația, deși în fapt ar putea fi contrariul; gazele lacrimogene și substanțele care distrug vegetația sînt, într-adevăr, „justificate și umane” împotriva vietnamezilor, deoarece ele produc mai „puțină suferință” oamenilor decît „uciderea lor prin arderea cu napalm”¹⁹ — aparent, singura alter-

¹⁸ Vezi *Raportul Cornell despre intensificarea bombardamentelor în Indochina*, în *New York Times*, November 6, 1971.

¹⁹ G. Warren Nutter, Assistant Secretary of Defense for International Security, în *New York Times*, March 23, 1971.

nativă. Aceste contradicții flagrante pot pătrunde în conștiința oamenilor; acest lucru nu schimbă faptul că lumea așa cum o *definește* administrația (publică sau privată) rămîne în vigoare, efectivă, operațională: ea stimulează comportamentul dorit și acțiunea dorită. Limbajul își asumă din nou un caracter magic: este suficient ca un purtător de cuvînt guvernamental să pronunțe cuvîntul „securitate națională” și el obține ceea ce vrea — și încă foarte repede.

VI

Tocmai în acest moment, efortul radical de a menține și a intensifica „puterea negativului”, potențialul subversiv al artei, trebuie să mențină și să intensifice puterea *alienantă* a artei: forma estetică, singura care face comunicabilă forța radicală a artei.

În eseul său *Die Phantasie im Spätkapitalismus und die Kulturrevolution**, Peter Schneider numește această redobîndire a transcendenței estetice „funcția propagandistică a artei”:

„Arta propagandistică trebuie să caute în înregistrarea istoriei dorite a umanității imaginile utopice, să le elibereze de formele care le-au fost impuse de condițiile materiale de viață și să indice calea realizării acestor dorințe, realizare care a devenit acum posibilă... Estetica acestei arte trebuie să fie strategia realizării dorințelor”²⁰.

Tocmai pentru că această strategie este una a realizării unui vis, ea nu poate fi niciodată „completă”, nu poate fi o transpunere în realitate, ceea ce ar transforma-o într-un proces psihanalitic. Realizarea înseamnă mai curînd găsirea formei *estetice* care poate comunica posibilitățile unei transformări eliberatoare a mediului tehnic

* *Fantezia în capitalismul tîrziu și revoluția culturală*. — *Nota trad.*

²⁰ *Kursbuch*, 16, 1969, p. 31.

și natural. Dar și aici distanța dintre artă și practică; disocierea lor se menține.

În perioada dintre cele două războaie mondiale, cînd protestul părea că poate fi transpus direct în acțiune, contopit cu acțiunea, cînd dizolvarea formei estetice părea să fie răspunsul dat forțelor revoluționare în acțiune, Antonin Artaud formula programul abolirii artei: „Să terminăm cu capodoperele” — arta trebuie să devină o preocupare a maselor (*la foule*), o chestiune a străzii și, mai ales, a organismului, a trupului, a naturii. Astfel, ea va mișca oamenii, va mișca lucrurile, căci „trebuie ca lucrurile să piară pentru a putea porni din nou, pentru a reîncepe”. Șarpele se mișcă după sunetele muzicii nu datorită „conținutului lor spiritual”, ci pentru că vibrația lor se transmite prin pămînt întregului trup al șarpelui. Arta a întrerupt această comunicare și a „separat un gest (*un geste*) de ecoul lui în organism”; această unitate cu natura trebuie reinstituită: „În spatele poeziei textului se află poezia pur și simplu, fără formă și fără text”. Această poezie naturală, care mai este prezentă în miturile eterne ale umanității (ceea ce se află în „spatele textului” în *Oedipus* de Sophocle, de exemplu) și în magia primitivilor, trebuie recîștigată; redescoperirea ei constituie premisa eliberării omului. Căci „noi nu sîntem liberi, iar cerul ne poate cădea încă în cap. Iar teatrul există în primul rînd pentru a ne învăța toate acestea”²¹. Pentru a atinge acest scop, teatrul trebuie să părăsească scena, să iasă în stradă, în mijlocul mulțimii. El trebuie să *șocheze* puternic și să *distrugă* suficiența conștiinței și inconștientului:

„[un teatru] în care imagini fizice violente zdruncină și hipnotizează sensibilitatea spectatorului, cuprins de teatru ca de vîrtejul unor forțe superioare”²².

²¹ Antonin Artaud, *Le Théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1964, p. 113, 124, 123, 119, 129 (scrisă în 1933).

²² Op. cit., p. 126.

Chiar în epoca în care scria Artaud, „forțele superioare“ erau de un cu totul alt tip și cuprindeau omul nu pentru a-l elibera, ci mai curînd pentru a-l înrobi și a-l distruge mai eficient. Iar astăzi ce limbaj, ce imagini ar putea zdruncina mințile și trupurile care coexistă liniștite cu genocidul, tortura și otrava (și chiar profită de pe urma lor)?²³. Iar dacă Artaud dorește o „sonorizare constantă“, sunete, zgomote și țipete, mai întîi pentru vibrația lor și apoi pentru ceea ce ele reprezintă²⁴, eu întreb: nu s-a familiarizat auzul, chiar cel „natural“ al străzii, cu zgomotul violent, cu strigătele care constituie acompaniamentul cotidian al comunicațiilor de masă, sporturilor, șoselelor, locurilor de recreație? Ele nu anulează familiaritatea opresivă cu distrugerea, ci o reproduc.

Scriitorul german Peter Handke înfiera „die ekelhafte Unwahrheit von Ernsthaftigkeiten in Spielraum“ (neadevărul respingător al seriozității în teatru)²⁵. Acest rechizitoriu nu este o încercare de a menține politica în afara teatrului, ci de a indica forma care o poate exprima. Rechizitoriul nu se poate referi la tragedia greacă, la Shakespeare, Racine, Kleist, Ibsen, Brecht, Beckett: la ei, datorită formei estetice, „piesa“ creează universul ei propriu de „seriozitate“, care *nu* este cel al realității date, ci mai curînd negarea lui. Dar el privește teatrul de guerila de astăzi: aici este o *contradictio in adjecto*; este vorba de ceva total diferit de teatrul chinez (anterior sau ulterior marelui marș), unde teatrul nu făcea parte dintr-un „univers al piesei“, ci participa la revoluție ca proces actual și stabilea, ca un episod, identitatea dintre actori și luptători, unitatea spațiului piesei și a spațiului revoluției.

„Teatrul viu“ (*living Theatre*) poate servi ca exemplu de căutare ce se întoarce împotriva ei

²³ *Ibid.*

²⁴ Op. cit., p. 124.

²⁵ Citat în Yark Karsunke, *Die Strasse und das Theater*, în *Kursbuch*, 20, p. 67.

însăși²⁶. El încearcă sistematic să realizeze unitatea dintre teatru și revoluție, dintre piesă și luptă, dintre eliberarea trupească și cea spirituală, dintre schimbarea intimă a individului și cea socială. Dar această uniune îmbracă haina misticismului: „Kabala, învățătura tantrică și hasidică, I Ching și alte surse“. Amestecul dintre marxism și misticism, dintre Lenin și Dr. R. Laing nu este posibil; el alterează mesajul politic. Eliberarea trupului, revoluția sexuală, devenită un ritual ce trebuie realizat („ritul împreunării universale“), își pierde locul în revoluția politică: dacă sexul este drumul către Dumnezeu, ordinea stabilită îl poate tolera și în forme extreme. Revoluția iubirii, revoluția nonviolentă nu constituie o amenințare serioasă; indiferent care au fost forțele dominante, ele au putut întotdeauna să înfrunte forțele iubirii. Desublimarea radicală care are loc în teatru, ca teatru, este o desublimare organizată, reglementată, jucată, care aproape că se transformă în contrariul ei*.

Lipsa de adevăr este fatală în reprezentăția directă, nesublimată. Caracterul „iluzoriu“ al artei nu este abolit, ci dublat: actorii joacă doar acțiunile pe care vor să le demonstreze, iar această acțiune însăși este ireală, joc.

Distincția dintre o revoluție internă a formei estetice și distrugerea ei, dintre sinceritatea autentică și cea contrafăcută (distincție bazată pe tensiunea dintre artă și realitate) a fost decisivă și pentru dezvoltarea (și funcția) „muzicii vii“

²⁶ Vezi *Paradise Now, Creația colectivă a teatrului viu*, consemnată de Judith Melina și Julian Beck, New York, Random House, 1971.

* În vara anului 1971, grupul Living Theatre, care juca-se în Brazilia în fața oropsiților vieții, a fost încarcerat. Acolo, în mijlocul terorii, care constituie viața poporului și care exclude orice integrare în ordinea stabilită, chiar și piesa unei eliberări mistificate a părut o amenințare. Îmi exprim solidaritatea cu Judith Melina și Julian Beck și grupul lor; critica mea este fraternă, căci ducem aceeași luptă.

(*living music*), „muzicii naturale“. Este ca și cum revoluția culturală ar fi împlinit cerința lui Artaud ca muzica, într-un sens literal, să miște trupul, conducînd astfel natura la revoltă. Această „muzică a vieții“ (*life music*) are, într-adevăr, o bază reală: *muzica neagră* ca strigăt și cîntec al sclavilor și ghetourilor*. În această muzică, viața și moartea bărbaților și femeilor negre sînt re trăite: muzica este trup; forma estetică este „gestul“ durerii, tristeții, acuzării. Prin preluarea de către albi s-a produs o schimbare importantă: „rockul“ alb este ceea ce modelul lui negru *nu* este, adică *spectacol*. Acum strigătul și țipătul, saltul și mimica se desfășoară într-un spațiu artificial, organizat; ele sînt orientate spre un *auditoriu* (simpatetic); ceea ce făcea parte din permanența vieții devine acum un concert, un festival, un disc posibil. „Grupul“ devine o entitate fixă (*verdinglicht*), absorbînd indivizii; el este „totalitar“ prin modul în care înăbușă conștiința individuală și mobilizează un inconștient colectiv care rămîne fără fundament social.

Pierzîndu-și forța de șoc, această muzică tinde spre masificare: ascultătorii și coparticipanții auditoriului sînt mase antrenate în spectacol, în reprezentație.

* Pierre Lere analizează dialectica muzicii negre în articolul său *Free Jazz: Evolution ou Révolution*: „... Libertatea formelor muzicale reprezintă doar expresia estetică a dorinței de libertate socială. Depășind cadrul tonal al temei, muzicianul se situează pe poziția libertății. Această căutare a libertății este transpusă în muzicalitatea atonală, ea definește un climat modal unde negrul exprimă o nouă ordine. Linia melodică devine mediul de comunicare între o ordine inițială, care este repudiată, și o ordine finală, sperată. Posesia frustrantă a celei dintii îmbinată cu atingerea eliberatoare a celei de-a doua realizează o ruptură în țesătura armoniei, ruptură care face posibilă o estetică a strigătului (*esthétique du cri*). Acest strigăt, elementul sonor caracteristic al «muzicii libere», născut dintr-o tensiune exasperantă, anunță ruptura cu ordinea albă constituită și exprimă violența promotoare a unei ordini noi, negre“ (*Revue d'Esthétique*, vol. 3-4, 1970, p. 320, 321).

Este adevărat că în acest spectacol publicul participă activ: muzica le *mișcă* trupurile, îi face „naturali“. Dar electrizarea lor (la propriu) se manifestă adesea ca isterie. Forța agresivă a ritmului monoton repetat la infinit (ale cărui variațiuni nu trimit spre o altă dimensiune a muzicii), disonanțele abrutizante, distorsiunile stereotipe, sclerozate, nivelul zgomotului în general nu reprezintă toate acestea forța frustrației?* Iar gesturile corespunzătoare, răsucirea (twistul) și scuturarea (shakul) trupurilor, care se ating rareori (dacă se ating) cu adevărat, par a fi un mers pe loc, ele nu conduc decît la constituirea unei mase gata să se disperseze. Această muzică este, în sens propriu, *imitație*, *mimesis* al agresiunii efective; ea este, de altfel, un alt fel de *catharsis* — terapie de grup care suspendă temporar inhibările. În acest fel, eliberarea rămîne o problemă particulară a fiecăruia.

VII

Tensiunea dintre artă și revoluție pare ireducibilă. Arta însăși, de fapt, nu poate schimba realitatea; arta nu se poate subordona cerințelor concrete ale revoluției fără a se nega pe sine. Dar arta poate să-și ia, și își ia, subiectele și chiar forma din mișcarea revoluționară predominantă la un moment dat, căci revoluția este substanța artei. Substanța istorică a artei se afirmă în toate formele de alienare; ea exclude ideea că astăzi redobîndirea formei estetice ar putea însemna reînvierea clasicismului, a romantismului sau a oricărei alte forme tradiționale. Analiza realității sociale nu ar putea furniza oare indicații privitoare la formele artei

* Frustrația pe care o presupune agresiunea zgomotului este revelată foarte clar de Grace Slick din formația „Jefferson Airplane“ în declarația făcută în *New York Times Magazine*, October, 18, 1970: „Scopul nostru în viață — spune Grace, cu toată seriozitatea — este de a cînta tot mai tare“.

care să corespundă potențialului revoluționar al lumii contemporane?

După Adorno, caracterului total al represiunii și administrării arta îi răspunde printr-o alienare totală. Muzica înalt intelectuală, constructivistă și, totodată, spontan lipsită de formă a lui John Cage, Stockhausen, Pierre Boulez poate constitui un exemplu limită.

Dar oare acest efort a atins punctul unei imposibile întoarceri, cu alte cuvinte, punctul în care *opera* părăsește dimensiunea alienării, a negației și contradicției care dețin *formă*, și se transformă într-un joc de sunete, într-un joc al limbajului, inofensiv și fără angajare, șoc care nu mai șochează și care astfel se autoanulează?

Literatura radicală, care vorbește cu o franchețe și semispontaneitate lipsite de formă, pierde odată cu forma estetică și conținutul politic, în timp ce acest conținut erupe în poemele cele mai *in-formale* ale lui Allan Ginsberg și Ferlinghetti. Actul de acuzare cel mai radical și cel mai nealterat și-a găsit expresia într-o operă care, tocmai datorită radicalismului ei, cade în afara sferei politicului: opera lui Samuel Beckett; aici nu există speranță care să poată fi tradusă în termeni politici, forma estetică exclude orice compromis; rămîne literatura ca literatură care nu poartă decît un singur mesaj: a pune capăt stării de lucruri existente. La fel, revoluția se află mai curînd în lirica cea mai desăvîrșită a lui Bertolt Brecht decît în piesele sale politice și în *Wozzek* de Alban Berg decît în opera antifascistă contemporană.

Antiarta este efemeră, iar forma renaște. Odată cu ea găsim o nouă expresie a calităților subversive inerente dimensiunii estetice, în special frumusețea ca întruchipare sensibilă a ideii de libertate. Încîntarea produsă de frumusețe și oroarea pro-

dusă de politică. Brecht a sintetizat această stare în cinci versuri:

În mine se luptă
Încântarea produsă de mărul în floare
Și oroarea produsă de un discurs al lui Hitler.
Dintre ele, doar ultima mă silește
Să mă așez la masa mea de lucru.

Imaginea pomului rămîne prezentă în poem, care este „impus” de un discurs al lui Hitler. Oroarea a ceea ce este declanșează creația, este originea poemului care celebrează frumusețea unui măr înflorit. Dimensiunea politică rămîne în legătură cu dimensiunea estetică, care, la rîndul ei, își asumă o valoare politică. Aceasta nu se întîmplă doar în opera lui Brecht (care trece acum drept un „clasic”), dar și în unele cîntece de protest radicale de astăzi sau de ieri, în special în lirica și muzica lui Bob Dylan. Frumusețea se întoarce, „sufletul” se întoarce: dar nu cea întîlnită în produsele alimentare și „pe gheață”*, ci vechea frumusețe reprimată, cea a liedului, a melodiei: *cantabile*. Ea devine forma unui conținut subversiv, dar nu ca o reînviere artificială, ci ca o „întoarcere a refulatului”. Muzica, în dezvoltarea ei, aduce cîntecul în punctul revoltei, unde vocea, prin cuvinte și intensitate, *întrerupe* melodia, cîntecul și se transformă în strigăt, țipăt.

Unitatea artei și revoluției în dimensiunea estetică**, în arta însăși. Artă care a devenit capabilă

* După titlul cărții lui Eldridge Cleaver *Soul on ice*.

— *Nota trad.*

** Este suficient să citim cîteva din poeziile autentice ale activiștilor tineri (sau vechilor activiști) pentru a ne da seama cum poezia rămînînd poezie poate avea și astăzi un caracter politic. Aceste poezii de dragoste sînt politice ca poezii de dragoste: nu acolo unde ele sînt desublimite conform modei, eliberări verbale ale sexualității, ci, dimpotrivă, acolo unde energia erotică găsește o expresie sublimată, poetică; limbajul poetic devine protest împotriva condiției bărbaților și femeilor care iubesc în această societate. Dimpotrivă, unitatea dintre iubire și subver-

să fie politică chiar în absența totală (aparentă numai) a unui conținut politic, unde nu rămîne nimic altceva decît poezia — despre ce? Brecht realizează miracolul de a exprima inexprimabilul cu ajutorul celui mai simplu limbaj obișnuit: poezia evocă, doar pentru o clipă, imaginea unei lumi eliberate, a unei naturi eliberate:

Die Liebenden

Sieh jene Kraniche in grossem Bogen!
Die Wolken, welche ihnen beigegeben,
Zogen mit ihnen schon, als sie entflohen
Aus einem Leben in ein anderes Leben.
In gleicher Höhe und mit gleicher Eile
Scheinen sie alle beide nur daneben.
Dass so der Kranich mit der Wolke teile
Den schönen Himmel, den sie kurz befliegen
Dass also keiner länger hier verweile
Und keines andres sehe als das Wiegen
Des andern in dem Wind, den beide spüren
Die jetzt im Fluge beieinander liegen
So mag der Wind sie in das Nichts entführen
Wenn sie nur nicht vergehen und sich bleiben
So lange kann sie beide nichts berühren
So lange kann man sie von jedem Ort vertreiben
Wo Regen drohen oder Schüsse schallen
So under Sonn und Monds wenig verschiedenen
Scheiben
Fliegen sie hin, einander ganz verfallen.
Wohin, ihr? — Nirgend hin. — Von wem davon?
Von allen.
Ihr fragt, wie lange sind sie schon beisammen?
Seit kurzem. — Und werden sie sich trennen?
— Bald.
So scheint die Liebe Liebenden ein Halt.

siune, eliberarea socială pe care o implică Erosul, se pierde atunci cînd limbajul poetic este abandonat în favoarea limbajului porno versificat (sau pseudoversificat). Ceea ce se numește pornografie există în realitate: publicitate bazată pe sex, propagandă cu ajutorul unui Eros exhibiționist, comercializabil. Astăzi au valoare de schimb limbajul porno și fotografia sexy pe hîrtie lucioasă, nu poezia de dragoste romantică.

Priviți la stolul de cocori, în zarel
Sus, nourii ce-i prejmuiesc, plutind,
Cu ei din prima clipă-au prins să zboare.
O viață nouă parcă năzuind.
În ritm frățesc, pe-aceeași înălțime
Cocori și nouri zboară-alături și
Meleagurile-albastre și sublime
Cu bunăvoie par a-și împărți.
În timpul scurt, cît taie-n zbor olatul,
Nu deslușesc acolo, în înalt,
Decît prin vîntul molcom, legănatul
Ușor, ce-ndeamnă trupul celuiilalt.
Ademeniți de vînt, se pot trezi
Deodată în neant — și dacă-olaltă
Rămîn, nu-i poate nimeni despărți,
Căci nu le pasă lumea cealaltă.
Furtuni și-mpușcături dacă răsună,
Poți să-i alungi, doar pururi împreună.
Și-așa, sub clar de lună și sub soare,
Se duc, nedespărțiți, în depărtare.
Spre ce liman vă duceți? Unde anume?
Niciunde! Vă e frică? Da, de lume!²⁷

Imaginea eliberării este cea a zborului cocorilor, în înaltul cerului încîntător, împreună cu norii care-i însoțesc: cerul și norii le aparțin, fără ierarhie și dominație. Imaginea eliberării rezidă în abilitatea lor de a fugi de locurile amenințătoare: ploaia și gloanțele. Ei se află în siguranță atîta timp cît rămîn ei înșiși, deplin solidari. Imaginea este una disparentă: vîntul îi poate antrena în neant — ei ar rămîne încă în siguranță, ei zboară dintr-o viață în cealaltă. Timpul însuși nu mai contează: cocorii s-au întîlnit cu puțin timp în

²⁷ B. Brecht, *Die Liebenden*, în *Gedichte*, vol. II, Frankfurt, Suhrkamp, 1960, p. 210. Erich Kahler și Theodor Adorno au pus în evidență semnificația acestui poem. Vezi Adorno *Aesthetische Theorie*, p. 123. — *Nota autorului*. Traducerea românească aparține lui D. Botez și L. Iliescu. Vezi B. Brecht, *Versuri*, Editura tineretului, 1964, p. 25. — *Nota trad.*

urmă și se vor despărți curînd. Spațiul nu mai constituie o limită: ei zboară nicăieri și fug de oricine, de tot. În final, iluzia: iubirea *pare* să confere durată, să cucerească timpul și spațiul, să evite distrugerea. Dar iluzia nu poate nega realitatea pe care o dublează : cocorii *se află* pe cerul lor, cu norii lor. Finalul neagă, totodată, iluzia, el insistă asupra realității, realizării ei. Această insistență rezidă în limbajul poeziei, care este proză devenită vers și cîntec în mijlocul brutalității și corupției *orașului tentacular* (Mahagonny) — în dialogul dintre o tîrfă și un vagabond. Nu există un cuvînt în această poezie care să nu aparțină prozei. Dar aceste cuvinte sînt îmbinate în propoziții sau fragmente de propoziții care spun și arată ceea ce limbajul obișnuit nu spune și nu arată niciodată. Aparentele „proces-verbale“, care lasă impresia că descriu lucrurile și mișcările așa cum se prezintă percepției directe, se dovedesc a fi imagini a ceea ce depășește orice percepție directă: fuga în domeniul libertății care este, totodată, domeniul frumuseții.

Dar înregistrăm un fenomen ciudat: frumusețea ca o calitate poate aparține în egală măsură unei opere de Verdi și unui cîntec de Bob Dylan, unei picturi de Ingres și unei picturi de Picasso, unei propoziții a lui Flaubert și unei propoziții a lui James Joyce, unui gest al ducesei de Guermantes și unui gest al unei fete hippie! Toate acestea au în comun, în opoziție cu dezerotizarea plastică, expresia frumuseții ca negare a lumii mărfurilor și a performanțelor, atitudinilor, aparențelor, gesturilor pe care ea le reclamă.

Forma estetică va continua să se schimbe în concordanță cu reușita (sau eșecul) practicii politice de construire a unei societăți mai bune. În cazul cel mai fericit, ne putem imagina un univers comun al artei și realității, dar în acest univers arta își va păstra transcendența. Probabil că oamenii nu vor vorbi și scrie în versuri; *la prose du monde* va continua să existe. „Sfîrșitul artei“ poate fi conceput doar dacă oamenii nu mai sînt capabili

să distingă adevărul de fals, binele de rău, frumosul de urât, prezentul de viitor. Acesta ar fi stadiul barbariei perfecte pe culmile civilizației, iar un astfel de stadiu este istoricește posibil.

Arta nu poate împiedica ascensiunea barbariei; ea nu poate prin ea însăși să păstreze deschis domeniul ei în și împotriva societății. Conservarea și dezvoltarea artei depind de lupta pentru abolirea sistemului social care generează barbaria ca stadiul lui potențial: forma potențială a dezvoltării lui. Destinul artei rămîne legat de revoluție. În acest sens există, într-adevăr, o cerință internă a artei care îl aduce pe artist pe baricade pentru a lupta alături de Comună, de revoluția bolșevică, de revoluțiile chineză și cubaneză, alături de orice revoluție care deține șansa istorică a eliberării. Dar, procedînd astfel, el părăsește universul artei și pătrunde în universul mai cuprinzător al practicii radicale, căruia arta îi aparține ca o parte antagonică.

VIII

Revoluția culturală contemporană pune din nou problema unei estetici marxiste. În secțiunile precedente am încercat să aduc o contribuție la această estetică; o discuție aprofundată ar necesita însă o altă carte. Totuși o problemă specifică poate fi ridicată în acest context, și anume cea referitoare la semnificația și însăși posibilitatea unei „literaturi proletare“ (sau literatură a clasei muncitoare). În opinia mea, discuția asupra acestui subiect nu s-a mai ridicat niciodată la nivelul teoretic pe care l-a avut în anii 20 și la începutul anilor 30, nivel datorat în special controversei dintre Georg Lukács, Johannes R. Becher și Andor Gabor, pe de o parte, și Bertolt Brecht, Walter Benjamin, Hanns Eisler și Ernst Bloch, pe de altă parte. Discuția purtată în acea perioadă este prezentată și reexaminată în excelenta carte

a Helgei Gallas *Marxistische Literaturtheorie** (Neuwied, Luchterhand, 1971).

Toți protagoniștii acceptă ideea că arta (discuția este dedicată în special literaturii) este determinată în „conținutul ei de adevăr“, ca și în forma ei, de poziția de clasă a autorului (desigur, nu în sensul simplist al poziției lui personale și al conștiinței lui, ci în sensul corespondenței obiective a operei lui cu poziția materială și ideologică a unei clase). Concluzia acestei discuții este că în stadiul istoric în care doar poziția proletariatului face cu putință înțelegerea totalității procesului social, precum și a necesității și direcției schimbării radicale (surprinderea „adevărului“), doar o literatură proletară poate îndeplini funcția progresistă a artei și poate dezvolta o conștiință revoluționară — armă indispensabilă în lupta de clasă.

Poate o astfel de literatură să folosească formele tradiționale ale artei sau trebuie să dezvolte noi forme și tehnici? Acesta este obiectul controversei: în timp ce Lukács (și odată cu el linia comunistă „oficială“) insistă asupra validității tradiției (reconsiderată), în special marele roman realist din secolul al XIX-lea, Brecht cere forme radical diferite (cum ar fi teatrul epic), iar Benjamin propune trecerea de la forma artei la expresii tehnice noi, cum ar fi filmul, opunînd „formele majore, închise formelor minore, deschise“.

Într-un sens, confruntarea dintre formele închise și formele deschise pare să nu mai corespundă stadiului actual al problemei: comparate cu antiarta contemporană, formele deschise ale lui Brecht apar ca literatură „tradițională“. Problema rezidă mai curînd în conceptul fundamental al unei *viziuni proletare despre lume*, care, datorită caracterului ei de clasă (particular), constituie adevărul pe care arta trebuie să-l co-

* *Teoria marxistă a literaturii. — Nota trad.*

munice dacă vrea să fie artă autentică. Această teorie „presupune existența unei viziuni proletare asupra lumii. Dar tocmai această presupunere nu rezistă unui examen atent”²⁸.

Aceasta este o constatare de fapt și un punct de vedere teoretic. Dacă termenul „viziune proletară asupra lumii” desemnează concepția predominantă în rîndurile clasei muncitoare, atunci în țările capitaliste avansate această concepție este împărtășită de pături largi aparținînd altor clase, în special claselor de mijloc. (În limbajul marxist ritualizat, aceasta ar fi numită conștiință mic burgheză reformistă.) Dacă termenul desemnează conștiința *revoluționară* (latentă sau actuală), atunci ea nu este astăzi specific sau predominant „proletară” — nu numai pentru că revoluția împotriva capitalismului monopolist total este mai mult și altceva decît o revoluție proletară, dar și pentru că condițiile, perspectivele și scopurile ei nu pot fi formulate adecvat în termenii revoluției proletare. Iar dacă această revoluție trebuie să fie prezentă (întro formă oarecare) ca un scop în literatură, o astfel de literatură nu poate fi tipic proletară.

Cel puțin aceasta este concluzia sugerată de teoria lui Marx. Reamintesc din nou dialectica universalului și particularului în conceptul proletariatului: ca o clasă a societății capitaliste, interesul ei particular (propria ei eliberare) constituie, totodată, un interes general: ea nu se poate elibera pe sine fără să se desființeze ca clasă, precum și celelalte clase. Acesta nu este un „ideal”, ci însăși dinamica revoluției socialiste. De aici decurge că scopurile proletariatului ca clasă *revoluționară* sînt autotranscendente: rămînînd scopuri concrete, istorice, ele depășesc, prin conținutul lor de clasă, conținutul de clasă specific. Iar dacă o astfel de transcendență reprezintă calitatea esențială a oricărei arte, urmează că scopurile revoluției pot fi exprimate

²⁸ Gallas, op. cit., p. 73.

de arta burgheză sau de orice altă formă a artei. Faptul că Marx a avut un gust conservator relativ la artă și că atât Troțki cât și Lenin au criticat conceptul de „cultură proletară”²⁹ pare să fie mai mult decît o chestiune de preferință personală.

Prin urmare nu este un paradox sau o excepție faptul că chiar conținuturi specific proletare apar în „literatura burgheză”. Adesea ele sînt însoțite de un fel de revoluție lingvistică ce înlocuiește limbajul clasei dominante prin cel al proletariatului, fără a distruge forma tradițională (a romanului, a dramei). Sau, invers, conținutul revoluționar proletar este exprimat în limbajul „superior”, stilizat al poeziei (tradiționale) ca în *Opera de trei parale* și *Mahagonny* ale lui Brecht, sau ca în proza „artistică” din *Galilei* al aceluiași autor.

Partizanii unei literaturi specific proletare au încercat să salveze acest concept prin stabilirea unui criteriu de discriminare care să permită respingerea radicalilor burghezi „reformiști”, și anume apariția în operă a legilor fundamentale care guvernează societatea capitalistă. Lukács însuși transformă acest criteriu în mijlocul de identificare al literaturii autentic revoluționare. Dar tocmai această cerință violentează natura artei. Structura și dinamica societății nu-și pot găsi niciodată expresia sensibilă, estetică: ele sînt, în teoria lui Marx, esența din spatele aparenței care poate fi dezvăluită doar prin analiză științifică și formulată doar în termenii unei astfel de analize. „Forma deschisă” nu poate trece peste prăpastia dintre adevărul științific și aparența lui estetică. Introducerea în piesă sau roman a montajului, documentelor, reportajului poate deveni (ca la Brecht) o parte esențială a formei estetice, însă doar o parte subordonată.

Într-adevăr, arta poate deveni o armă în lupta de clasă prin promovarea schimbării în conști-

²⁹ Op. cit., p. 210.

ința dominantă. Totuși cazurile în care există o corelație transparentă între respectiva conștiință de clasă și opera de artă sînt extrem de rare (Molière, Beaumarchais, Defoe). Datorită calității subversive care-i este proprie, arta este asociată cu conștiința revoluționară, dar în măsura în care conștiința predominantă în rîndurile unei clase este afirmativă, integrată, tocită arta revoluționară i se va opune. Acolo unde proletariatul este nonrevoluționar, literatura revoluționară nu va fi o literatură proletară. Ea nu poate fi „*ancorată*“ în conștiința predominantă (nonrevoluționară); doar *ruptura*, *saltul* pot preveni reapariția conștiinței „false“ într-o societate socialistă.

Erorile care sînt asociate conceptului de literatură revoluționară sînt agravate de revoluția culturală de azi. Antiintelectualismul agresiv al campionilor Noii stîngi generează cerința unei literaturi a clasei muncitoare care să exprime interesele și „emoțiile“ actuale ale muncitorilor. De exemplu: „Pontifii intelectuali ai stîngii“ sînt blamați pentru „estetica lor revoluționară“, iar o „anumită categorie de exegeți“ este trasă la răspundere pentru că este mai „expertă în cîntărirea celor mai fine nuanțe ale unui cuvînt, în loc să fie angajată în procesul revoluționar“³⁰. Antiintelectualismul arhaic are oroare de ideea că primul aspect poate fi o parte esențială a celui de-al doilea, parte a transpunerii lumii într-un nou limbaj care să comunice revendicările radical noi ale eliberării.

Astfel de purtători de cuvînt ai ideologiei proletare critică revoluția culturală ca „un amuzament al clasei de mijloc“. Pe culmea filistinismului, ei merg pînă la a proclama că această revoluție va „căpăta un sens“ doar „cînd va începe să înțeleagă semnificația culturală reală pe care o are o mașină de spălat, de exemplu, pentru o familie de muncitori cu copii mici“. În

³⁰ Irvin Silber, în *Guardian*, December 13, 1969.

același spirit, ei cer „artiștilor acestei revoluții să capteze emoțiile acestei familii în ziua în care, după luni de discuții și planuri în jurul cumpărării ei, mașina le este livrată”³¹.

Această cerință este reacționară nu numai din punct de vedere estetic, ci și din punct de vedere politic. Nu emoțiile familiei de muncitori sînt retrograde, ci ideea de a le transforma într-un criteriu al literaturii autentic radicale și socialiste: ceea ce este proclamat pivot al unei culturi revoluționare, noi, nu este decît adaptare la cultura existentă.

Desigur, revoluția culturală trebuie să recunoască și să submineze această atmosferă a căminului muncitoresc, dar acest scop nu poate fi realizat prin „captarea” emoțiilor trezite de livrarea mașinii de spălat. Dimpotrivă, o astfel de empatie perpetuează „atmosfera” dominantă.

Identificarea conceptului de literatură revoluționară cu cel de literatură proletară rămîne discutabilă chiar dacă acesta este curățat de „captarea” emoțiilor dominante și pus în legătură cu conștiința cea mai *avansată* a clasei muncitoare. Ea ar fi o conștiință politică caracteristică doar pentru o minoritate a clasei muncitoare. Dacă arta și literatura ar reflecta o astfel de conștiință avansată, ele ar trebui să exprime condițiile actuale ale luptei de clasă și perspectivele subminării sistemului capitalist. Dar tocmai aceste conținuturi politice brutale *militează* împotriva transfigurării lor estetice — de unde obiecția valabilă împotriva „artei pure”. Totuși aceste conținuturi se opun, de asemenea, unei transpuneri mai puțin pure în artă, adică unei arte care evocă concretețea vieții și practicii cotidiene. Pe acest temei, Lukács a criticat un roman muncitoresc reprezentativ al timpului: personajele acestui roman foloseau acasă, la

³¹ Irvin Silber, în *Guardian*, December 6, 1969, p. 17.

cină; limbajul unui delegat la un congres al partidului³².

O literatură revoluționară în care clasa muncitoare să fie subiect-obiect și care să fie moștenitorul istoric, negația perfectă a „literaturii burgheze“ este încă de domeniul viitorului.

Dar ceea ce este adevărat pentru conceptul de artă revoluționară relativ la clasa muncitoare din țările capitaliste avansate nu se aplică la situația minorităților rasiale din aceste țări sau a maselor lumii a treia. Am vorbit despre o muzică neagră; există, de asemenea, o literatură neagră, în special o poezie neagră, care poate fi numită fără rezerve revoluționară: ea este rebeliune totală exprimată într-o formă estetică. Ea nu este o literatură de „clasă“, iar conținutul ei particular este, totodată, unul universal: ceea ce este în joc în situația specifică a minorităților rasiale oprite este nevoia cea mai generală, și anume cea legată de însăși existența individului și a grupului său ca *ființe umane*. Oricât de pronunțat ar fi caracterul politic al unui asemenea conținut, el nu se opune formelor tradiționale.

³² Gallas, op. cit., p. 121. Un comunist participant la discuție remarcă, pe bună dreptate, că în acest caz trebuie să spunem lucrurilor pe nume și să nu vorbim de artă sau literatură, ci de propagandă.

TEORIE ȘI PRACTICĂ*

Prin „teorie“ înțeleg teoria lui Marx, iar prin „practică“, practica ce transformă lumea (în sensul celei de-a unsprezecea teze asupra lui Feuerbach).

Teoria și practica nu se află niciodată într-o unitate nemijlocită (atunci teoria și strategia ar coincide). Tensiunea, chiar conflictul cu practica țin de esența teoriei, se întemeiază pe însăși structura ei:

1) Teoria are un caracter *anticipativ*, critic. Pe baza analizei societății date, teoria proiectează, *schițează* practica posibilă. Acesta este *a priori*-ul istoric al teoriei.

2) Teoria determină *generalul în particular*; ea ridică fenomenele nemijlocite, concrete ale societății date la conceptul lor și surprinde tendințele care la nivelul practicii pot fi deviate și blocate. În aceasta rezidă *caracterul abstract* al teoriei; ea face abstracție de realitatea mistificată, de experiența deformată.

Pe de altă parte, teoria are *baza ei empirică* indispensabilă:

— tendințele și condițiile schimbării descifrate de ea trebuie să se manifeste în societatea dată. Cu cât această manifestare este mai puțin

* Textul constituie forma revăzută și extinsă de Marcuse a unei conferințe pe care a ținut-o în 1974 la Frankfurt pe Main. Apărută în volumul *Zeit-Messungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1975.

evidentă, cu atât teoria este mai abstractă. Dar acest caracter abstract nu transformă teoria în ideologie, în conștiință falsă, atât timp cât absența (aparentă sau faptică) a forțelor revoluționare reale poate fi întemeiată, anticipată, derivată, — în analiza întregului social — pornind de la conceptele ei.

Relația tensională dintre teorie și practică este exprimată în structura teoriei prin distincția între *tendința fundamentală* și *contratendințele* dezvoltării și anume astfel încât *contratendințele* să fie *derivabile* din *tendința fundamentală* și nu adăugate din *afară* teoriei (ca o adecvare *ex-post* la fapte), iar *tendința fundamentală* să rămână dominantă față de toate *contratendințele*.

Astăzi *tendința fundamentală* constă în dinamica internă a capitalismului care conduce la prăbușire, în *pofida* *contratendințelor* și în aceste *contratendințe*, care sînt imperialismul, neocolonialismul, fascismul, capitalismul monopolist și de stat.

Absolutizarea *tendinței de prăbușire* ar însemna o grosolană *reificare* a conceptului lui Marx. Și ca *tendință fundamentală* ea conține *factorul subiectiv*: practica. Forța ei revoluționară poate fi înfrîntă și atunci prăbușirii capitalismului i-ar urma o stare de barbarie în care dominația tehnică a forțelor productive ar face cu putință sclavia îndestulată sub un control total pe spînarea grupelor de populații „străine” care flămînesc.

Dialectica *tendinței fundamentale* este activă nu numai în condițiile *obiective* ale schimbării, ci și în *subiectul* practicii transformatoare: clasa muncitoare. În țările capitaliste cele mai dezvoltate ea nu este revoluționară; nu numai în sensul unei *absențe* „temporare” a conștiinței revoluționare, ci și prin gradul integrării nevoilor și aspirațiilor, în majoritatea sa ea *nu mai este* „negație determinată”. Partidele ei de masă se

autodefinesc ca „parti de l'ordre” și constată că trecerea la socialism nu se află la ordinea zilei.

De fapt atitudinea clasei muncitoare din țările capitalismului monopolist nu mai poate fi explicată în mod tradițional prin absența conștiinței revoluționare, așa încît sarcina partidului revoluționar sau a avangardei lui să constea, în situația dată, în dezvoltarea de la „în sine” la „pentru sine”. Dezvoltarea conștiinței revoluționare este o dimensiune a existenței sociale. Integrarea clasei muncitoare se realizează astăzi pe *baza materială* creată de capitalismul monopolist. Tocmai această bază este aceea care a transformat clasa muncitoare, și nu numai sub raportul conștiinței. Iar în ceea ce privește conștiința, existența socială este aceea care în capitalismul târziu îi *blochează* dezvoltarea. Începînd cu epoca laissez-faire și terminînd cu capitalismul monopolist, *tendința fundamentală rămîne predominantă*, clasa muncitoare rămîne subiectul transformării radicale; *dar* această clasă nu mai este *proletariatul* lui Marx, iar mobilurile și scopurile practicii revoluționare nu mai sînt cele ale perioadei anterioare.

Clasa muncitoare rămîne subiectul social al schimbării atîta timp cît reproducția materială a întregului depinde de ea, atîta timp cît clasa dominantă care controlează producția depinde de ea și atîta timp cît procesul de producție este totodată reproducția *exploatării* ei. Însă în cadrul acestei structuri a dominației (și sub imperiul dezvoltării producției capitaliste însăși) se transformă compoziția socială și întrebuințarea forței de muncă, precum și necesitățile clasei muncitoare, așa încît această transformare indică noi posibilități și scopuri istorice ale trecerii la socialism și ale socialismului însuși.

Aici amintesc doar un aspect al transformării bazei revoluției posibile în țările industriale

cele mai dezvoltate: baza extinsă a exploatării și urmările ei imediate*.

Participarea crescîndă a grupei *white collar*** și a muncii intelectuale la procesul de producție și creșterea importanței serviciilor (extinderea continuă a sectorului terțiar al economiei) au dus la pătrunderea unor mari pături ale claselor de mijloc în clasa muncitoare***. Această tendință nu s-a manifestat ca *proletarizare*. Folosirea tot mai intensă a tehnicii și a științei pentru sporirea productivității muncii a dus la o mare creștere a lumii mărfurilor și a făcut posibilă producerea de noi necesități și satisfacerea

* Din literatura care a devenit aproape de necuprins trimit la: Stanley Aronowitz, *False Promises. The Shaping of American Workingclass Consciousness* (New York, Mc Graw Hill, 1973); Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (New York, Basic Books, 1971); Norman Birnbaum, *The Crisis of Industrial Society* (New York, Oxford Un. Press, 1969); Harry Bravermann, *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century* (New York, Monthly Review, 1974); Joseph M. Gillman, *Prosperity in Crisis* (Marzani and Munsell, 1965); Seymour Melman, *Pentagon Capitalism* (New York, Mc Graw Hill, 1970); *Work in America. Report to the Secretary of Health, Education and Welfare* (Cambridge, MIT Press, 1972).

** Gulere albe. — *N. trad.*

*** Statisticile următoare sînt citate după Daniel Bell (p. 131, 133) și *Work in America* (p. 21—22).

Muncitori și salariați:

În jurul lui 1850: mai puțin de 50% din populația activă.

„ „ „ 1950: „ „ de 80% „ „ „

„ „ „ 1970: „ „ de 90% „ „ „

Numărul „liber-profesioniștilor“ a scăzut de la 18% în anul 1950, la 9% în anul 1970. Creștere inegală a angajaților (în milioane) în:

	1947	1968	1980
Producția de bunuri	26,3	28,9	31,6
(inclusiv agricultura)			(estimativ)
Prestări de servicii	25,4	51,8	67,9
			(estimativ)

În fabricație

1970 31% white collar

1975 34,5% white collar

În interiorul grupei de blue-collar (muncitori. — *N. trad.*) tendința de a trece de la profesii productive, la profesii neproductive: reparații, întreținere etc.

lor (impusă). Majoritatea din metropole a dobândit un standard de viață relativ înalt în defavoarea unui mare număr de neprivilegiați din țările dependente. Rezultatul a fost și este: predominanța necesităților și aspirațiilor imanente sistemului; reproducerea existentului de către cei dominați sub controlul efectiv crescând în toate dimensiunile existenței, precum și concentrarea puterii în mâinile aparatului dominant.

Următoarea constelație caracterizează stabilizarea preventiv-contrarevoluționară a capitalismului târziu:

- satisfacerea și dirijarea necesităților care conservă modul de producție capitalist (o impusă *servitude volontaire*); punerea de acord a culturii intelectuale cu cea materială prin proliferarea științelor sistemului; filozofii care-și interzic transcenderea critică a caracterului lor afirmativ.

- Pseudo-democratizarea în sfera consumului în condițiile unei întăriri și extinderi a puterii executive;

- mobilizarea internațională a marelui capital pentru asigurarea exploatării și îndiguirea sau reprimarea revoltei.

Astfel, capitalismul târziu organizează o societate globală în care satisfacerea reală și dirijată a nevoilor, libertatea și supunerea, democrația și teroarea se însumează într-o totalitate antagonistă, totalitate în care opoziția radicală este dispersată și minoritară, izolată de baza ei tradițională. Acesta este capitalismul târziu în faza contrarevoluției preventive.

Organizarea contrarevoluției preventive începe cu fascismul în Europa:

- reprimare teroristă a opoziției; lichidarea unei întregi generații de reprezentanți revoluționari ai clasei muncitoare;

- organizare centralizată a economiei pentru restabilirea și expansiunea marelui capital în

condițiile încredințării suveranității economice aparatului fascist;

— transformarea claselor exploatate în mase aliniate, ca populație privilegiată față de grupele „străine“, sacrificate.

După al doilea război mondial organizarea contrarevoluției a fost considerabil revizuită:

— reorganizare internațională a capitalismului sub hegemonie americană;

— împărțirea lumii;

— captarea mișcărilor de eliberare radicale din lumea a treia;

— intervenția militară, economică, tehnică a S.U.A. în străinătate; export de capital și producție;

— perfecționarea unui aparat de control și informații atotcuprinzător; subordonarea populației față de productivitatea distructivă a sistemului, dar totodată o considerabilă satisfacere a necesităților și reproducerea necesităților care conservă sistemul la nivelul individului, ceea ce face ca, provizoriu, teroarea să nu fie necesară.

Teoria și practica sînt confruntate cu necesitatea de a distruge această totalitate integrată și integratoare și de a elibera potențialul revoluționar existent în această societate, dar care este administrat. În această întreprindere teoria nu se poate sprijini pe o practică revoluționară dată și nici pe „mase“: izolarea practicii și manipularea maselor (pînă la alinierea lor) sînt (așa cum am încercat să arăt) urmarea și condiția modului de producție capitalist, nu doar un fenomen secundar. Datorită acestui fapt, tensiunea dintre teorie și practică devine mai puternică decît cea inerentă în mod firesc teoriei: legătura tradițională cu masele, așa cum a existat în perioada prefascistă, este „suspendată“ în acest stadiu al capitalismului tîrziu.

Interpretarea marxistă a acestei izolări a teoriei de baza ei de mase este în continuare îngreuiată de reificarea, larg răspîndită, a concep-

telor de condiții subiective și obiective ale schimbării, în special a conceptului de clasă muncitoare. Se pare că însăși teza a unsprezecea despre Feuerbach a căzut pradă interpretării reificate, ca și cum ar exista o succesiune istorică: mai întâi, pînă la un anumit stadiu al dezvoltării, interpretare filozofică a lumii, apoi schimbare. De fapt, filozofia critică rămîne un element al schimbării (ca la Marx însuși); iar acest element este cu atît mai important cu cît mișcarea socială considerată din punctul de vedere al trecerii la socialism este *regresivă*. Totodată această mișcare regresivă este terenul pe care apar noile posibilități ale acestei treceri și noile scopuri ale praxisului. Ceea ce în teoria premonopolistă a lui Marx mai putea fi respins ca utopie sau ideologie, trebuie să fie astăzi preluat de teorie. Însă întrucît aceste forme calitativ diferite ale trecerii la socialism apar astăzi în societate doar drept comportamente marginal-minoritare sau „elitare“, includerea lor în teorie îi sporește acesteia caracterul abstract. Totodată, tocmai în temeiul acestei abstracțiuni, teoria rămîne deschisă pentru posibilitatea ca în cadrul practicii înseși să se manifeste aspecte și elemente ale teoriei care nu au fost dezvoltate pînă acum și a căror dezvoltare ar transforma din nou teoria în ghid al practicii.

Capitalismul tîrziu a modificat raportul dintre bază și suprastructură dar nu în direcția unui „sfîrșit al ideologiei“, ci, dimpotrivă, în direcția unei instituționalizări, „încorporări“ a ideologiei în comportamentul cotidian, în funcționarea societății sau a indivizilor. Uriașa abundență de mărfuri, productivitatea dirijată a muncii, precum și satisfacerea dirijată a necesităților mobilizează nu numai conștiința, ci și structura instinctelor pentru reproducerea existentului în interiorul și în afara sferei muncii. Socializarea represivă a conștiinței și a structurii instinctuale constituie astăzi o parte a *procesului material de producție*.

Însă același proces, care prin intermediul sistemului de necesități impus îi integrează pe cei exploatați în sistemul exploatarei, este supus unei dinamici care amenință cu distrugerea această totalitate. Contradicțiile interne ale capitalismului se manifestă acut în tendințele care minează stabilizarea și totodată pun în lumină posibilitățile de eliberare care depășesc toate conceptele tradiționale. Ele reprezintă o variantă a teoriei clasice a prăbușirii, variantă corespunzătoare treptei de dezvoltare economico-politică.

Saturarea pieței în metropole și necesitatea unei noi acumulări constrâng capitalismul să producă pe scară largită mărfuri și servicii care reprezintă „bunuri de lux” ce depășesc nevoile materiale și culturale vitale, fără ca sărăcia și mizeria să fie măcar reduse în afara populațiilor privilegiate, capabile să plătească. Dar acest fapt arată că la nivel social timpul de muncă necesar pentru reproducția forței de muncă devine tot mai scurt (aparența libertății), fără ca volumul total de muncă dependentă să fie redus: ea rămâne îndeletnicire pentru întreg timpul, conținutul vieții. Experiența timpului de muncă irosit, nenecesar (productiv și necesar doar pentru modul de producție capitalist) poate fi tot mai greu reprimată: ea stimulează nevoia „imperiului libertății”, care este constant produs și negat în lumea de mărfuri a capitalismului târziu.

Capitalismul creează mereu necesități pe care nu le poate satisface: înainte de toate, nevoia de a desființa munca exploatată ca mod de viață. Căci capitalismul *depinde* de reproducția și *intensificarea* muncii exploatate: bunurile de lux, imperiul capitalist al satisfacerii și al plăcerii sînt *mărfuri* care trebuie cumpărate și vîndute — valori de schimb. Astfel, capitalismul transformă imperiul *libertății* (pe care el însuși îl produce și-l dezvăluie) într-un imperiu al *necesității* sale — producția belșugului, a frumuseții, împlinirea; munca pentru bunurile de lux de-

vine o muncă socialmente necesară, inumană; scopul final este ratat.

Aceasta este forma contradicției fundamentale dintre forțele de producție și relațiile de producție propriie capitalismului târziu; ea constituie totodată schema unei *revolution impossible*: „imposibilă“ nu acolo unde ea s-ar întemeia pe mizeria materială, ci în societatea belșugului. Ea ar fi o revoluție ce are loc într-o fază a capitalismului în care condițiile producției, depășind penuria și represiunea, transformă necesități calitativ diferite în nevoi materiale și culturale vitale.

Odată cu posibilitatea revoluției ca „salt calitativ“ se manifestă dialectica proprie materialismului istoric — germenul idealist pe care îl conține de la început. Determinarea conștiinței de către existența socială se modifică: pe baza unei economii orientată spre lichidarea penuriei și exploatării, conștiința emancipată ar determina existența socială, și nu în primul rînd ca inteligență funcțională, ca rațiune științifico-tehnică, ci ca un proiect al posibilităților reale ale existenței sociale. Aceasta este utopia concretă a muncii solidare pentru satisfacerea vieții și a ambianței vitale — o utopie fără de care teoria lui Marx nu poate deveni ghid al practicii socialiste.

O astfel de metamorfoză a materialismului istoric în idealism social — nu al gândirii pure, ci al muncii sociale — își are temeiul de posibilitate în însăși teoria lui Marx. Un fapt istoric nou (cel puțin începînd cu anii '60) este experiența că acest concept al schimbării calitative nu se referă în primul rînd și exclusiv la dezvoltarea postrevoluționară, ci încă în capitalismul târziu el trebuie încorporat în practica pregătitoare pentru ca revoluția să nu rămînă o simplă transformare cantitativă. În aceasta rezidă valoarea politică a cerințelor și experimentelor morale și estetice ale noii stîngi: protecția mediului încon-

jurător, comune, muncă în colectiv etc. Acestea sînt *anticipări* — anunțînd un stadiu mai avansat al radicalizării și de aceea izolate, deformate, integrabile, ușor de reprimat. Ele reprezintă forma tîrzie a separării muncii intelectuale de cea fizică (poate începutul depășirii ei?). În cadrul diviziunii muncii aceste forme ale contraculturii apar ca modalități de revoltă ideologice, moralizatoare, estetizante, elitare etc. Ca atare, ele anticipează în practică forme ale muncii neînstrăinate, relații umane solidare și o experiență a trupului și a mediului său care se sustrage societății valorii de schimb. Este o experiență a materiei, și un raport cu ea care se află dincolo de existența ei ca obiecte. Astfel, legătura dintre forma marfă și gîndire este desfăcută* și o conștiință care percepe omul și lucrurile într-un mod nou poate deveni factorul material al unei schimbări radicale, pe baza creată de tendințele de dezintegrare ale capitalismului tîrziu.

Tendința unei baze motivaționale noi sau extinse a revoluției apare într-o fază istorică în care fundamentul economico-politic al capitalismului tîrziu este considerabil zdruncinat — ea constituie prin calitatea și extinderea ei o nouă dimensiune a crizei.

Bunăstarea necesară pentru reproducția capitalismului tîrziu este grav amenințată de:

— *inflația* inerentă sistemului, care readuce *sărăcia*** și ascute lupta de clasă (Anglia, Italia, Franța);

— intensificarea concurenței intercapitaliste și de dificultățile crescînde ale acumulării;

* Vezi Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, Frankfurt, 1972

** 1973: 1,3 milioane *mai mulți* săraci în S.U.A. (Bureau of Statistics, citat în: *Süddeutsche Zeitung*, 6/7 Juli 1974), adică 23 milioane sub limita sărăciei de 4500\$ pe an pentru o familie cu patru membri. Vezi și Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, în *Monthly Review*, July-August 1974, p. 119 și urm.; p. 132.

— lipsa și exploatarea prădalnică a materiilor prime și a surselor de energie necesare menținerii bunăstării materiale;

— creșterea puterii țărilor în curs de dezvoltare care livrează aceste materii prime și surse de energie — politizarea economiei lor.

Acest aspect necesită o scurtă analiză. Este simplu să plasezi centrul de greutate al potențialului revoluționar socialist în lumea a treia, cu toate că dezvoltarea faptică contrazice o astfel de teorie*. Chiar acolo unde s-au manifestat începuturi revoluționare, această dezvoltare a condus fie spre o reprimare singeroasă, fie spre degradarea realizărilor socialiste. În țări în curs de dezvoltare puternice din punct de vedere economic și politic se manifestă tendința unei adaptări la interesele capitalismului. Pentru extinderea globală a capitalismului târziu, lumea a treia nu reprezintă încă o barieră de nedepășit: contralovituri (cum ar fi scumpirea sau raționalizarea materiilor prime indispensabile pentru capitalism) au fost până acum absorbite pe calea unei concentrări a forței capitalismului (petrol — industrie chimică) sau a societăților multinaționale; se poate vorbi chiar de un proces aparent invers — fostele colonii investesc tot mai mult în metropolele capitaliste, participă la tehnologia și finanțele lor. Chiar dacă țările producătoare de petrol ale lumii a treia dispun astăzi de o putere care le conferă un rol hotărâtor în politica și economia internațională, ele joacă acest rol în sistemul existent al dominației ca *newcommers* și nu ca adversari ai lui.

Integrarea foștilor colonizați și colonizatori se realizează nu numai de sus, adică prin intermediul clasei dominante în țările în curs de dezvoltare, ci și „de jos“, prin imigranții care încep ca muncitori în micile întreprinderi sau cumpă-

* Vezi Bill Warren, *Imperialism and capitalist Integration*, în *New Left Review* 81 (1973) și Arghiri Emmanuel, *Mythos of Development versus Mythos of Underdevelopment*, *ibid.* 85 (1974).

rînd mici magazine pentru a deveni treptat proprietarii unor mari firme. Marea masă a muncitorilor străini nu participă la acest proces, constituind „noul proletariat“, dar limbile străine care se răspîndesc prin mijlocirea acestei păтури afectează cotidianul tradițional al capitalismului tîrziu: colonizatorii nu mai sînt cu totul acasă, nu mai sînt doar „între ei“ în propria lor țară.

Ar fi absurd să vedem în acest proces o amenințare din afară la adresa capitalismului; el se desfășoară în interiorul sistemului mondial al capitalismului. Țările în curs de dezvoltare se pot desprinde de acest sistem, pot intra în sistemul marilor puteri comuniste, pot încerca un drum propriu. Totuși contradicția care determină dezvoltarea critică a capitalismului nu este conflictul cu statele comuniste sau cu lumea a treia; mai curînd, contradicția *internă* dintre forțele de producție și relațiile de producție impune în faza actuală o economie politică care suspendă conflictul cu lumea comunistă și cu lumea a treia.

Subminate de existența pactelor, mișcări și regimuri anticapitaliste pot fi zdrobite cu ușurință, dacă nu au fost deja înăbușite de propria burghezie. Deocamdată, pericolul „din afară“ nu constituie o amenințare serioasă pentru concentrarea internațională a capitalismului și pentru expansiunea sa în țările mai slabe; contradicțiile se ascut în *interiorul* lumii capitaliste.

Capitalul se constituie ca unitate antagonică globală de contradicții care cuprinde și țările în curs de dezvoltare privilegiate din punct de vedere economic. Acesta este un aspect al stabilizării capitalismului tîrziu. Conflictele dintre aceste țări în curs de dezvoltare și metropole devin conflicte interioare ale lumii capitaliste (pentru țările în curs de dezvoltare acest fapt poate constitui un progres față de stările de lucruri precapitaliste).

Forma de acumulare și de export de capital proprie capitalismului târziu nu reprezintă, desigur, un fenomen nou; astăzi, însă, dezvoltarea ei a atins un punct în care ea înrăutățește într-o măsură sporită situația clasei muncitoare și ansamblul economiei în metropole, în special în Statele Unite (emigrarea întreprinderilor, limitarea producției în regiunile unde salariul este mare, șomaj etc.). Spectrul sărăciei nu amenință doar (și poate nu în primul rând) acea parte a clasei muncitoare care, datorită organizațiilor ei (sindicate și partide), mai poate încă opune rezistență, ci și pături largi ale claselor de mijloc care nu dispun de organizații economice și politice. Totodată, spectrul sărăciei apare în cadrul unui sistem care activează necesitatea eliberării nu numai de mizeria materială, ci și de productivitatea care reproduce constrângerea, de sclavia performanței, de reprimarea instinctelor și de dominarea naturii. Ca alternativă apare posibilitatea unei forme de viață radical diferite care cu greu poate fi inclusă în schema tradițională a trecerii la socialism și a socialismului însuși.

Revolta împotriva capitalismului târziu tinde să *totalizeze* revendicările economico-politice într-o răsturnare radicală a valorilor: scopul ei ar fi dezvoltarea socialismului ca progres de la munca înstrăinată la munca creatoare, de la dominarea naturii la cooperare, de la reprimarea simțurilor la emanciparea lor, de la rațiunea exploatare la cea solidară.

Teoriei i-ar reveni sarcina de a elibera aceste posibilități de vâlul lor utopic și de a le defini ca praxis posibil.

Astăzi praxisul schimbării radicale conține un element antiautoritar, eliberator: expresia *spontană*, subiectivă a revoltei care pune sub semnul întrebării formele tradiționale ale pra-

xisului ca nemaifiind adecvate cu amploarea schimbării. Dar această spontaneitate, subiectivitate rămîne *ineficientă* dacă nu găseşte forme noi, proprii de *organizare*.

Ar fi absurd să credem că se poate lupta împotriva forţei extrem de organizate şi de concentrate a capitalismului târziu, fără o contra-organizare. Dar este tot atît de fără sens să credem că formele de organizare *tradiţionale* centralist-birocratice pot fi pur şi simplu preluate; în mare măsură ele însele s-au definit ca părţi ale existentului.

Atîta timp cît nevoia eliberării şi totalitatea care se revoltă există doar fragmentar, atîta timp cît grupele revoltate nu sînt unite într-un front comun, organizarea praxisului schimbării va rămîne fragmentară, descentralizată. Structura diferită şi interesele deosebite ale grupelor izolate fac ca munca organizatorică să se concentreze asupra locurilor de muncă respective, cartiere de locuit, şcoli etc. O astfel de concentrare a lămuririi şi organizării ar putea duce într-un caz fericit la separarea de sistem a unor unităţi de producţie şi distribuţie izolate (fabrici, întreprinderi comerciale monopoliste, institute de cercetări, întreprinderi de transport), la naşterea şi răspîndirea unei autoadministrări eficiente şi în cele din urmă la incapacitatea sistemului de a funcţiona. Tocmai concentrarea integrării tehnico-economice, dependenţa reciprocă a unităţilor de producţie şi a celor de distribuţie conferă fiecărei întreprinderi mari un înalt potenţial de dezintegrare. Capitalismul târziu conţine germenii unei astfel de descompuneri descentralizate.

Să facem din lipsă o virtute: absenţa unei baze de masă pentru un partid de masă radical (S.U.A.) şi caracterul reformist al partidelor de masă europene fragmentează mişcarea, dar totodată fac cu putinţă, ba chiar această contra-

dicție impune construirea și dezvoltarea unor grupe de bază reale care în cursul dezvoltării pot deveni puncte de sprijin ale unirii pe scară națională. O astfel de organizare care activează nu numai fabricile, ci și cartierele de locuit, campus-urile etc., ar corespunde unui concept nereificat al clasei muncitoare, adică ea ar pune la baza practicii recunoașterea unor păături largi ale claselor de mijloc și ale intelectualității ca forțe potențiale ale schimbării. Această recunoaștere este îngreuiată, dacă nu respinsă de multe grupe minoritare ale noii stîngi.

Tensiunea crescută dintre teorie și practică specifică capitalismului tîrziu precum și orientarea în funcție de un concept depășit, reificat al clasei muncitoare au condus la apariția unui fatal antiintelectualism în cadrul stîngii, la o autodemitere masochistă a intelectualilor. Acest antiintelectualism funcționează eficient în favoarea realității stabilite — el reprezintă una din multiplele forme ale stabilizării și ale liniștirii conștiinței, ale rezistenței credințe în autoritate, ale opacității față de noile posibilități ale practicii. Toate acestea alcătuiesc un complex de inferioritate cultivat sistematic. Și el este fatal pentru că tocmai în această perioadă caracterul pregătitor, minoritar al mișcării radicale și formele noi ale practicii au nevoie tot mai mult de o analiză autonomă (adică nedogmatică).

Cu cît este mai mare puterea aparatului dominației, cu cît este mai efectivă reproducerea lui în conștiința și în structura instinctuală a celor dominați, cu atît practica intelectuală de lămurire și educare devine mai importantă. Astăzi ea este încă privilegiul unei elite; dar tocmai poziția privilegiată a intelectualilor se poate afla la originea practicii radicale. Privilegiul despre care vorbesc aici este unul al învățării și

al cunoașterii; el poate fi foarte bine pus în serviciul schimbării. Edificarea unei lumi de concepte care pune în lumină structura existentului și orizontul transformării lui constituie astăzi, mai mult ca oricînd, premisa schimbării, întrucît munca teoretică impune, de asemenea, critica conceptelor marxiste reificate și fetișizate. Această muncă transcende poziția de clasă particulară și domeniul particular al intelectualului: munca teoretică autonomă care se orientează după lucrul însuși tinde în *orice* domeniu să devină politică, să pună sub acuză existentul.

În perioadele revoluționare și contrarevoluționare aportul intelectualității este indispensabil, însă în raport cu tendințele totalizatoare ale dominației capitalismului tîrziu el capătă o importanță deosebită. Cînd ideologia însăși, rațiunea însăși devin mijloace de dominație care sînt reproduse de indivizi, atunci sînt necesare o *contra*-psihologie, o *contra*-sociologie, o *contra*-rațiune, o *contra*-educație etc. Adică, spre deosebire de contopirea capitalistă a culturii intelectuale și materiale, a rațiunii și ideologiei, este valabil acum cuvîntul de ordine al eliberării muncii intelectuale pentru propria ei autonomie: *intelectualitatea în opoziție*.

Această autonomie care se orientează doar în funcție de lucrul însuși nu poate *accepta* viziunea asupra lumii, limba, nevoile imediate ale unei clase *particulare* sau ale „maselor” ca mijloc obligatoriu de comunicație, ca pe niște criterii prestabilite ale analizei.

Date sînt doar societatea existentă și tendințele ei demonstrabile. Analiza critică a acestei totalități nu se poate opri nici în fața clasei muncitoare; aceasta nu beneficiază de „imunitate teoretică”.

Astăzi, cînd stînga este înclinată să vorbească mai curînd despre „popor” sau despre „mase”

decît despre clasa muncitoare (de exemplu „Power to the People“*, „Război popular în S.U.A.“) se manifestă ideea că subiectul potențial al schimbării în capitalismul tîrziu depășește clasa muncitoare formată din „blue collars“ și cuprinde pături largi ale populației dependente. Însă aceste mase constituie o unitate antagonică: pe de o parte, clasa muncitoare organizată, iar pe de altă parte populația care nu ia parte la procesul material al producției, dar depinde de dominația capitalului. Lămurirea politică a ultimei are astăzi o deosebită actualitate întrucît nu este vorba încă de revoluția socialistă, de practica revoluționară, ci de pregătirea ei, de dezvoltarea conștiinței în vederea creării unei situații revoluționare. Lămurirea politică practică are sarcina (desigur, nu nouă) de a transforma ostilitatea mării majorități a poporului față de revoluție cel puțin în neutralitate, în cel mai bun caz în simpatie (pasivă), căci concepția lui Marx rămîne valabilă: și în capitalismul tîrziu revoluția trebuie să se sprijine pe majoritatea populației.

În stadiul actual practica pregătitoare poate apela la experiența concretă a oamenilor din toate categoriile: întîlnirea nemijlocită cu capitalul are loc zilnic. Exploatarea, înșelarea, reprimarea pot fi cunoscute nu numai în fabrică sau birouri, ci și în marile magazine, în blocul de locuit, la obținerea îmbrăcăminte etc. Iar experiența zilnică este jocul dăunător cu risipa și sărăcia pe care-l joacă dominația.

Practica politică pregătitoare poate avea în vedere indivizii și grupele din toate păturile populației. Capitalismul tîrziu creează prin totalizarea ierarhiei lui verticale (dominație-dominat) o comunitate (generalitate) a celor dominați în pofida și în legătură cu interesele (nemij-

* Poporul la putere (*n. trad.*)

locite) opuse. Conștiința acestei „clase generale“ poate deveni forța schimbării radicale — sau forța care i se opune.

Teza dezvoltării conștiinței de clasă „din afară“, are propria ei dialectică: ea este în capitalismul târziu integrat și integrator mai importantă decît înainte. Noțiunea de „din afară“ se raportează însă acum nu la o conștiință de clasă particulară (cea a proletariatului), ci la întregul populației dependente, oprimăte. Aceasta nu înseamnă nivelare, ci o extremă ascuțire a contradicțiilor de clasă ale capitalismului: opoziția de clasă între munca salariată și capital apare ca o parte a opoziției generale dintre populația dependentă de capital și capital. Acesta este, de asemenea, un aspect al totalizării potențialului radical corespunzător totalizării capitalismului târziu. Aceasta este tendința dominantă și, atîta timp cît ea există, antiteza radicală ar fi distrugerea „din interior“, autonomizarea părților ei.

Am schițat mai sus formele de organizare posibile care corespund acestei tendințe. Crearea unei baze regionale și locale puternice ar putea progresa spre o autoadministrare solidară a instituțiilor și comunităților respective; de asemenea, ea ar putea determina încercarea unei coordonări pe o scară extinsă și conștientizarea caracterului imperios al unei acțiuni comune. Dar ca și conceptul de „mase“, conceptul de „autoadministrare“ și „solidaritate“ rămîn abstracte și reificate dacă nu sînt concretizate în raport cu constelația capitalismului târziu. „Autoadministrarea“ devine o organizare revoluționară doar atunci cînd administranții înșiși sînt revoluționari, adică necesitățile și conștiința lor conțin elemente care transcend sistemul; altfel, comunitățile care se auto-administrează nu sînt decît experimentare în cadrul existentului — momente ale unei pseudo-democratizări și nu „saltul calitativ“ al socialismului. Solidaritatea poate deveni revoluționară

doar atunci cînd înainte de orice organizare și articulare necesară se bazează pe o conștiință și pe o structură instinctuală care revendică „saltul calitativ“, deci care nu mai sînt prizoniere ale necesităților destructive ale pieței capitaliste și ale culturii care-i corespunde și care de aceea au devenit disponibile pentru edificarea unei societăți în care necesitatea plăcerii unei vieți și unui mediu pacificate este inclusă în însuși procesul social productiv. O astfel de conștiință și o astfel de structură instinctuală s-au manifestat ca forță politică în 1968. Deși de atunci reprimăte, ele rămîn, chiar reprimăte fiind, o potență radicală generată de dinamica capitalismului tîrziu.

CUPRINS

Herbert Marcuse — O biografie intelectuală, de <i>N. Tertulian</i>	5
Notă asupra ediției — <i>N.T.</i>	83
Noi izvoare privind întemeierea materialismului istoric, <i>trad. de V. Dem. Zamfirescu</i>	85
Contribuții la critica hedonismului, <i>trad. de S. Vieru</i>	136
Eros și Civilizație (fragmente), <i>trad. de V. Dem. Zamfirescu</i>	177
Ideea de progres în lumina psihanalizei, <i>trad. de S. Vieru</i>	219
Agresivitatea în societatea industrială contemporană, <i>trad. de S. Vieru</i>	239
Industrializare și capitalism în opera lui Max Weber, <i>trad. de S. Vieru</i>	261
Omul unidimensional (fragmente), <i>trad. de I. Herdan</i>	285
Eliberarea de societatea abundenței, <i>trad. de S. Vieru</i>	430

Libertatea și imperativele istoriei, <i>trad. de S. Vieru</i>	448
Artă și revoluție, <i>trad. de V. Dem. Zamfirescu</i>	465
Teorie și practică, <i>trad. de V. Dem. Zamfirescu</i>	514

ÎN COLECȚIA «IDEI CONTEMPORANE»
AU APĂRUT:

- * * * Știință și sinteză — Colocviu UNESCO
R. Garaudy: Marxismul secolului XX
G. N. Volkov: Sociologia științei
L. Althusser: Citindu-l pe Marx
V. Roman: Revoluția științifică și tehnică. Eseuri
R. Richta și colectiv: Civilizație la răscruce
M. Dufrenne: Pentru om
L. Goldmann: Sociologia literaturii
P. V. Kopnin: Bazele logice ale științei
I. Nikolov: Cibernetica și economia
N. Wiener: Sint matematician
N. N. Constantinescu: Problema contradicției în economia socialistă
I. Hermann: Kitsch-ul, fenomen al pseudoartei
A. Pelletier, J. J. Goblott: Materialismul istoric și istoria civilizațiilor
A. Toffler: Șocul viitorului
R. Florian: Reflecții asupra filozofiei marxiste
* * * Mutații contemporane în știință și tehnică și implicațiile lor
* * * Știință, filozofie, ideologie
M. Drăgănescu: Muncă și economie
* * * Revoluția științifică-tehnică și progresul
L. Seve: Marxismul și teoria personalității
G. Lukács: Ontologia existenței sociale
* * * Revoluția socialistă și revoluția științifică-tehnică
M. McLuhan: Galaxia Gutenberg
M. Mesarović, E. Pestel: Omenirea la răspintie
C. Wright Mills: Imaginația sociologică
T. Kotarbiński: Tratat despre lucrul bine făcut
* * * Revoluția științifică-tehnică și modernizarea forțelor de producție
M. Drăgănescu: Sistem și civilizație
C. I. Gulian: Marxism și structuralism
E. Bonnefous: Omul sau natura?
N. N. Constantinescu: Economia protecției mediului natural
I. T. Frolov: Progresul științei și viitorul omului

Lei 16

EDITURA POLITICĂ