

O ANALIZĂ A CATEGORIILOR FUNDAMENTALE ECONOMICO-FILOSOFICE DIN *CAPITALUL*

ION MILITARU

În *Manuscrisele economico-filosofice din 1844*, Marx definește comunismul *enigma dezlegată a istoriei*¹. Nu este o definiție prea modernă. Într-o epocă, numită a științei, înfloritoare, după standardele care se fixau conform acestei științe, prezența ideii de *enigmă* este stranie. Un personaj care vorbește și vrea să se facă înțeles apelând la un astfel de lexic, pare defazat.

Nu este singurul loc în care Marx apelează la un astfel de limbaj pentru a se face înțeles. Într-o lucrare crucială, *Teze despre Feuerbach*², misterul limpezește două dintre cele unsprezece teze enunțate: teza a patra și teza a opta. În prima, misterul privește misterul familiei sfinte, în a doua – adică a patra și a opta, în ordinea din lucrare! – este vizat misterul care face din orice teorie un misticism dacă este raportat imediat la *practica omenească și înțelegerea acestei practici*³. Apoi, întreaga analitică a *Capitalului* abundă în invocarea misterului, după cum vom vedea.

Pentru început, istoria este o enigmă, iar comunismul este dezlegarea ei.

1) ***Marx este mult prea îndatorat enigmei*** pentru a înțelege prezența unui cuvânt aflat ca oricare altul în certă posibilitate de sinonimie. Cuvântul *enigmă* de aici nu poate fi înlocuit cu nici un altul pentru că el afișează într-un chip radical originea gândirii marxiste și chiar miza ei. Acum se petrece nașterea acestei gândiri prin asistența unei forțe identificată și numită *enigmă*. Apărută ca termen al definiției, cu posibilitate de substituție, *enigma* va deveni coordonata de bază a gândirii, orizontul ei prim, marcându-i toate articulațiile, temele și conceptele, dar, mai ales, anterior tuturor, viziunea. Toate vor fi *enigme*, în ciuda rezolvării *marii enigme care este istoria*, *weltanschauung*-ul originar al tuturor acestora.

Mai mult, cu o privire asupra înseși operei marxiste: nu este și lucrul neîncheiat o enigmă la rândul lui? Nu este gândirea lui Marx exprimată în opera sa un lucru neîncheiat? Există pe undeva, prin cotloanele uitate ale operei sale, sentimentul că teoria sa despre comunism, despre revoluție și căile sale sunt deja un subiect încheiat? De unde atunci speranța furtunoasă a tuturor adeptilor în fața minunatei

¹ Marx, Engels, *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 576.

² Fie și pentru faptul de a fi furnizat cea mai celebră propoziție a lui Marx: *Filosofii n-au făcut decât să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o schimba*.

³ Marx, Engels, *Opere*, vol. 3, Editura politică, București 1962, pp. 6–7.

descoperiri a manuscriselor de tinerețe? Nu cumva ar fi putut ele salva ceea ce opera de maturitate nu reușise să ducă la bun sfârșit? Nu cumva tocmai tinerețea, în nespusul vârstei ar fi putut să încheie ceea ce bătrânețea ratase? Și nu cumva tocmai pe temeliile neduse până la capăt – și de aceea șubrede și nu tocmai temelii – a venit comunismul istoric să încheie? De aici, posibilitatea lui dar și eșecul și istoria tragică.

Mai departe: nu este o enigmă, în ciuda tuturor explicațiilor post-factum, însăși căderea comunismului la care nici un foc de armă nu s-a tras, nimeni nu s-a sinucis, nimeni nu l-a plâns?

2) **Cheia etnică (dacă este suficientă).** Într-o interpretare spengleriană, Marx era un evreu asupra căruia nu se puteau găsi, ca asupra oricărui alt exponent al unei etnii, multe dintre trăsăturile tipice etniei. Îi lipsea, de exemplu, spiritul econom, pasiunea pentru ritual sau solidaritatea cu celălalt. Multe alte trăsături însă îl excedau. Avea o sensibilitate deosebită pentru ideea de Providență, un instinct profund al căilor prin care Dumnezeu își conduce supușii, un sentiment pe măsură al misterului. Expresia cea mai înaltă a misterului îl privea tocmai pe Dumnezeu și istoria: necunoscute sunt căile Domnului, căile prin care guvernează și conduce istoria. De acest sentiment Marx nu s-a eliberat niciodată, dimpotrivă, l-a dezvoltat și transformat în strategie de abordare a orice. Căci nu există la el sentimentul că lucrurile s-ar povesti de la sine, că sunt limpezi, lineare și transparente. Dimpotrivă tot ceea ce face este deconspirarea naturii, a istoriei, a religiei, a lui Dumnezeu însuși – a legilor istorice, în limbajul său!

Consumator de mitologie, Marx o face în aceeași cheie a deprecierii lumii străvezii și aderării la lumea opacă, întunecată și ferecată a acesteia. Zeii mitici sunt cei dintâi urâți de Marx. Le preferă semizeii – Prometeu – și eroii. Primii erau prea închiși în cerul lor, Olimp, prea integrați în natura pe care nu o respectau, dar pe care o expuneau în propria natură, în propriul corp, încalcându-i însă legile prin arbitrar și voință capricioasă.

Există o matrice a celei dintâi enigme, a comunismului ca enigmă rezolvată a istoriei universale: Sfînxul. Enigma acestuia este însă o enigmă în măsura în care în ea nu există răspuns. Acolo unde nu există întrebare nu există nici răspuns.

Sfînxul are o singură întrebare și acceptă un singur răspuns. Un singur muritor poate răspunde: Oedip. Istoria, la rândul ei, are o singură întrebare, iar muritorul care poate răspunde, Oedip îmbătrânit cu două mii de ani, este Marx. La fel ca și Oedip, Marx răspunde: omul! Omul este subiectul acestei noi enigme care frământă omenirea de două mii de ani cu turbulențe și travestiri de personaje, cu măști și identități schimbate, cu toposuri inversate și cifrate.

Vorbind despre cer și pământ, despre un stăpân al cerului și unul al pământului, istoria a inventat scenariul unei transcendențe pe care a numit-o Dumnezeu, de care a legat întregul său scenariu al mântuirii.

Nu Dumnezeu a creat omul, ci omul l-a creat pe Dumnezeu, răspunde Marx în fața acestei inversiuni halucinante. Ca și pentru Oedip, și pentru Marx răspunsul este: omul.

Pentru Marx, istoria este noul Sfinx. Ca și în experiența greacă a descifrării enigmei, și în noua încercare de a răspunde la provocarea istoriei, a noului sfinx, mulți au fost cei care și-au frânt gâtul epistemologic plătind cu prețul adevărului neputința de a răspunde la întrebare. Căci, pentru moderni, viața înseamnă cunoaștere, știință, experiment, iar pierderea ei înseamnă eroare. Înaintea lui Marx sfinxul istoriei pierduse îndrăzneți, sancționând pe cei cutezători. În ochii lui Marx, aceștia nu făcuseră altceva, odată puși în fața istoriei și a enigmei acesteia, decât să ofere interpretări. Cheia era însă în altă parte, în practică, adică în schimbare. *Filosofii* – ei sunt cei care în timpurile moderne încercaseră să răspundă întrebării sfinxului – *nu au făcut decât să interpreteze lumea în diferite chipuri. Important este însă a o schimba.*

Dacă Marx ar fi acceptat provocarea în aceiași termeni, oferind o altă interpretare, indiferent cât de ingenioasă, nu ar fi făcut decât să sporească numărul celor care dăduseră greșit răspunsul. Răspunsul lui Marx, în termeni de *practică*, și nu de *teorie*, este același cu al lui Alexandru Macedon în fața nodului gordian: nu reușise să răspundă întrebării în termeni proprii, în care filosofia se păstra ca filosofie. Comunismul nu este un răspuns filosofic, un concept, el prefigurează schimbarea în termeni de istorie.

Marx este cel de pe urmă temerar, mai tânăr în raport cu cei care îndrăzniseră să răspundă sfinxului istoriei în vremurile noi. Căci cum altfel sunt priviți ceilalți: Ricardo, Saint-Simon, Owen etc., decât niște înfrânți, eșuați în încercarea lor de a răspunde întrebării?

Marx își închipuie că va putea răspunde întrebării sfinxului fără a fi devorat de acesta, fără a fi trecut în rând cu ceilalți interpreți. Dacă va eșua va spori numărul celor devorați de sfinx, a celor care vor fi consemnați în analele sfinxului modern ca morți, adică gânditori utopici – interpreți.

Oedip se aventurează în fața sfinxului din dorința de a se căsători cu regina și a deveni rege, adică din supus care nu deține nimic din posibilitățile schimbării, în subiect politic. Nici Marx nu diferă. Și el vrea să intre în cel de pe urmă mariaj, să se unească cu regina pentru a avea acces la istorie și expresia ultimă a acesteia: regalitatea. El vrea să răspundă noului sfinx din dorința de a întrerupe același lanț al sacrificiului: îndelunga alienare a omului într-o istorie nedreaptă, împărțită în clase și funcționând în principiu ca exploatare a omului de către om.

Constituția istoriei este aidoma constituției Sfinxului: jumătate-om, jumătate-animal: subiecții ei sunt ființe umane, dar ființe umane alienate.

3) Nu există subiect care să dezvăluie enigma și să rămână nepedepsit. Oedip răspunde întrebării sfinxului primind în dar o regină, săvârșind astfel incestul după ce anterior săvârșise paricidul.

Istoria are nevoie de pudoare – determinația enigmei nedezvăluite. Comunismul este un scenariu al impudorii la fel cum răspunsul lui Oedip era sursa incestului. De aici consecința: istoria este mai reală în scenariul prezenței enigmei decât al rezolvării ei.

Întreaga istorie greacă se desfășoară după scenariul mitologic al enigmei. Viața religioasă a grecilor se derulează după norme în care enigma este decisivă, iar templul grec vorbește credincioșilor în mesaje divine originare. Pe frontispiciul templului din Delfi erau inscripționate șapte precepte, toate enigmatice. Mitologia delfică este una a enigmei anterior oricărei filosofii a rațiunii. Oracolul prezent în templu era el însuși o invitație la enigmă. Niciodată nu vorbea deslușit, în termeni ai limbajului faptei cotidiene. Rareori când zeul vorbise limpede. Rațiunea enigmei este una în care omul trebuia să conlucreze cu zeul în opacitatea limbajului și adevărului.

Dezvăluia oracolul adevărul? În tot cazul, grecii nu au înțeles niciodată oracolul în termeni echivalați de adevăr. Chiar dacă nu au descifrat mesajul sau l-au descifrat prost, nu au judecat oracolul în termeni de sancțiune și lipsă de credință, de încetare a consultării din cauza neadevărului rostit. O constantă a gândirii grecești a fost nu infirmarea adevărului comunicat de oracol, ci credința în incapacitatea și temerea oamenilor de a nu putea descifra mesajul și a dezlega enigma cuvintelor.

Oracolul i-a însoțit permanent pe greci de-a lungul istoriei lor fără ca aceștia să-și pună vreodată problema abandonării acestuia din cauza caracterului enigmatic al rostirilor sale. Gândirea greacă însăși, indiferent cum s-a poziționat față de oracol, i-a făcut loc în constantele obiectului său.

4) Anterior explicitării soluției sale cu privire la enigma istoriei, în faza consultării culturii grecești referitoare la enigmă, Marx omite tocmai raportarea diferită a acestora la enigmă. 1) În faza mitologică, prin Oedip, grecii acceptă enigma, se supun ei construindu-și viitorul în conformitate cu răspunsul dat, apoi, 2) în faza terminală a istoriei, prin Alexandru Macedon, se așază în fața enigmei, se învârt în jur tatonând răspunsul pentru ca, într-un final neputincios, să zdrobească noul Sfînx negând orice virtute de determinare a timpului și istoriei.

Tragedia lui Oedip începe cu exactitate din momentul în care decide pentru viitor: o vrea pe Iocasta, regina văduvă a Tebei, iar pe sine se vrea rege. Pentru a beneficia de acest viitor, el trebuie să răspundă întrebării Sfînxului, întrebare la care nimeni înainte sa nu putuse să răspundă. Evident, Oedip, nu suferea de carența pe care creștinismul nu a încetat niciodată să o incrimineze: orgoliul, trufia... Oedip credea despre sine în termeni mult diferențiați în raport cu ceilalți. Pur și simplu, se credea mai bun, mai inteligent, mai înzestrat. Fără această încredere, el nu s-ar fi încumetat să se prezinte în fața Sfînxului riscându-și viața.

Al doilea moment îl pune pe Alexandru Macedon în fața noului sfînx asiatic: nodul gordian. Cine va ști să-l deznoade, acela va avea Asia. Alexandru este noul Oedip. Pentru el, Asia ține loc de regină și de tron regal. El le vrea pe ambele, probabil cu o ardoare sporită. El știa, spre deosebire de Oedip, că Asia reprezintă, de fapt, lumea și dincolo de Asia nu mai este nimic. Pasiunea lui nu mai era locală, o cetate alături de altele, Teba alături de Corint, de Sparta ș.a.m.d. Voința lui nu mai privea istoria imediată, acea istorie în al cărei spațiu proxim zeii întârziiau să-și facă simțită prezența. Poate că nici nu mai credea în zei, iar așezarea lui în fața unui

nod complicat era ceva mai mult ludic, și în aceeași cheie el scoate sabia retezând nodul lui Gordos.

Câștig de cauză, Marx ar fi putut afla nu de partea în care enigma era acceptată, adică în mitologia care oferea soluția, urmând ca tot ea să ilustreze șirul nesfârșit al tragicului în care se îneacă orice răspuns la enigmă, ci în partea istorică în care lucrurile se descurcă prin refuz și violență. Cu atât mai mult cu cât violența cu care proletariatul tocmai pune la cale revoluția își putea găsi antecedente în violența celui care refuză enigma, violența lui Alexandru, a celui care va stăpâni Asia.

Marx este moștenitorul unei învățături mitologice despre enigmă, însă maniera în care vorbește despre ea, despre soluție și câștigul imediat al dezlegării sale nu este suficientă. De aceea pare să-l prefere pe Oedip lui Alexandru, în ideea în care în el rădăcinile acestui mod de raportare la ceea ce este întunecat corespund, pe alt plan, naturii sale încă nedescoperite, cunoașterii de sine: cât din această cunoaștere revine naturii sale etnice, iudaice, tributare unui trecut repudiat și cât unei culturi proprii? Felul în care Marx vorbește despre evrei sancționându-i și imputându-le etnicismul, religia, izolarea, însuși faptul de a fi evrei, adică radical, este o cotă de participare la cunoașterea sa asupra etniei și asupra sieși⁴.

Încă un lucru peste care Marx a trecut prea lesne: grecii au păstrat de la un capăt la altul al istoriei lor dubiul cu privire la capacitatea de a descifra corect enigma oracolului. Pur și simplu ei ezitau, se îndoiau temându-se că interpretarea dată trimerilor oraculare ar fi exactă. Manifestarea lor reală era la fel de ezitantă pe cât era capacitatea hermeneutică. Certitudinea de sine a spiritului grec în raportarea la divinitate este o constantă care nu a fost niciodată conștientizată. Odiseu își petrece zece ani pe mare însoțit de ezitări continue, de dialog cu zeii pe care nu-i creditează niciodată în absolutul participării neîndoielnice la acțiunile sale. Încrederea în zeu nu este niciodată completă – cum ar fi putut fi altfel încrederea în destăinuirile oracolului?

Neîncrederea grecilor în capacitatea omului de a ghici viitorul era cronică. De aici și respectul față de Sfinx – singura instanță capabilă de o asemenea performanță străină omului. Tot de aici și lipsa viitorului de obiect. Pentru greci viitorul nu era ceva cu mult prea îndepărtat de prezentul imediat. Mai degrabă îl apropiau integrându-l în prezent, o conștiință a acestuia ca viitor practic le lipsea. Nu există în cultura lor nicio întrebare majoră pentru cum va arăta viitorul ca viitor, viitorul în sine, singura expresie însemnată a acestuia nu depășea pragul mitologic sau, cel mult al filosofiei lui Platon pentru cum cei virtuoși se pregăteau pentru moarte prin virtutea însăși.

Pentru greci, viitorul este prezentul extins în proximitatea ființei lor și a timpului imediat. Eșecul omului de a interpreta viitorul este un topos ale cărui rădăcini cuprind întreaga lor structură mentală.

⁴ Termenii unei ecuații a incestului pot fi găsiți, *mutatis-mutandis*, în felul în care Marx rezolvă problema evreiască: evreii se pot emancipa nu printr-o legislație care să le recunoască drepturile specifice, ci atunci când se vor emancipa de iudaism, când se vor emancipa de religie, pe scurt, când nu vor mai fi evrei, iar statul nu va mai fi stat, atunci când iudaitatea se va absorbi în universalitate.

Tragedia lui Oedip este totodată lista ororilor care decurg din încercarea de a dezlega enigma. Pe această listă apar în ordine: uciderea fiului de către tată, uciderea tatălui de către fiu, incestul, paricidul, sinuciderea, mutilarea, suferința psihică infinită, blestemul aruncat asupra copiilor, moartea acestora și durerea întregii lumi. Iată oglinda pusă în fața spiritului grec pentru ideea de a dezlega enigma istoriei.

Să fi fost Marx străin de toate acestea? Categorie, nu. Tratamentul pe care l-a aplicat nu a fost însă unul credibil. Marx nu a crezut în spiritul mitic premonitoriu, iar atunci când cita din mitologie o făcea fie din pură orchestrație stilistică și culturală, fie purtat de un instinct ancestral de care nu era mai niciodată conștient.

Din mitologie a preluat un mit, o formulă estetică, nicidecum un adevăr. Ignorând avertismentul grecilor, Marx a dezlegat enigma istoriei. Numele răspunsului pe care l-a dat la întrebarea cine – a fost: comunismul. *Comunismul este enigma dezlegată a istoriei.*

Două lucruri a reținut Marx de la greci referitor la enigmă, două lucruri cărora le-a dat însă orientări diferite:

1) Amplasarea originară a enigmei aparține mitologicului, adică fazei mitologice de acțiune, de maturizare și dispunere situată înainte de survenirea istoriei, Oedip fiind exponentul momentului inaugural al enigmei, totodată, prima victimă a includerii ei ca suport al spațiului și timpului.

2) Al doilea moment al raportării grecilor la enigmă se petrece în faza terminală a istoriei lor, atunci când devin imperiu. Alexandru Macedon ilustrează transformarea prin care spiritul grec a trecut: el taie nodul gordian fără a mai rezolva enigma, expediind-o, de fapt, în transcendența de care ține.

O STAFIE BÂNTUIE PRIN EUROPA – A DOUA DEFINIȚIE A COMUNISMULUI –

Întreaga tematică a manuscriselor de tinerețe este subsumată unei direcții: descoperirea unei soluții la gravele probleme pe care le ridică lumea capitalului. Conținutul reflecțiilor de aici aparține efortului de identificare și aproximare a lumii capitaliste și răului inerent acesteia. Acest efort își află dezlegarea în soluția descoperită acum: *comunismul este enigma dezlegată a istoriei.* Dincolo de ambiguitățile formulei – aparține enigma istoriei, ca parte a acesteia, alături de altele, ori o însoțește ca ceva supraistoric⁵? – pentru comunismul ca atare este evident că nu avem de-a face cu o definiție a lui în sine.

A doua definiție a comunismului, întreprinsă la patru ani distanță, are în comun cu prima același apel la caracterul supranatural al acestuia. *Enigma* din prima definiție (paradoxală, întrucât comunismul nu poate fi dezlegarea unei enigme fără ca enigma să se dovedească o pseudoenigmă!) nu furniza decât un referent indirect.

⁵ De aici însă alte dificultăți. Ca parte, enigma nu mai privește totalitatea istoriei; calificarea supraistorică îi crează însă caracterul transcendent care o împiedică să intervină... ș.a.m.d.

De astă dată avem mai mult decât o definiție. *O stafie umblă prin Europa – stafia comunismului*⁶. Este o definiție ontologică realizată cu ajutorul unui lexic demonologic. Supranaturalul cuprinde acum istoria, o însoțește conferindu-i întreaga încărcătură politică: *Toate puterile bătrânei Europe s-au unit într-o sfântă hăituială împotriva acestei stafii: Papa și Țarul, Metternich și Guizot, radicali francezi și polițiști germani*⁷.

Ce pot însă face toți aceștia: *puterile bătrânei Europe, papa, Țarul, Metternich și Guizot, radicali francezi și polițiști germani*? Ce pot face ei împotriva unei fantome? Un singur lucru: exorcizarea. Cum este posibilă exorcizarea acolo unde *Dumnezeu a murit*, iar religia a devenit simplu *opiu pentru popor, suspin al creaturii chinuite*? Nimic mai mult decât s-o însoțească cu privirea în mersul taciturn de-a lungul meterezelor bătrânei Europe, așa cum cei doi paznici ai castelului Elsinor însoțeau cu privirea fantoma maiestuoasă a vrednicului rege, părinte al lui Hamlet.

Un singur lucru se poate face, și el depinde de bunăvoința acestora, de temerea lor: să asculte povestea care există în spatele acestei fantome. Iar povestea nu mai este deloc simplă poveste, devenind cât se poate de reală. Forțe ancestrale s-au înfruntat de-a lungul granițelor acestei lumi pe care o gestionează acum toți aceștia, Ormuzd și Ahriman, două clase...

Între cele două definiții există o perfectă continuitate. *Fantoma*, din a doua definiție, este enigmă în aceeași măsură în care enigma din prima definiție are datele unei fantome (întrucât o enigmă dezlegată nu este o enigmă!).

Marx nu poate explica în această perioadă ce este comunismul fără apelul la materialul ocult.

*

Există un lucru care a scăpat scolasticii marxiste: existența unei istorii a lexicului ocult. Acest lexic se naște odată cu primele scrieri: referințe mitologice, demoniace, pseudocreștine, se precizează în manuscrisele de tinerețe și se definitivează cu scrierile de maturitate.

Stafia, fantoma, spectrul, este vârful de aisberg al acestui limbaj. Lui i se subordonează cele dintâi achiziții: *enigma, misterul, fetișul*...

Toate compartimentele gândirii lui Marx, toate categoriile sale, fără excepție, trec, înainte de a căpăta conținutul propriu, prin lamura lexicului ocult. Toate sunt definite, în primă instanță, ca *enigme, mistere, fetișuri*.

Într-adevăr, nu există un singur spectru, există o mulțime. Derrida are dreptate să vorbească despre *spectrele lui Marx*, însă felul în care o face – spectaculos, cuceritor, genial – nu-l îndreptățește să vorbească despre spectrele lui

⁶ Marx-Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 4, Editura Politică, București 1963, p. 465.

⁷ *Ibidem*.

Marx ci, mai justificat, despre propriile sale spectre: spectre ale culturii occidentale în propria sa lectură și viziune.

Există mai multe spectre la Marx, în funcție de viziunea limbajului ocult, de referințele acestuia și de propria sa ontologie primară. Pentru că ceea ce descifrează Marx la cel dintâi contact cu lumea aparține acestei lumi desemnate de limbajul său primar definit prin lexicul amintit aici.

*

Există ceva juvenil și depășit totodată în schema celei de-a doua definiții a comunismului, ceva care împărtășește un element comun cu un tip de educație ancestrală, medievală, a timpului: **pedagogia spaimei**.

Fantomele, strigoii, morții, duhurile rele, diavolul continuau să fie subiecte prezente în mentalul secolului al XIX-lea. Toate sunt invocate de Marx. Cu trei decenii mai devreme apăruse ultima tragedie a Europei: *Faust*, în care, Goethe îl aduce în prim plan pe Mefisto nu motivat strict de puterea simbolică a personajului, rupt de credința vie încă în realitatea acestuia.

Marx nu invocă fantomele strict stilistic. El dorea, pe de o parte, să înfricoșeze, pentru că putea să o facă. Știa că împotriva morților Europa nu are ce să facă, și nu are ce să facă din cauza credinței sale. Împotriva fantomelor, a morților, Europa era dezarmată, iar religia ei era neputincioasă.

*

Există o structură cvasisilogistică a anunțului mortuar: a) premisa particulară: atotputernicia Unului – *O stafie umblă prin Europa*; b) premisa generală: **Toate** puterile bătrânei Europe sunt coalizate contra stafiei; c) concluzie: stafia există, comunismul este recunoscut ca atare, spaima face loc realității, iar stafia este înlocuită cu existența.

O astfel de silogistică nu-l satisface însă pe Marx. Logica sa este îmbibată de istorie. Unu, toți, ergo... privesc situații concrete, clase, interese, situații... Nu există Unu pur, Unul lui Parmenide sau Platon, Unu privește o cronologie, apariția unei clase sau dispariția ei. La fel, Toți...

Concluzia de existență de la finele silogismului de mai sus, fie și de existență în sensul existenței necesare a comunismului, nu este suficientă. Pentru această existență *a venit timpul* – așa cum într-o altă istorie se anunța timpul ca timp pentru moarte: *a venit timpul*⁸, acum *a venit timpul* este pentru anunțul vieții, al nașterii, timpul evanghelic.

*A venit timpul ca comuniștii să-și expună deschis, în fața lumii întregi, concepția, scopurile, tendințele și să opună basmului despre stafia comunismului un manifest al partidului însuși*⁹.

⁸ *Evanghelia lui Ioan*.

⁹ Marx–Engels, *op. cit.*, p. 465.

Ciudat mod de a înlocui basmul prin *manifest*. Nu este însă *manifestul* – în ciuda structurii sale: concepție, scopuri, tendințe... un alt basm? Ține el de altceva decât de una și aceeași imagine asupra lumii, de un *weltanschauung* diferit? Dacă, da, nu este atunci un alt basm, adică altă interpretare? Nu, căci în timp ce vechile basme nu făceau decât să interpreteze lumea lăsând-o neschimbată, basmul cel nou vrea să o schimbe.

*

18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte apare în 1851. Nicio altă lucrare a lui Marx nu a investit atâta energie în a sublinia forța trecutului asupra prezentului, înfricoșătoarea *conjurare a morților din istoria universală*¹⁰.

Subiectul este simplu. Enunțat sub forma de teză el avertizează asupra repetabilității istorice: ori de câte ori istoria se repetă, devine farsă, comedie: *Hegel remarcă undeva că toate marile evenimente și personalități ale istoriei universale se ivesc, ca să zicem așa, de două ori. A uitat să adauge: odată în chip de tragedie, a doua oară în chip de farsă*¹¹.

Trecutul este dominator. Felul de a fi prezent al acestuia este sub forma imanenței împrejurărilor, al caracterului moștenit al acestora. *Oamenii își făuresc singuri istoria, dar nu după bunul lor plac și în împrejurări alese de ei, ci în împrejurări pe care le găsesc nemijlocit ca tare, în împrejurări pe care le moștenesc de la înaintașii lor. Tradiția tuturor generațiilor defuncte apasă ca un coșmar asupra minților celor în viață*¹².

Marx nu poate menține argumentația la nivelul sobru al realității senine. El transformă discuția despre moștenirea trecutului în forma presiunii unui coșmar asupra minții. Deja trecutul există la el sub dublul aspect: al normalității și al spectrului. Sublinierea caracterului cuprinzător al trecutului devine conjurație a morților. Trecutul înseamnă *morți, coșmar, spectre*.

De aici problema dacă Marx este în măsură să gestioneze trecutul în stare materialistă sau fantastică. Descoperirea pe care o face, descoperire stranie în aceeași cheie, este cum istoria prezentului este incapabilă să se gestioneze pe sine fără invocarea morților, fără alierea cu trecutul în sprijinul prezentului imediat. Prezentul nu poate sta pe propriile picioare fără să aducă în față participarea morților. Referindu-se la revoluția engleză, el arată cum *Cromwell și poporul englez împrumutaseră din vechiul testament limbajul, pasiunile și iluziile necesare revoluției lor burgheze. /.../ Prin urmare, în acele revoluții morții fuseseră înviați pentru a se glorifica noile lupte și nu pentru a se parodia cele vechi; pentru a se exagera în fantezia oamenilor importanța sarcinii și nu pentru ca ei să se dea în lături atunci când era vorba de îndeplinirea ei efectivă; pentru a regăsi spiritul revoluției și nu pentru a-i evoca fantoma.*

¹⁰ Marx–Engels, *Opere alese*, vol. I, Editura Partidului Muncitoresc Român, 1949, p. 236.

¹¹ *Ibidem*, p. 236.

¹² *Ibidem*.

1848–1851 nu a fost decât fantoma vechii revoluții...¹³. Acum, un întreg popor, care credea că și-a accelerat printr-o revoluție înfăptuită prin forță mișcarea istorică, se vede dintr-o dată transpus într-o epocă defunctă. Și ca să nu existe nici o iluzie asupra acestei întoarceri în trecut, reînvie vechile date, vechiul calendar, vechile denumiri, vechile edicte, intrate demult în domeniul erudiției de anticar, reînvie vechii sbiri, care păreau că putreziseră demult¹⁴.

Scopul istoriei însă nu este decât a lichida vechea lume de strigoi¹⁵, iar lovitura de stat din Franța, dată sub numele marelui împărat, nu este altceva decât ivirea unei fantome a trecutului. *Mantia imperială cădea pe umerii lui Bonaparte până ce aurora alungă fantomele*¹⁶, iar *umbra loviturii de stat devine familiară parizienilor ca fantomă*, după cum tot ca *fantomă* apare noul guvern¹⁷. Programul noului guvern apare ca o frază, ca o profeție, deși în *actele următoare rățăcește ca o fantomă*¹⁸.

În esență, Marx descalifică lovitura de stat nu pentru aceste raportări unitare la trecut, raportări metaforic exprimate prin **lexicul morților, strigoilor sau fantomelor**. Ceea ce reprezintă eșecul loviturii de stat din Franța este raportarea la trecut în formele readucerii acestuia în față ca revendicări, în sfârșit satisfăcute. Proprietatea privată, eternul pivot al istoriei, în loc să fie suprimată, este adusă în față și, sub forma loturilor țărănești, considerată încheiată, a dreptului țăranilor de a avea, în sfârșit, proprietate.

Parcela țărănească, lotul ca proprietate privată nouă, nu rezolvă problema proprietății. Așa cum este acest lot, grevat de ipotecă și împrumuturi, reprezintă o nouă înrobire. Una făcută în contul dezrobirii, al eliberării. *Dușmanii împotriva cărora țăranul francez trebuie să-și apere acum proprietatea nu sunt cazacii, ci portăreii și perceptorii. Lotul nu se mai află în așa-zisa patrie, ci în registrul de ipotecă.*

*/.../ Toate ideile napoleoniene sunt idei ale lotului nedezvoltat, tânăr; ele sunt un non-sens atunci când lotul și-a trăit traiul. Ele nu sunt decât halucinațiile agoniei sale, cuvinte ce se transformă în vorbe goale, spirite ce se transformă în spectre*¹⁹.

Spectrul, fantoma, conjurația morților este expresia în care este înțeleasă aici judecata trecutului. Nu trebuie omis nici o clipă că trecutul nu este doar ceea ce a pierit, din sloganul revoluționar citat de Marx: *tot ce există, merită să piară* (p. 241), neantul pe care nici o clipă, autorul propoziției (Heraclit) nu l-a avut în vedere²⁰. Marx valorifică potențialul pedagogic al spaimii induse de lexicul morții.

¹³ *Ibidem*, p. 238.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 245.

¹⁶ *Ibidem*, p. 318.

¹⁷ *Ibidem*, p. 319.

¹⁸ *Ibidem*, p. 324.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 334–335.

²⁰ Deși, incontestabil, gândirea sa a făcut posibil cea dintâi formă de neant altfel decât cel logic!

Această atitudine radicală față de trecut, față de înțelegerea și empatia acestuia pune problema dacă, într-adevăr, Marx a înțeles istoria altfel decât dogmatic, altfel decât în propria sa cheie, cheia voinței sale. A trece cu vederea faptul că trecutul este chemat, într-adevăr, în epoci revoluționare, nu sub forma învierii morților, a invocării fantomelor sau cine știe ce alt ritual macabru, înseamnă a nu vedea potențialul de viață al trecutului, potențial amintit chiar de el. Pentru că trecutul, cu personajele și probleme sale nu este neapărat fantomatic, conjurație a morților, el nu devitalizează și sărăcește prezentul de propriile soluții. Dimpotrivă, vitalizează, fantomele, sub formă de spirit – fie și hegelian, dau un plus de viață prezentului care, poate el, sub forma falselor soluții și a falselor chei și profeții de viitor, este fantomă.

Întunericul, de care este vorba aici depreciativ – lovitură de stat a lui Ludovic Bonaparte are loc într-o noapte! –, este și mediul de viață al bufniței Minervei care își ia zborul în amurg, de care Hegel face atâta caz în caracterizarea filosofiei sale.

*

Concomitent *anunțului său mortuar: prezența fantomelor* de-a lungul vechiului continent, Marx are grijă să-i distrugă prezumtivele arme avute la îndemână. Aceste arme sunt religia, filosofia, știința. Exercițiul de exorcism pe care bătrâna Europă îl putea încerca în fața acestor spaime este el însuși dezarmat.

Religia sa nu este decât *opiu*. Opiomanul nu este candidatul ideal pentru exorcism.

Filosofia? Doar *interpretare*, opinie.

Știința? Doar dezvoltare de idei, punctul de pornire este însă realitatea...

Manifestul apare în 1848. *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului*. *Introducere* în care religia este definită drept *opiu pentru popor* apare în 1844, iar *Ideologia germană*, unde știința este corelată ideologiei ca ideologie de clasă, este scrisă în 1846.

Este perioada în care Marx era bântuit de universul trecutului, al morților pe care îl prelucrează într-un fel sau altul, dizolvându-l în polemică și cinism, în satiră sau stil.

*

Puține lipsesc ca *Ideologia germană* să fie înfățișată drept o invazie a fantomelor. În virulenta polemică împotriva lui Max Stirner, Marx întocmește un *Îndreptar pentru viziuni de spirite*, mai corect numite, crede Marx, *năluci* sau *fantome*. Astfel, *fantoma nr. 1* este *ființa supremă, Dumnezeu*; *fantoma nr. 2* – *esența*; *fantoma nr. 3* – *deșertăciunea lumii*; *fantoma nr. 4* – *esențele bune și rele*; *fantoma nr. 5* – *esența și imperiul ei*; *fantoma nr. 6*, ...²¹, enumerându-le până la

²¹ Marx–Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, pp. 149–150.

nr. 10, fără a lăsa de înțeles că s-ar putea opri aici. Dimpotrivă, întreaga polemică de aici ar fi de neînțeles dacă fantomele ar fi excluse.

Indiferent de prelucrarea acestora, de sensul care li se acordă, întreaga polemică le datorează miezul ei fierbinte. Stilistica, în cazul în care această prezentă este limitată la stil, este de neconceput fără ele.

O statistică lexicală a fantomei nu are cum fi edificatoare din moment ce prezența acesteia este ubicuă, prezentă aproape la fiecare pagină. Realitatea, în caracterul atotprezenței sale, nu mai este edificatoare. Nu realul edifică, ci semnele sau părțile sale.

Fantomel sunt substitutul perfect al *umbrelor realității*, împotriva cărora este concepută această lucrare. Nimic din polemică nu poate fi susținut fără serviciile acestora. Ar fi însă greșit și cum nu se poate mai simplist să se creadă că invocarea fantomelor aparține totuși acestui registru stilistic, de retorică polemică și atât. Nu bătălia cu fantomele, cu iluziile și tot ce ține de această conștiință falsă, de ideologia de clasă este soluția. Soluția este una radicală: *cerința de a renunța la iluziile acestea este cerința de a renunța la o situație care are nevoie de iluzii*²², pentru că, *la început, producția ideilor, a reprezentărilor, a conștiinței se împletește direct cu activitatea materială și cu legăturile materiale ale oamenilor, cu acest limbaj al vieții reale. Formarea reprezentărilor, gândirea, legăturile spirituale dintre oameni mai apar aici ca izvorând direct din comportarea materială a acestora*²³.

De această sferă ține apariția diferitelor *noțiuni*, a *legăturilor*, a *fînței supreme*, în fine, a diferitelor *fantome*. Explicația însă nu dizolvă faptul că întâlnirea primară cu formele acestei lumi este una nereflectată, în care lucrurile sunt numite în limbajul originar irațional al unei alte lumi. Faptul că această lume și acest limbaj vor fi, mai târziu, trecute în reflecție sub formă de cinism, ironie sau satiră nu anulează acest prim contact.

Gândirea lui Marx s-a format de-a lungul deceniului patru al secolului al XIX-lea sub patronajul morților și fantomelor. O reducere a acestora la un sens sau altul, sub influența directă a programului asumat, nu anulează premisele enunțate pe larg.

COMUNISMUL CA ATARE – A TREIA DEFINIȚIE A COMUNISMULUI –

În el însuși, comunismul nu este prezent nici în prima definiție, ca *dezlegare a enigmei istoriei*, nici în a doua, ca *stafie care bântuie un continent*. În chip ciudat, în cele dintâi definiții ale acestuia, Marx a ezitat să-l definească în chip direct. A făcut-o prin intermediul unui lexic și al unei lumi dominate de ceea ce, în chip obișnuit, este tratat ca expresie a iraționalului și ocultului.

²² Marx, *Contribuții... Introducere*, în ed. cit., p. 414.

²³ *Ibidem*, p. 32.

1) Sub pretextul că *nu oferă rețete pentru bucătăria viitorului*, referințele la comunism au fost, în perioada de tinerețe, mai reținute, ceea ce nu înseamnă însă puținătatea acestora. Dimpotrivă, ca întindere, referințele la comunism din perioada de tinerețe ocupă mai mult spațiu decât în opera de maturitate, când așezarea comunismului sub legități istorice îl dispensa pe Marx de prea multă argumentație în favoarea acestuia. *Unde-i lege, nu-i tocmeală*, ca zicală românească vine să descrie destul de bine aprehensiunea lexicală diferită a lui Marx în cele două faze ale gândirii sale.

Pentru început, Marx acceptă comunismul din gândirea vremii lui. Nu el îl inventează. Felul însă în care îl descrie, rostul însuși al descrierii în programul acestui curent politic este altul și el îl diferențiază de ceilalți susținători. *Dar tocmai în aceasta constă superioritatea noului curent, că nu căutăm să anticipăm în mod dogmatic viitorul, ci că abia prin critica lumii vechi vrem să găsim lumea nouă.*

/.../ construirea viitorului și rezolvarea tuturor problemelor pentru toate vremurile de aici înainte nu este treaba noastră, știm în schimb cu atât mai precis ce trebuie să facem în prezent: o critică necruțătoare a stării de lucruri existente...²⁴

Un astfel de comunism vine cumva de la sine, executând ceea ce este de executat în ordine imediată. Programul mediat al acestuia ține de resortul gândirilor utopice, dezavuate încă de pe acum. *De aceea nu sunt pentru arborarea unui steag dogmatic; dimpotrivă, trebuie să încercăm să-i ajutăm pe dogmatici să-și dea seama de sensul propriilor lor teze. O asemenea abstracție dogmatică este, mai ales, comunismul²⁵.*

Într-un astfel de program rostul însuși al filosofiei nu mai este de *a servi din sertarul mesei lor de lucru soluția tuturor enigmelor și proasta lume exoterică n-avea decât să deschidă gura pentru ca porumbeii științei absolute să-i pice gata fripți. Acum filosofia a devenit lumească, și dovada cea mai incontestabilă în această privință o constituie faptul că însăși conștiința filosofică a fost atrasă în vârtoarea luptei nu numai din punct de vedere exterior, ci și interior²⁶.*

În loc de a-și stabili ca program descrierea unui comunism lipsit de credibilitate prin distanța dintre ceea ce va fi și prezent, Marx își stabilește ca program prezentul și problemele sale urgente: *putem, prin urmare, să rezumăm orientarea revistei noastre într-un cuvânt: autolămurirea (filosofie critică) a epocii asupra sensului luptelor și năzuințelor ei. Aceasta este o sarcină pentru lume și pentru noi²⁷*, iar cea mai urgentă problemă a epocii nu este alta decât lămurirea de sine a conștiinței. *Atunci se va dovedi că lumea visează de multă vreme un lucru pe care-l poate avea în realitate numai devenind conștientă de el.*

Toate acestea nu înseamnă că Marx își refuză acum orice discuție despre comunism. Dimpotrivă, acum vorbește mai mult decât o va face mai târziu când,

²⁴ Marx, *Scrisori din Analele germano-franceze*, în Marx – Engels, *Opere*, vol. 1, ed. cit., p. 379.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem.*

conform gândirii sale, o va face riguros, ca urmare a validității legilor istorice, cu nimic mai prejos decât legile naturii.

Imaginea creată acum pentru comunism este legată de fenomenul alienării și este văzut ca suprimare a acesteia: *suprimarea autoînstrăinării parcurge același drum ca și autoînstrăinarea*, adică desființarea proprietății private în toate semnificațiile acesteia²⁸.

În ciuda acestor restricții de gândire și a prezenței unei puternice conștiințe în legătură cu riscurile unei descrieri excesiv de pozitive a acestuia, Marx nu și-a reținut până la capăt apetitul, natural, de altfel, al unei astfel de descrieri. Atunci când a făcut-o, a căzut în picanerie și de aici toate urmările.

Cele câteva minute pe care, până la urmă, le oferă, sunt de factură ridicolă. Cel mai frapant – și asta sub unghiul posterității care a reținut detaliul! – este privitor la transformarea muncii. Toate descrierile acesteia de-a lungul istoriei, converg în imaginea ei unitară ca sursă de înstrăinare și dezumanizare. Felul în care istoria a făcut loc muncii nu a fost unul favorabil omului. Structurile acesteia: diviziunea în clase, supervizarea acestora printr-o falsă conștiință, cultura, religia, întreaga suprastructură istorică, nu au făcut decât să genereze și să mențină munca în afara rațiunii de manifestare liberă a facultăților și energiilor umane. Omul nu a muncit niciodată pentru sine, de aceea munca i-a părut ca ceva străin, iar rezultatele sale ca ostile. În muncă omul s-a alienat. De aceea, în comunism, primul lucru este desființarea muncii ca muncă alienată.

Până aici, Marx este exponentul propriei sale logici. Cum apare însă munca în comunism? La această întrebare, logica sa, constituită strict prin intermediul trecutului, îl abandonează. Ceea ce oferă el acum nu mai este pe bază de logică, ci de gândire evident utopică, în felul scriitorilor creatori de lumi fanteziste pe care nu a încetat niciodată să-i critice.

Cum vor supraviețui, totuși, oamenii fără să muncească? Prin manifestarea liberă a facultăților, cum spune Marx: *în societatea comunistă, în care nimeni nu este limitat la un cerc de activitate exclusiv, ci fiecare se poate perfecționa în orice ramură ar dori, societatea reglementează producția generală și tocmai prin aceasta îmi dă posibilitatea să fac azi un lucru și mâine altul, să vânez în cursul dimineții, să pescuiesc după amiază, să mă ocup de creșterea vitelor seara și după cină să mă consacru criticii, după pofta inimii mele, fără să devin vreodată vânător, pescar, păstor sau critic*²⁹.

Nu în raport cu vremurile ce vor urma – teribil de specializate! – trebuie plasat acest text, cel mai consistent cu privire la conținutul lumii comuniste. El este însă ridicol în chiar raporturile sale contemporane, medievale sau chiar antice. O asemenea viziune nici măcar idilică nu se poate numi. Capriciul care determină instabilitatea preferințelor poate face ca *pofta inimii* să împingă un astfel de subiect comunist în salonul de chirurgie, îndemnându-l să opereze. Nimeni nu poate stopa

²⁸ Marx, *Manuscrise*, ed. cit, cap. *Proprietate privată și comunism*.

²⁹ Marx, Engels, *Ideologia germană*, ed. cit., p. 33.

o astfel de înclinație, căci, prin ea, *societatea reglementează producția sa generală*, de toate categoriile.

Dispariția diviziunii muncii, care face ca omul să devină captivul unui *cerc de activitate exclusiv, bine determinat, care îi este impus și din care nu poate ieși*³⁰ va determina dispariția muncii ca atare³¹ – o propoziție în care logica scenariului, deși perfectă, rămâne ininteligibilă!

Alte descrieri obscure.

b) Suprimarea proprietății private, deși limpede în enunț, este ininteligibilă în act. Oamenii nu se vor mai raporta la ceva de felul proprietății, la nici un fel de *a avea*. Nici măcar statul nu va fi proprietar, nu va mai fi proprietate generală, va fi ceva nedefinit la care raportarea va fi cum nu se poate mai ciudată social. Organele noastre vor exclude faptul de a avea și vor inaugura un fel nou de raportare, în felul în care simțul muzical există înaintea muzicii³².

Cel mai corect ar fi astfel: înlocuirea proprietății cu non-prorietatea. Ce este însă nonpropietatea este indefinibil.

c) Faimoasa formulă a distribuirii, enunțată în *Critica programului de la Gotha: de la fiecare după posibilități, fiecăruia după nevoi*, nu este mai puțin clară.

2) Atunci când, în *Capitalul*, Marx nu face altceva decât să consemneze inevitabilitatea procesului istoric care duce la comunism, sub forma evoluției capitalului și a contradicțiilor necesare ale acestuia, orice descriere a lumii comuniste, care, în oricare detaliu oferit pentru sine aducea a descriere utopică și dorință morală kantiană, este de prisos. De aici luarea în derâdere a unui anume gen de public care solicita date, chiar picanterii despre ce va fi, eventual anume rețete culinare: *a prescrie rețete pentru bucătăria ordinară a viitorului*³³.

Acum, felul în care este înțeles îl dispensează de nevoia unei definiții mai concrete. Nici măcar simpla definiție nu mai era necesară din moment ce el nu mai vizează un deziderat, un **sollen** furnizat de către filosofie de undeva din afara mersului istoric. Filosofia se dizolvă ea însăși în istorie odată cu citirea legității acesteia și identificarea cu ea. *Pentru noi comunismul nu este o stare care trebuie creată, un ideal căruia va trebui să se conformeze realitatea. Noi numim comunism mișcarea reală care suprimă starea actuală*³⁴.

Filosofia, la rândul ei, nu va mai fi interpretare, ci conștiința acestei mișcări; mișcarea însăși, ca atare, va fi una cu ea, adică element al schimbării, cum se arată în *Teze despre Feuerbach*.

Pe scurt, există două abordări ale comunismului în gândirea lui Marx, care, fără a fi contradictorii sau ireconciliabile, sunt totuși diferite. În prima perioadă a gândirii sale, comunismul este prezent ca soluție categorică la problema istoriei, fără să difere prea mult, prin mai multe aspecte ale sale, de imaginea acestuia din

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 71.

³² Marx, *Manuscrise*, ed. cit., p. 580.

³³ Marx, *Capitalul*, în *Opere*, vol. 23, ed. cit., p. 25.

³⁴ Marx – Engels, *Ideologia...*, ed. cit., p. 36.

gândirea anterioară sau contemporană lui Marx. Era un comunism așezat mai degrabă sub categoria imperativului categoric kantian, dezirabil și umanist, exprimat prin metafore mai mult sau mai puțin oculte în care sunt prezenți morții, fantomele, strigoii...

În a doua perioadă, renunțând la limbajul celor dintâi definiții, el se subordonează necesității istorice: comunismul este rezultatul unei legități care nu diferă în nimic de legitatea naturii și lipsit de alternativă. Este un comunism apărut în urma unei *revoluții necesare* (*Ideologia germană*, p. 71), a suprimării răului suprem: proprietatea privată, adică *întreaga mișcare a istoriei este deci, pe de o parte, procesul real al genezei acestui comunism – nașterea existenței lui empirice –, iar pe de altă parte, pentru conștiința lui gânditoare – mișcarea înțeleasă și cunoscută a devenirii lui...*³⁵

Odată cu a treia definiție a comunismului, Marx se arată subiectul consecvent propriei sale logici. Or, logica putea opera descrieri ale viitorului în măsura dependenței sale de lucruri concrete.

Descrierea logică a istoriei fusese întreprinsă prin descifrarea anumitor legi care funcționaseră fără greș în istoria de până atunci: lupta de clasă, inevitabilitatea revoluției mondiale, transformarea progresivă a proletariatului în agent istoric și apariția conștiinței de sine a acestuia etc. Toate aceste legi funcționaseră în trecutul istoric și se impuseseră prin claritatea cu care fuseseră citite. Ele pregătiseră totodată nașterea altei lumi. Tot ele puteau furniza rațiunea de a fi și pentru descrierea de conținut a lumii comuniste. A prelungi pur și simplu posibilitățile de descriere ale acestor legi pentru viitor nu era o extrapolare nepermisă.

Pe de altă parte, *dezlegarea enigmei e cât se poate de simplă* – cum se exprimă el în *Contribuții la problema evreiască*. Conform cerinței din cea de-a *11 teză despre Feuerbach* referitoare la ce este important și ce nu este important în privința filosofiei – neimportantă fiind interpretarea lumii, importantă schimbarea ei – a veni cu soluții în felul metafizicii de odinioară sau al idealismului kantian bazat pe separația obiectului de apetitul dorinței, este inacceptabil. A schimba lumea nu este a coborî în stradă, a te înarma și participa la lupte, fie și revoluționare. A schimba lumea înseamnă a înțelege că filosofia însăși împreună cu subiectul ei aparțin lumii gândind lumea, nu situându-se în afara acesteia, ca instanțe judecătorești, morale sau chiar ontologice. A schimba lumea este înțelegerea apartenenței filosofiei la/în lume, ca și conștiință critică a acesteia.

Imaginea unei alte lumi nu este acceptată venind din exteriorul acesteia, ci urmând cursul istoriei, ca logică a acesteia și soluție proprie pe care mișcarea și-o descoperă singură, nu prin transcendența subiectului Spirit sau Idee hegeliană. Imperativul nu este o soluție venind din perspectiva unei legi morale arbitrare, lăsate la latitudinea contingentă unui subiect el însuși contingent, ci soluția care aparține însăși acestei lumi, ca fiind ea însăși.

³⁵ Marx, *Manuscrise*, ed. cit., p. 576.

Există însă și o imagine a comunismului pe bază de logică istorică. Din moment ce el înseamnă suprimarea proprietății private, a diviziunii muncii, a înstrăinării etc. – toate acestea generate de un mod de a fi al acestei lumi pervertite și dezumanizate – odată rezolvate, lumea va fi definită ca lume în absența acestor probleme. Ceva de natură intuitivă se transmite. A înainta însă, în contul acestei intuiții, și a întocmi descrieri secvențiale sau de ansamblu, este, inevitabil. Asemenea descrieri au un gir al logicii care a avansat până în pragul acestei descrieri și o pot face mai departe.

Ontologia primară, care funcționa în cazul primelor definiții, cu referenți în lexicul și datele unei lumi iraționale, oculte și mistice, trece acum în ontologia secundară. Cu alte cuvinte, ontologia care servește ca spațiu de raționalitate și explicație științifică – structura lumii capitalului și legile acestuia – face loc, în tendințele sale ultime, aceluiași spațiu neînțeles, opac, spațiu care nu mai este definit prin referințe precise ca în primele două, ci prin circumscrieri și tatonări care, de fapt, aproximează unul și același subiect lipsit de concept.

STRUCTURA ENIGMATICĂ A CAPITALULUI

Din punctul de vedere conturat până aici, Marx aparține întregii tradiții germane construite în preajma misterului așa cum s-a desfășurat aceasta începând cu Jacob Boehme, al cărui *abis fără fund* a urmat fără întrerupere această tradiție, continuând cu Kant, al cărui *noumen* nu a încetat niciodată să reprezinte obsesia posterității și încheind cu Heidegger, al cărui *Dasein* se așează deschis în orizontul misterului.

La Marx, *abis fără fund* – *noumenul*, *alien-ul* – se dispersează, fără să ofere o fizionomie unică, distribuindu-se dintr-un unic *mister al istoriei* într-o puzderie de compartimente, tot atâtea câte cuprinde istoria în analiza ei. Nicăieri misterul nu este absent, în nici o secțiune, toate deschizându-se cu confirmarea de principiu și încheindu-se cu o vagă, aproximativă soluție: comunism, suprimarea proprietății private, desființarea dezumanizării, înlăturarea muncii etc.

MARFA

Importanța ei se cuvine a fi citită în două feluri: 1) ca piesă în eșafodajul gândirii marxiste unde întrebarea la care răspunde este: cât din *weltanschauung*-ul acestei gândiri se sprijină pe marfă și care este aportul acesteia în construirea acestui *weltanschauung*, ceea ce pare să revină la același lucru și 2) care este poziția ocupată de marfă în interiorul modului de producție al lumii capitaliste, eventual, în modul de producție al celorlalte lumi.

Marx decretează marfa încă de la început în poziția de axiomă: *pentru societatea burgheză forma marfă a produsului muncii sau forma valoare a mărfii*

*este forma celulară economică*³⁶. Dacă în variantele premergătoare *Capitalului*, Marx ezita în privința acestor axiome optând fie pentru bani, fie pentru salariu sau celelalte categorii economice cunoscute: profit, capital etc., *Capitalul* este în afara oricărei ezitări: analiza modului de producție capitalist începe cu analiza mărfii. Structura *Capitalului* este în acest moment următoarea: *Cartea Întâia – Procesul de producție al capitalului. Secțiunea întâia: marfa și banii. Capitolul unu – Marfa*³⁷.

Conform exigenței uzuale a gândirii, punctul de pornire al acesteia – în situația în care această gândire se vrea o expunere sistematică și nu *simpliciter* înșiruire de aforisme – îl reprezintă acele categorii sau structuri primitive pornind de la care este explicat obiectul sistemului respectiv.

Evident, *Capitalul* nu este o înșiruire de aforisme, care, oricât de geniale, din acest punct de vedere nu înseamnă nimic. Față de o asemenea posibilitate, Marx se detașează încă de la început, când argumentează pentru forma gândirii sale, care, așa cum spune el însuși, pe alocuri nu a putut evita dificultățile de prezentare.

Marfa este așezată de către Marx în această poziție axiomatică sau, cum spune el, de *celulă economică a societății capitaliste*. Despre această poziție a ei nu se fac alte precizări. Importanța fundamentală care i se acordă decurge din evidența empirică în care este așezată: *avuția societăților în care domnește modul de producție capitalist apare ca o uriașă îngrămădire de mărfuri, iar fiecare marfă în parte – ca formă elementară a acestei avuții. Studiul nostru începe cu analiza mărfii*.

S-ar părea că simpla numire a axiomei în calitatea sa de *celulă economică* este suficientă pentru a porni analiza modului de producție al lumii capitaliste. Nu este însă așa. Imediat ce definește avuția acestui tip de societate Marx se întrebă într-o manieră aproape fenomenologică ce este marfa. Răspunsul său este, de aceea, apropiat de ceea ce mai târziu avea să devină deprindere metodologică în cazul reducăției eidetice a lui Husserl: *Marfa este, în primul rând, un obiect exterior*.

Când Heidegger se întreba (*Originea operei de artă*), în fața unui tablou al lui van Gogh, ce reprezintă acesta, primul răspuns era: o pereche de încălțări, ceva de felul unui lucru oarecare util. Perechea de încălțări erau purtate de țărancă – absentă în tablou, dar gândul imediat ducea către ea – de-a lungul zilei în truda sa pe câmp.

Marx, cu trei sferturi de secol înainte, spunea același lucru despre marfă: *marfa este, în primul rând, un obiect exterior, un lucru care, prin proprietățile sale, satisface anumite trebuințe ale omului*.

Marfa nu este, deci, întru-totul ceva de domeniul evidenței. Așa cum am spus, dacă marfa era ceva atât de evident în structura modului de producție capitalist, ea ar fi fost prezentă în toate cele patru variante de analiză a acestui

³⁶ Marx, *Capitalul*, vol. 1, ed. 1947.

³⁷ *Ibidem*, pp. 67–69.

subiect. Ea apare însă târziu, abia odată cu redactarea *Capitalului*, ceea ce înseamnă mai mult decât un caracter lipsit de evidență al acesteia. Evidența ei este evidența târzie a unei gândiri care și-a descoperit evidențele abia în amurg, când pasărea Minervei își ia zborul.

Pe scurt, de partea mărții se află o puternică lipsă de evidență. Oscilația în jurul ei, descoperirea sa tardivă, nu este neapărat oscilație determinată de natura obscură a capitalului, a cărui expresie primară este marfa. Aidoma ecuației clasice pe care, până la un punct, o reia, marfa își are propriile sale trei necunoscute. Ele sunt expuse de către Marx în forma unei dialectici hegeliene perfecte.

Pentru început, marfa este un obiect exterior ca oricare altul. Ea nu poate reprezenta sistemul pe care îl reprezintă fără calitatea exteriorității sale mobile. Marfa este obiectul exterior pe care îl percepem în starea negației sale imediate de obiect exterior. Pentru a servi mobilității de marfă, în ea se recunoaște altceva: trebuința la care răspunde. Trebuința sau trebuințele la care răspunde marfa sunt subordonate categoriei economice a valorii de întrebuințare.

Valoarea de întrebuințare este însă negată în procesul de piață prin admiterea unei valori de schimb, iar valoarea de schimb este negată de simpla valoare care investește marfa.

Reluând procesul în sens invers, avem următoarea schemă: pentru ca marfa să apară pe piață ea trebuie să beneficieze de valoare. Pentru a fi vândută trebuie să aibă valoare de schimb, iar pentru a fi acceptată ca valoare de schimb trebuie să i se recunoască valoarea de întrebuințare.

Toate acestea se circumscriu dialecticii mărții, aceluși joc de afirmații și negații pe care Marx îl preia ca metodă – și nu numai! – de la Hegel. Pe lângă aspectul opac al acestui joc de-a afirmația și negația, joc necunoscut gândirii antice și lipsit de corespondență în ființa acestei gândiri, Marx adaugă propriile sale necunoscute. El recunoaște din capul locului un *caracter enigmatic, misterios* al acesteia, caracter care merge până la a admite acesteia poziția unui *fetiș*. Deja în *fetișismul mărții* Marx plasează discuția pe un teren de mistică păgână.

Fiecare dintre componentele mărții era deja pregătit să ducă la această formă finală a mărții. În fiecare dintre ele *fetișul* se găsea în diferitele sale expresii și forme pregătitoare. *La prima vedere o marfă pare să fie un lucru simplu, banal. Dar o analiză a ei dovedește că este un lucru foarte complicat, plin de subtilități metafizice și de năzdrăvăniile teologice*³⁸.

Așa ceva este pretutindeni în structura mărții. *Caracterul mistic al mărții nu decurge deci din valoarea ei de întrebuințare. De asemenea, el nu decurge din conținutul elementelor determinante ale valorii*³⁹.

De unde atunci? *De unde provine deci caracterul misterios pe care îl ia produsul muncii îndată ce îmbracă forma marfă? Desigur, chiar din această formă.*

³⁸ *Ibidem*, p. 99.

³⁹ *Ibidem*.

Evident, nu este un răspuns ceea ce Marx oferă aici. Imediat însă el oferă adevăratul răspuns care expune, de fapt, întregul nucleu al gândirii sale: modul în care oamenii, producând lucruri care sunt însușite de către alții și transformat în capital al acestora, proprietate privată a lor – devin complici ai propriei lor exploatări: *Caracterul misterios al formei marfă constă deci pur și simplu în faptul că ea oglindește oamenilor caracterele sociale ale propriei lor munci sub formă de caractere materiale ale produselor muncii, sub formă de proprietăți sociale pe care aceste lucruri le au de la natură. /.../ Pentru a găsi o analogie, trebuie, așadar, să ne refugiem în lumea nebuloasă a lumii religiei. Aici produsele creierului par a fi făpturi independente, însuflețite cu viață proprie și aflate în raport atât cu ele cât și cu oamenii. Același lucru se întâmplă în lumea mărfurilor cu produsele muncii omenești. Iată ce numesc eu fetișismul care caracterizează produsele muncii din momentul când ele sunt produse ca mărfuri și care, din această cauză, este inseparabil de producția de mărfuri*⁴⁰.

Marx spune: *caracterul misterios al mărfii* oglindește oamenilor caracterele sociale ale propriei lor munci sub formă independentă de ei, ca fetiș. Oamenii pot spune: caracterul misterios al mărfii oglindește lui Marx propria sa percepție.

Marx este, de fapt, consecvent cu sine atunci când, în percepția și descrierea socială, atribuie oamenilor ceea ce-i aparține lui însuși.

Propriul său mod de percepere trecut în contul oamenilor este transferul și propunerea unei intuiții ontologice ca ontologie socială.

*

Există mai multe unități de măsură sau teste pentru a proba ceea ce Marx numește *paradoxul mărfii*. Faptul că o astfel de categorie este atât de prolifică în generarea de paradoxuri nu face decât să-i sporească iraționalitatea și caracterul de fetiș.

Din chiar prezentarea lui Marx, ceea ce rezultă, în primă instanță, este imposibilitatea unei lecturi imediate care să-i dezvăluie adevărul. Ceea ce expune marfa în chip imediat este altceva decât propriul său adevăr. Marfa înșală și, pentru că își ascunde adevărul în spatele unor determinații care, nici una dintre ele, nu o reprezintă, ea este suma acestor combinații care, poate, niciodată epuizate, o fac ambiguă.

Fără să fie o categorie metafizică, tinde către așa ceva din moment ce Marx însuși o recomandă ca formă celulară elementară. Astfel, prin acest *raccourci* biologic, marfa este investită cu virtuți renegate.

Imediat enunțului mărfii – formulat cu intenția distanțării de metafizic, realizat însă prin serviciile acestuia! – , Marx dezvăluie slăbiciunile acesteia în capitolul special *misterul și fetișismul mărfii*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 100.

Cum procedează Marx în condițiile paradoxale ale menținerii mărfii în poziția axiomatică și metafizică inițială și, totodată, ale descoperirii slăbiciunilor și misterului acesteia? Pur și simplu conferindu-le acestora din urmă *nume*. Odată ce slăbiciunile mărfii sunt identificate, misterul lor inițial dispare, și astfel se reia vechiul exercițiu de exorcism al răului prin *numire*. Când misterul mărfii este numit în structura acesteia sub formă de valoare de întrebuințare, valoare de schimb, valoare și bani, totul se luminează, iar obscuritatea care acoperea misterul se risipește.

În ciuda faptului că marfa nu are de partea sa raționalitatea și suficiența celei elementare, a faptului metafizic simplu, așa cum este compusă, intrarea pe terenul ei se face prin intermediul misterului și a serviciilor sale. De ce marfa este un mister și se prezintă, în raportările sale, sub înfățișarea unui fetiș? Pentru că în ontologia sa primară – doar intuită de Marx, nu și explicată! – ea aparține unei astfel de lumi.

Este ca și cum pentru a ajunge la ontologia luminată, clară, rațională, pe care Marx o expune în analiza lumii capitaliste, este nevoie să treacă pragul acestei ontologii primitive recunoscându-i datele esențiale (care sunt diferite!).

Că marfa nu are calitatea cu care este investită, de exponent al lumii pe care Marx o reduce la o aglomerație de astfel de exponate, o arată proprii săi partizani. *Lumea este o marfă?* se întreabă Anselm Jappe⁴¹. Chiar dacă răspunsul va fi, așa cum era de așteptat, afirmativ, întrebarea arată lipsa de claritate a lumii-marfă. Dacă, în chip evident, lumea ar fi marfă, întrebarea nu și-ar mai avea rostul. Ea este rezonabilă tocmai pentru că nu există evidență pentru așa ceva. Or, unde nu există evidență, ceea ce se caută este rațiunea non-evidenței.

Ca alternativă la punctul de pornire al analizei este întrebarea: de ce nu se pleacă de la o altă celulă a lumii capitaliste?

Analiza este subordonată cercetării capitalului, dar capitalul nu este în poziția principală. Poate fi caracterul derivat al acestuia: un derivat al mărfii, obținut la capătul de dincoace al acesteia, dar în egală măsură capitalul este la originea mărfii, situat înaintea ei. Capitalul este un derivat al mărfii într-o măsură mai mică decât este marfa derivat al capitalului.

Nu este o aducere în față a jongleriei populare *oul sau găina*, ci urmarea setului de paradoxuri și categorii celulare de care Marx face uz și sub a căror invocare își pune analiza⁴².

Tocmai pentru că nu avem un concept simplu de marfă, de capital sau altceva, există concepte compuse de marfă, capital ș.a., și tocmai din cauza lipsei de simplitate

⁴¹ Anselm Jappe, *Aventurile mărfii*, Editura Tact, Cluj-Napoca 2014, p. 9.

⁴² Același autor, Anselm Jappe, resimte aceste dificultăți conceptuale, dar consideră că tocmai ele sunt privilegiate (!) de Marx, în detrimentul analizei istorice: *Dacă Marx privilegiază expunerea conceptuală a logicii mărfii în fața rezumatului evoluției sale istorice și empirice, acest fapt nu se datorează unor rațiuni metodologice /.../ Ci e mai curând pentru că una dintre trăsăturile distinctive ale societății capitaliste fetișiste este aceea de a avea, o natură conceptuală* (p. 163), ceea ce se situează la polul opus al intenției originare a lui Marx care constă tocmai în caracterul acesteia de mister și fetiș!

prezența lor imediată este percepută ca mister și fetiș. Marx nu poate ajunge la ontologia modului de producție capitalist și la structura lumii generate de el anterior consemnării caracterului său misterios și enigmatic. Iar ontologia sa secundă, explicită este tocmai efectul acceptării provocării induse de ontologia primă, implicită.

Nu numai că în ontologia secundă este elucidată structura și modul de funcționare al acestei lumi, originar misterioase și enigmatice, dar pentru a scoate odată pentru totdeauna această lume de sub impactul interferării cu ontologia primă, Marx imaginează strategia controlului: revoluția comunistă și construirea unei lumi totalmente controlată, adică rațională.

Contradicțiile mărfii, tensiunile descoperite între componentele capitalului nu reprezintă altceva decât reminiscențe ale lumii din faza întâlnirii originare, iar descifrarea lor în lumina logicii de funcționare a capitalului nu este altceva decât efortul de extragere a acesteia și de plasare în ordinea inteligibilă a unei lumi nedrepte, dar clare.

*

Contemporanul londonez al lui Marx, cel care, ca și el, lua Anglia și orașele sale ca paradigmă a lumii – Charles Dickens – oferă o perspectivă diferită a aceleiași lumi. Aceasta îi pare nu ca uriașă îngrămădire de mărfuri, ci ca uriașă îngrămădire de magazine și străzi cu magazine. Departe de a deprecia și dezaproba o astfel de lume, Dickens o găsea atrăgătoare. Pentru Dickens, consemnează unul dintre cei mai străluciți monografi ai săi, *magazinele, care-s poate dintre cele mai poetice subiecte, i-au dezlănțuit adesea fantezia. Fiecare magazin era de fapt pentru el o ușă deschisă spre romantism*⁴³.

Din acest punct de vedere, profetul societății de consum este cel care o aprobă, nu cel care o dezaprobă: Dickens, nu Marx. Ce poate fi însă atât de romantic într-un magazin încât să trezească entuziasmul scriitorului în același timp cu dezgustul filosofului? Poate că unul și același lucru luminat din unghiuri diferite.

Urmărind dialectica mărfii, setul de contradicții și mistere implicate și rezolvate, ceea ce rămâne dincolo de finalul care-i asigură unitatea și claritatea dorite, este caracterul ei compus. În fiecare moment al urmăririi sale, marfa deschide în alte direcții, către perspective inedite, toate la fel de misterioase ca și matricea din care pornesc.

Ceea ce este central în modul de producție al lumii capitaliste este ceea ce aduce laolaltă pe toți cei care lucrează în contul acestei lumi în chip dispersat. Anume, produsul economic finit, marfa. Felul în care acest produs aduce laolaltă membrii acestei lumi este cât se poate de enigmatic, pentru că înseamnă o serie de atitudini opuse și contradictorii, încât o sumă a acestora pe baza caracterelor logice face imposibilă unitatea lor. Și totuși, aceasta se produce dincolo de logică atât în actul producției propriu-zise, cât și al comerțului.

⁴³ G.K. Chesterton, *Charles Dickens*, Editura Univers, București 1970, p. 98.

Atât pentru muncitor, cât și pentru capitalist, marfa este ceva străin, care, în propriu, nu aparține nici unuia dintre ei și nici ei nu se raportează la ea altfel. Prezența acesteia în magazinul lui Dickens este cum nu se poate mai contradictorie. Cel ce cumpără marfa, cumpărând-o îi afirmă caracterul abstract, străin, care aparține altuia. Cel ce o vinde, o face în virtutea recunoașterii posibilității de a nu-i aparține, de a-i fi străină. El și-a apropiat-o în calitate de marfă, de produs pe care-l va înstrăina. Marfa se arată, în virtutea posibilității comercializării sale, a fi a nimănui, de a se deplasa de la unul la altul tocmai pentru că în sine nu are proprietar, chiar dacă are un fabricant și posesor.

Este adevărat, marfa este produsă de muncitor, dar acesta o produce în condiții care îi sunt străine; nici uneltele și nici materia primă nu-i aparțin. Nu-i aparține nici măcar proiectul mărfii, concepția acesteia. De aceea el este un executant, putând fi oricând, în condiții tehnologice prielnice, înlocuit cu mașina, iar munca sa încheiată. Caracterul exterior al întregii producții face ca muncitorul să fie strict posesor al forței sale de muncă. Dar și asta, cum se arată, îi este cumpărată, recunoscută ca atare exclusiv în măsura în care este vândută, adică înstrăinată.

Capitalistul are o raportare identică la produs. Comanda acestuia pentru produs nu este în vederea consumului propriu. Posesia acestuia este realizată în măsura în care produsul muncii devine marfă, apare în vitrina magazinului sau pe piață în sens larg, adică în măsura în care este înstrăinat. În plus, pentru capitalist intervine o alienare anterioară dată de faptul că producția acestuia nu-i aparține. El nu deține produsul decât în proiecție, în intenție, proiectul acestuia fiind o altă comandă, la fel de alienată ca și calitatea de produs.

De-a lungul acestei faze de producție nu există decât abstracția lucrului, atât pentru capitalist, cât și pentru muncitor. Produsul nu contează pentru nici unul dintre ei drept ceea ce este în rațiunea sa de întrebuințare.

Odată ajuns pe piață, prin actul vânzării, procesul alternării abstracțiilor și alienărilor de tot felul nu este încheiat. Numai aparent, prin vânzare și cumpărare, marfa își schimbă chipul abstract cu unul concret. Cel ce cumpără nu cumpără o marfă, ci un lucru, o valoare. Cumpărând, el face echivalarea sumei de care dispune cu marfa efectivă. Intervine, cu alte cuvinte, valoarea mărfii. Numai aceasta face posibil schimbul, adică o abstracție.

La capătul analizei mărfii, odată ce aceasta trece prin toate transformările și variațiile de ființă, sentimentul misterului, departe de a fi diminuat sau anulat, crește în mai mare măsură decât determinațiile științifice ale acesteia.

VALOAREA DE ÎNTREBUINȚARE

Este prima determinație a mărfii enunțată sub formă de subiect al primului capitol *Marfa și banii: Capitolul unu – Marfa – 1) Cei doi factori ai mărfii: valoarea de întrebuințare și valoarea (substanța valorii, mărimea valorii)*. Fără ea, se arată, nici o analiză a mărfii nu este posibilă și nici de încercat. Valoarea de întrebuințare este forma primară sub care se prezintă marfa. *Marfa este, în primul*

rând, un obiect exterior, un lucru, care prin proprietățile sale satisface un anumit fel de nevoi ale omului. Natura acestor nevoi, chestiunea dacă ele provin, de exemplu, din stomac sau din fantezie, este indiferentă.

Întâlnirea noastră cu marfa este, prin urmare, de natura unui contact cu o anume valoare de întrebuințare. Marx nu precizează dacă această întâlnire este anume sau în general, dacă, frecventând piața, luăm contact cu o anume valoare de întrebuințare, fier, hârtie – exemplele îi aparțin – sau cu valoarea de întrebuințare în general. Precizarea este importantă pentru că valoarea de întrebuințare anume, cea care corespunde rațiunii participării la piață, și valoarea de întrebuințare în general determină poziția comercială originală. Totodată, distincția este una dintre manierele în care asupra întregii mărfi se aruncă determinația de mister.

În varianta aparentă a contactului cu marfa în calitate de valoare de întrebuințare anume: fier sau hârtie, există **misterul de început al mărfii**. În realitate, noi nu întâlnim nimic de acest fel. Poziția noastră de participare la piață nu confirmă nicio valoare de întrebuințare. Un astfel de calcul este, dacă nu greșit, cu totul secundar. Ceea ce este în marfă original este valoarea, în fond acel lucru care face ca marfa să dețină valoare de schimb prin care ea este transmisă și cumpărată prin bani.

Este evident că pentru a ajunge la valoarea de întrebuințare a mărfii, aceasta trebuie să parcurgă calificările de valoare și valoare de schimb. Fără acest tranzit al mărfii prin succesiunea stărilor de valoare și valoare de schimb, valoarea de întrebuințare nu poate fi accesată. Din aparența că așa ceva este prim, asistăm, prin logica pieței, la ceea ce este ultim. Valoarea de întrebuințare străbate un traseu perfect al ceea ce Cusanus numea *coincidentia oppositorum*.

Marx face tot ce îi stă în putință pentru a detalia acest traseu, încât te întrebi dacă nu cumva o face în detrimentul inteligibilității și de dragul scolasticii. Sub aparența de nedezmințit a logicii inerente, el practică un exercițiu de scolastică în care, este evident, se poate pierde. În această logică, sub aceeași aparență, lucrul, adică valoarea de întrebuințare, se complică atât de mult încât din forma imediată a obiectului de piață, devine forma opacă a abstracției. Există chiar avertismentul expres că acest capitol poate fi cel mai obscur.

Expunerea logicii mărfii de către Marx, depășirea datelor elementare prin care marfa era prezentată de către Adam Smith, de exemplu, fără ca în prezentarea acestuia să rămână ceva cenușiu, îl arată pe Marx în pasiunea sa pentru situarea lucrului în sfera abstractă, adică dificil rațională și obscură.

Accesul la marfă, la lucrul util ca atare, cel care este expus pe piață, este condiționat de admiterea și recunoașterea traseului de la concret la abstract și retur. Fără această participare la dialectica mărfii, adică fără **transformarea stranie a cumpărătorului și vânzătorului în exponenți ai abstracțiilor celor mai pure**, piața nu există, după cum nu există nici marfa. Este descrierea exactă a domnului Jourdain care vinde și cumpără fără să știe nimic despre valoare, valoare de schimb și bani. Tot ce știe domnul Jourdain este faptul că el cumpără rochii pentru viitoarea mireasă, neavând habar că este, totodată, logicianul desăvârșit care manevrează ireproșabil tranzacții în categoriile concretului și abstractului.

VALOAREA

Deja a fost implicată în trecerea de la valoarea de întrebuințare mai departe pentru ca marfa să poată fi vândută și cumpărată. Caracterul ei **abstract, misterios**, rezultă din faptul că nici vânzătorul și nici cumpărătorul nu o au în vedere. Nimeni nu cumpără și nu vinde valoare pur și simplu. Și nici faptul că valoarea ca atare este inutilizabilă.

Cu toate acestea, traseul parcurs de marfă, pentru a putea fi vândută și cumpărată, întâlnește valoarea. Fără ea, marfa nu este nici vândută și nici cumpărată și nu poate fi nici înțeleasă. Valoarea este, între componentele mărfii, absența care nu se transformă niciodată în opusul ei.

Mărfurile se nasc sub forma de valori de întrebuințare sau de corpuri de mărfuri, ca fier, pânză, grâu. Aceasta este forma lor naturală, vulgară. Dar ele nu sunt mărfuri decât pentru că au un caracter dublu, decât pentru că sunt în același timp obiecte de întrebuințare și purtătoare de valoare. Ele nu apar deci ca mărfuri sau nu posedă forma de mărfuri decât în măsura în care au formă dublă: forma naturală și forma valoare⁴⁴.

Pur și simplu, valoarea mărfurilor este **ascunsă**. În contrast direct cu materialitatea sensibilă și grosolană a corpurilor mărfurilor, nici un atom de materie naturală nu intră în compoziția materialității valorii lor. Putem deci să sucim și să învârtim o marfă determinată cum vrem; ca lucru conținând valoare ea rămâne insesizabilă⁴⁵.

Pentru a fi cât mai credibil în demonstrarea caracterului insesizabil, misterios al valorii, Marx o pune în ecuația clasică: $x \text{ marfă } A = y \text{ marfă } B$ sau $x \text{ marfă } A \text{ valorează cât } y \text{ marfă } B$.

Întregul efort al lui Marx de-a lungul capitolului despre marfă este dublu distribuit. Pentru început, ceea ce se reține este **fondul necunoscut, enigmatic, contradictoriu al mărfii și al componentelor acesteia**. Fiecare dintre aceste componente prelungeste și expune **misterul mărfii**. În al doilea rând, marfa este explicată în contul logicii sale. Această logică însă nu poate funcționa și nu este limpede decât în măsura în care atârână și recunoaște **misterul originar**.

Se creează un dezechilibru între cele două astfel încât logica depinde nu de caracterele proprii, ci de ceea ce o precedă și o condiționează. Dacă marfa nu ar fi un mister și s-ar prezenta în câteva date elementare ușor de înțeles de către oricine, participant sau nu la piață și capital – așa cum este prezentată în *Avuția națiunilor* a lui Adam Smith – nici o structurare și dialectică specifice nu și-ar mai avea rostul.

VALOAREA DE SCHIMB

Pentru a fi în comerț, vândute și cumpărate, mărfurile trebuie să dețină capacitatea de a putea fi schimbate. O astfel de capacitate este posibilă în virtutea

⁴⁴ Marx, *Capitalul*, vol. I, Editura Politică, București 1966, p. 62.

⁴⁵ *Ibidem*.

recunoașterii și admiterii deținerii de către ele a valorii de schimb. Marx face din nou trimitere la valoarea de schimb ca derivat al valorii.

Este necesară o reluare. Ce face ca un lucru să aibă valoare, astfel încât prin ea să aibă și valoare de schimb? S-ar putea crede, conform unei anume tradiții ivite mai ales în postumitatea lui Marx, că originea valorii și ființa ei este calificarea spirituală. Conform acestei percepții, opera de artă este exponenta paradigmatică a valorii fără nicio valoare de schimb.

Nimic însă din așa ceva în gândirea lui Marx. Sursa valorii, ceea ce face un lucru să aibă valoare este investirea efortului uman, concentrarea în lucru a unei anume energii umane, uzură de energie musculară sau cerebrală. La baza acestui consum se află un anume timp cu posibilitatea cuantificării sale: timpul de muncă socialmente necesar pentru producerea lucrului. *Numai cantitatea de muncă socialmente necesară sau timpul de muncă socialmente necesar pentru producerea unei valori de întrebuințare este acela care determină mărimea valorii sale*⁴⁶. Iar ca valori, toate mărfurile sunt doar măsuri determinate ale unui timp de muncă solidificat⁴⁷.

Oricât ar părea de ciudat, în interiorul gândirii marxiste, există lucruri *valoroase*, care nu au valoare. *Valoroase* prin valoarea de întrebuințare extremă, și totuși fără nici un fel – fără nici un *gram* sau *pic* – de valoare. De exemplu, apa, aerul, pădurile, valori de întrebuințare fundamentale, nu au valoare. Este așa pentru că în ele nu există nici un fel de investire de efort uman, fizic sau intelectual.

Ca și valoarea, valoarea de schimb este prezentă în marfă de-a lungul traseului străbătut de aceasta, însă cu totul absent în marfa ca atare, în destinația ei finală și rațiunea sa concretă. Ea este la fel de ascunsă, la fel de absentă și deloc prezentă în fizionomia primă a mărfii.

Din nou, gândirea lui Marx, în privința valorii de schimb, face mai mult pentru a-i sublinia **caracterele absente ale ființei** pe fondul cărora îi extrage forma rațională. Aceasta din urmă nu poate fi extrasă dacă forma de început nu ar fi descrisă acelei ontologii prime care nu conferă identitate decât **în calitate de mister** sau **enigmă**.

ALIENARE

Conceptul ca atare este o caracteristică a modului de producție capitalist. Chiar dacă, prin extensie, unele trăsături ale sale pot fi aplicate modurilor de producție anterioare, în esența sa conceptul vizează strict această lume.

Muncitorul este o ființă esențialmente alienată pentru că el este singurul care își vinde forța de muncă, spune Marx. Nu era însă la fel sclavul care nu dispunea de nici un fel de libertate, subordonat cum era stăpânului și coborât din umanitatea sa – în care era totuși, recunoscut – la nivelul uneltelor? Țăranul serv care dispunea de ceva mai multă libertate decât sclavul, dar nici pe departe cât muncitorul?

⁴⁶ *Ibidem*, p. 53.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 54.

Alienarea privește modul de producție care *apare ca o uriașă îngrămadire de mărfuri*. De ce? *Forța de muncă n-a fost întotdeauna o marfă. Munca n-a fost întotdeauna muncă salariată, adică muncă liberă. Robul nu-și vindea forța de muncă stăpânului de robi, întocmai cum nici boul nu-și vinde țaranului serviciile. Robul împreună cu forța sa de muncă este vândut odată pentru totdeauna stăpânului său. El este o marfă, care poate trece din mâna unui stăpân în mâna altuia. El însuși este o marfă, iar forța de muncă nu este marfa sa. Iobagul vinde numai o parte din forța sa de muncă. /.../ Iobagul aparține pământului și aduce un venit proprietarului pământului. Muncitorul liber, dimpotrivă, se vinde pe sine însuși*⁴⁸.

Alienarea apare numai acolo unde forța de muncă poate fi vândută fără ca purtătorul să fie obiect al pieței.

Alienarea nu este un concept original gândirii lui Marx. Nu el l-a inventat. Conceptul ca atare îi aparține lui Hegel. Absorbția sa în gândirea marxistă s-a produs destul de devreme și are ca explicație fascinația acestuia față de Hegel.

În al doilea rând, nici măcar în mâinile lui Hegel înstrăinarea nu este un concept efectiv pur, curățat de zgura empirică la care trimite întrebuițarea uzuală a termenului.

În al treilea rând, originea termenului trece dincolo de Hegel și se pierde (sau se regăsește) în **vastele întinderi ale timpului creștin**.

Alienarea privește situația originară a îndepărtării omului de sine, din propria vină: pășirea pe un pământ în care este condamnat să-și câștige existența din sudoarea frunții. Alienarea privește alungarea din paradis și trimiterea pe pământ, paradisul pierdut ca atare. Numai în calitatea sa de om liber, Adam se alienează.

În al patrulea rând, **alienarea privește o situație empirică, străină conceptului**. Numai formidabila forță conceptualistă a lui Hegel a putut transforma un astfel de termen, în totalitate empiric, în totalitate teologic – religios, într-un veritabil termen. Și încă unul cu o asemenea încărcătură metafizică!

*

Nu se poate trece cu ușurință peste paradigma religioasă a acestui fenomen. Forma primară în care alienarea și-a câștigat sensurile și referenții, prin care a devenit arhetip ale oricărei situații de asemenea natură, a fost alungarea din paradis. **Referentul originar al alienării este locația primară și habitatul respectiv subînțeles ca natural. Îndepărtarea de paradis, alungarea și statornicirea distanței este contextul care a dat cea dintâi expresie alienării umane.**

⁴⁸ Marx, *Muncă salariată și capital*, în Marx, Engels, *Opere alese*, vol. I, Editura Partidului Muncitoresc Român, București 1949, p. 63.

*

Cu astfel de origini hibride nu este de mirare că termenul nu are nici la Marx acuratețea dezirabilă. Dacă la Hegel spațiul rezervat conceptului era destinat descrierii unui segment al evoluției ideii/spiritului, fără să-i confere acesteia caracterul absolut, fiind astfel un concept cu puteri limitative, la Marx este altfel. Alienarea privește esența lumii ca lume capitalistă, și anume esența ei rea.

În alienare se ascunde răul acestei lumi, ea este diagnosticul pentru boala acesteia, iar descrierea nu face altceva decât să reia în amănunt și să reproducă în termeni tehnici, adică economici, lucrul însuși.

Alienarea, mai mult ca oricare alt concept marxist, își dezvăluie pe larg apartenența la **ontologia primară**. Toate sensurile enumerate mai sus trimit la același referent.

Conform sensului uzual, este străin/îmi este străin ceea ce se află la distanță, ce depășește raza proximității. Obiect, fenomen sau ființă sunt străine în măsura în care distanța este cea care le definește ca atare.

Conform sensului teologic, omul se înstrăinează de adevărata sa natură în momentul cedării la ispită; înstrăinarea este de acum descrisă în termenii paradisiului pierdut.

În fine, conform lui Hegel are loc transmutația dinspre teologie spre filozofie. Este procesul acuzat de către Marx ca fiind turnanta mistică a gândirii hegeliene.

Cât de pură poate fi o astfel de procedură? Cu alte cuvinte, cât de încredințat poate fi Marx de faptul că o realitate relativă, așa cum este realitatea lumii capitaliste, poate fi descrisă în mecanismul ei cel mai intim printr-un termen impropriu acesteia? Ce mutații pot fi conferite unui astfel de termen încât realitatea sa originară, iudeo-creștină, mistică și idealistă, să fie ștersă, iar noua eficiență credibilă?

Întreaga problemă a alienării poate fi tratată în termenii unei logici a apartenenței. Cel dintâi aspect al alienării, din care decurg toate celelalte, este *alienarea muncitorului față de produsele muncii sale*⁴⁹.

Produsul muncii nu-i mai aparține muncitorului, devenindu-i ceva străin. Cu toate că în el se regăsește munca sa, el însuși, produsul îi este străin.

Dacă produsul îi este străin, străină îi devine munca în care s-a pus, relațiile existente, raporturile cu ceilalți, cu sine, cu lumea. Totul îi devine străin pe urmele înstrăinării produsului muncii sale.

Din această lume totalizantă nu există decât o ieșire: suprimarea caracterului străin al produsului muncii. O astfel de suprimare nu vizează însă o suprimare relativă ca trecere a produsului din mâna/ proprietatea capitalistului în proprietatea muncitorului. O astfel de trecere nu înseamnă decât schimbarea unui proprietar cu altul. Suprimarea alienării este suprimarea proprietății ca atare. Termenul apartenenței este axiomatic în această ontologie.

⁴⁹ Marx, *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, în ed. cit., p. 557.

Marx numește cu claritate originea radicală a alienării: proprietatea privată. *Această proprietate privată materială, nemijlocit sensibilă este expresia materială, sensibilă a vieții umane înstrăinate. /.../ De aceea suprimarea pozitivă a proprietății private, ca apropiere a vieții umane, înseamnă suprimarea pozitivă a oricărei înstrăinări, deci reîntoarcerea omului /.../ la existența sa umană, adică socială*⁵⁰.

Însuși *a avea* este aici exclus. Înstrăinarea revine la a fi asumată ca eliminare completă a lui *a avea*. Bineînțeles că toate acestea nu pot avea loc decât prin revoluția comunistă.

Cum funcționează ontologia primară în logica apartenenței?

Ceva nu este înstrăinat de mine dacă, în primă instanță, îmi aparține. Nu există sentiment al înstrăinării în lumea care funcționează după principii de ordin tautologic: produsul muncii mele nu se îndepărtează de mine. Totul, ca produs al muncii proprii, îmi este propriu, sunt eu însumi. În parabola lui Orwell, animalele înțeleg că lumea cea nouă nu le mai aparține atunci când descoperă că laptele, lâna și ouăle nu mai rămân la fermă, iar ele, Muriell, Benjamin, Boxer, Glover și Mollie nu mai sunt proprietari, ci luau calea știută de Napoleon.

Suprimarea alienării se circumscrie unei logici a identității de origine parmenidiană în care ființa este strict definită prin identitate cu sine. Marx denunță în alienare un proces de ordinul râului în care, scaldându-te, devine/este altul. Râul lui Heraclit este mediul în care alienarea este posibilă prin neconținută mișcare în care nicio identitate nu stă pe loc.

Alienarea ține de logica devenirii lui Heraclit; suprimarea ei aparține tipului opus de logică: cel parmenidian – logica identității. Mister, enigmă, taină apar acolo unde identitatea lucrurilor nu este asigurată, acolo unde există diferență între produsul muncii și producător, între muncitor și capitalist.

Ontologia primară a lui Marx este tipul de ontologie în care se dizolvă diferența între muncitor și produsul muncii, între capitalist și muncitor etc. Este o logică tautologică, parmenidiană, iar cartea ei de identitate este comunismul – paradisul regăsit. În acest paradis, diferențele enumerate, alienările istoriei, Heraclit, râul veșnic creator de diferențe și înstrăinare, lupta de clasă, evoluția... dispar cu toate. Deasupra tuturor, după ce toate s-au dizolvat în revoluție, un singur patron tronează: Parmenide. Lui i se supun, ca moduri de organizare a noii lumi, identitatea, tautologia, ființa egală cu sine. Toate acestea sunt comunismul, legislația și fizionomia lui de pe urmă.

În comunism, râul care neconținut curge (Heraclit – diferența) se transformă în lac (Parmenide – identitatea) și, inevitabil, în apă stătută.

*

De ce nu prezervă Marx aceeași greutate a discuției pentru alienarea sclavului? A țăranelui șerb? Să fie în cauză exercițiul nefuncțional al acestora cu libertatea? Adică să fie de înțeles că alienat nu este decât omul liber, cel care dispune de sine prin statut juridic și cu posibilitatea de a nu mai dispune de sine?

⁵⁰ *Ibidem.*

Sclavul nu se poate despărți de sine prin alienarea produsului muncii pentru că nu există această definiție. Din moment ce nu este om, cu statut juridic ca atare, el nu se poate aliena. Ca unealtă – intrăm în această circumscriere grosieră a statutului uman al sclavului urmărind strict logica de aici, urmărind ea însăși ideea marxistă, altminteri, în regim istoric, problema este extrem de dificilă⁵¹! – nu se poate înstrăina.

Similar, pentru țăranul șerb. Abia definiția și consacrația juridică a libertății este platforma necesară pe care alienarea o presupune.

ASPECT TERȚIAR

Proprietatea privată precapitalistă este totalizarea unor bunuri subsumate valorilor de întrebuințare.

Proprietatea privată capitalistă este totalizarea unui capital exclus din sfera bunurilor de întrebuințare – a valorii/capital.

Alienarea presupune ea însăși un spațiu gol, abstract, un spațiu al derutei și pierderii. Capitalul, ca valoare goală, abstractă, în afara oricărei semnificări prin valoare de întrebuințare este un astfel de teren pustiu, lipsit de prezență și semnificație empirică.

De ce alte lumi precapitaliste nu au alienare, cel puțin nu una recunoscută de către Marx? Pentru că le era suficientă empiria, valoarea de întrebuințare care le cartografia întreaga legislație a normelor.

Note

Relația muncitorului cu capitalistul este o relație abstractă. De față, ca prezență imediată, **capitalistul poate lipsi**. În **absența** lui procesul muncii se petrece doar presupunându-l sau, poate, nici atât. Prezența muncitorului este suficientă. Muncitorul poate să nu-l vadă pe capitalist niciodată.

Relația sclavului cu stăpânul nu este niciodată la fel. Între cei doi relația este de ordin vizual, imediat, fără încetare. La fel, relația țăranului șerb cu suzeranul. Acestea sunt relații care se bazează, așa cum spune Marx, pe o cunoaștere reciprocă, concretă, pe *relații feudale, patriarhale, idilice*⁵², dar *burghezia a smuls vălul duios-sentimental ce acoperea relațiile familiale și le-a redus la o simplă relație bănească*⁵³.

Alienarea este fenomenul posibil pe terenul relației abstracte, niciodată concrete. Cel puțin în asta constă demonstrația lui Marx. Umanitatea, însă, se

⁵¹ Chiar așa, sclavul continuă să fie acceptat ca om, altminteri, în *Menon*, când Platon își experimentează teoria reminiscenței, el aduce în față un sclav pentru a demonstra că acesta știe fără să fi învățat vreodată. Or, dacă sclavul era exclus din regimul umanului, orice mărturie din partea sa nu avea valoare!

⁵² Marx, *Manifestul*, p. 468.

⁵³ *Ibidem*, p. 469.

pierde mai ușor în mijlocul relației directe, față către față (Levinas), decât acolo unde nu există jaloane de ordinul prezenței imediate.

De ce nedreptatea făcută de capitalist, deși derulată mai abstract și prin intermediul unei valori mai abstracte – banul – este mai inumană și mai infernală decât nedreptatea făcută mai concret și prin intermediul unor sancțiuni mai dureroase, de către lumile antice și medievale, de către omul concret/stăpânul – omului/sclav/țăran șerb? De ce o astfel de nedreptate este socotită de către Marx ca mai dureros resimțită decât cealaltă, când, orice etică știe și dezvoltă că umilința de a fi sclav sau țăran-șerb este mai mare decât umilința de a fi muncitor?

Există grade ale umilinței, conținuturi diferite ale ei. În lumea capitalului, capitalistul ca persoană poate lipsi. El poate fi înlocuit de mașină, programe sau computere. O mașină nu poate jigni și nu poate ofensa muncitorul. O poate face însă stăpânul de sclavi. Umilința de a fi sclav, țăran-șerb, exploatat direct de către stăpân sau nobil este mai grea decât prezumtiva umilință abstractă a muncitorului suferită din partea mașinii, a computerului sau capitalistului absent. Și totuși, pentru Marx, numai ultima dă măsura in justiției, inumanului, intransigenței revoluționare!...

*

Marx nu tratează, totuși, problema alienării în interiorul unei ecuații care să pornească de la un paradis pierdut către unul regăsit. Muncitorul nu și-a avut niciodată paradisul. El nu s-a născut în grădina veșnic verde a vieții de început, locul nașterii sale este Anglia, iar calea este vagabondajul. El s-a născut fugăr într-o lume care tindea să-l condamne zi de zi, cu speranța că, în alta, condamnarea putea fi anulată.

A doua sa lume, a speranței dezamăgite, este și ultima lume istorică. În urma dezamăgirii sale, ochii muncitorului se îndreaptă către alta, cea comunistă: ea este paradisul regăsit. De alt paradis muncitorul nu știe și n-a știut vreodată.

*

În prezervarea alienării și alocării ei stricte către modernitate, Marx urma, probabil inconștient, vechiul filon al gândirii stoice. Distincția acesteia între **sua** și **aliena** furniza un criteriu cât se poate de intuitiv. Înstrăinarea putea să privească, în conformitate cu acest criteriu, ceea ce era în imediată apartenență naturală. Munca țăranului, supunerea sclavului – categorii neglijate de către Marx în posibila și nescrisa preistorie a alienării – erau mai **naturale**. Țăranul muncește în natură, asupra obiectelor acesteia, iar sclavul se găsește într-un proces economic și mai apropiat. Supunerea acestuia, ascultarea, au ceva din capacitatea de manipulare a oricărui obiect natural, fie acesta unealtă, materie primă sau altceva. Libertatea muncitorului, în schimb, prin nici una dintre componentele sale nu este de găsit în natură. Cu atât mai mult în privința sensului sau a semnificației sale.

Libertatea muncitorului este prima platformă de abstractizare a poziției sale. Imediat, în urma contractului, apar celelalte componente, greu de ierarhizat pe o scară a abstractizării: banii, salariul, munca însăși, din moment ce rațiunea efectuării sale aparține altuia.

Acum, muncitorul nu mai muncește pentru sine, conform acelei necesități de manifestare a energiilor sale libere, ci o face pentru altul, conform dorinței lui și poruncii.

Muncitorul se regăsește într-o ordine ontologică străină care nu-l privește, cu care face compromis, iar compromisul nu ține de ființa lui. Această ordine ontologică este găsită ca falsă, arbitrară și lipsită de corespondent în natura umană.

Deși muncitorul are libertate, poate muri cu ea în deplina legitimitate care i-o recunoaște. Țăranul sau sclavul, deși nu au libertatea muncitorului, nu au nici riscul de a muri de foame. Nobilul sau stăpânul căruia i-au condat libertatea, au și responsabilitatea întreținerii acestora.

Ordinea capitalistă nu este în firea lucrurilor. Arbitrară, bazată pe convenție și artificială, tocmai în virtutea acestor atribute slabe permite libertatea, inclusiv libertatea de a fi pusă în discuție și schimbată. Ea putea să pară neadecvată în virtutea propriului ei temei – libertatea.

Bogăția Evului Mediu, luxul caselor regale, măreția castelelor nobililor nu erau niciodată puse în discuție (vezi amănuntele savuroase din poveștile populare – care nu aparțineau nobililor! – în care bogățiile erau descrise de povestitori anonimi, fără nici un sentiment de frustrare sau nedreptate). Ele erau în ordinea naturii, așa trebuiau să fie!

Principiul eredității era urmarea consecventă a acestei logici. Nimeni nu punea în discuție dreptul de moștenire, faptul că averea nobilului trebuia să rămână a nobilului, adică fiului acestuia și nu altcuiva.

Când, în mișcarea comunistă, Marx a pus în discuție principiul moștenirii negând orice afirmare a lui în comunism, așa ceva nu putea să pară altfel decât grozăvie. Muncitorul însuși, care nu a rupt niciodată firele care încă îl făcea dependent, în mentalitatea sa, față de evul mediu, nu putea să gândească așa ceva. Literatura secolului al XIX-lea abundă în descrieri de cazuri în care muncitorii se supun tradiției și puținele lor bunuri sunt transmise mai departe ca moștenire.

Niciodată sentimentul necesității nu s-a răsfrânt asupra bogăției capitaliste. Văzută mai degrabă ca produs al hazardului, rezultat al abuzului⁵⁴, al furtului⁵⁵, în mare măsură ca imorală și de nejustificat, această bogăție nu a fost niciodată securizată în imagine publică. De aici, nevoia secularizării și instituirii unei noi ordini, de natură laică, în care proprietatea privată să-și aibă asigurarea în sistemul juridic de factură laică.

În capitalism, dispare distanța care îl separa pe nobil de țăran, pe stăpân de sclav, orice descriere a noii lumi în termeni de inexorabilitate a condiției fiind

⁵⁴ Thomas Hobbes.

⁵⁵ Jean-Jacques Rousseau.

imposibilă. Oricine poate deveni capitalist, după cum oricine poate fi muncitor. Napoleon consacră principiul noii lumi în termeni de ierarhie militară meritocratică: orice soldat are în raniță bastonul de mareșal.

În acest punct al descrierii capitalismului, Marx este îndreptățit să afirme: sistemul juridic al acestei lumi, cultura, arta, știința, sunt forme ale ideologiei care tind să justifice și să apere sistemul politic al acestei libertăți.

Secularizarea lumii, ca rezultat al noii ordini capitaliste, conține în sine germenul propriei distrugerii: legitimitatea de a fi pusă în discuție și schimbată. Principiul pe care s-a bazat lumea capitalistă: afirmarea libertății și garantarea ei juridică, este și rațiunea contestării sale.

Suntem în prezența a două lumi ireconciliabile, a două principii subversive în chip reciproc. O lume imuabilă, și ca atare fără posibilitatea înstrăinării – căci nu exista teritoriu care să primească victima (până și infernul pare incompatibil cu noua ordine capitalistă!) – și o lume lipsită de necesitate, liberă, cu o rațiune ce nu poate fi închisă, din moment ce neîncetata ei urmărire nu duce decât la o nesfârșită reformulare.

MUNCA

Munca nu este o temă filosofică oarecare astfel încât despre ea Marx să poată spune orice. Nu există o autonomie a temei, ruptă de dialectica mărții în analitica capitalului. Munca aparține acestei dialectici și servește esențial necesitatea ei descriptivă. Fără includerea muncii imaginea capitalului, a modului de producție capitalist, nu este posibilă.

Pentru noi, importantă nu este reluarea descriptivă a temei, ci modul său de angrenare în ontologia primă, expresia ei originară – cu alte cuvinte, înscrierea sa pe coordonatele date de percepția misterului.

Nu sunt puține părțile obscure în care Marx gândește munca. După ce îi subliniază importanța prin prezența sa în metabolismul uman: *munca este în primul rând un proces între om și natură, proces în care omul efectuează, reglementează și controlează prin acțiunea sa proprie schimbul dintre el și natură. El însuși întâmpină materia naturii ca o forță naturală. Forțele naturale care aparțin trupului său, brațele și picioarele, capul și mâna, el le pune în mișcare pentru a-și însuși materia naturală într-o formă utilă propriei sale vieți. Acționând prin această mișcare asupra naturii exterioare și modificând-o pe aceasta, el modifică în același timp propria sa natură. El dezvoltă posibilitățile ascunse în ea și supune controlului său propriu jocul forțelor ei*⁵⁶, el avansează în același ritm de învăluire – dezvăluire a caracterului misterios.

Există în descrierea de aici **elemente care pot sugera laboratorul alchimic al magicienilor unor timpuri fabuloase**. Nu lipsește nici uimirea subiectului de

⁵⁶ Marx, *Capitalul*, ed. cit., p. 190.

laborator în fața propriei constituții și a puterilor acesteia. Omul se descoperă uimit pe sine în ceea ce poate pe seama naturii și a sa proprie.

Felul în care se obțin prin muncă diferite obiecte, ca expresie a unor scopuri, nu este lipsit de aspect miraculos. Munca pune mâna pe diferite lucruri nefăcând altceva decât *să le trezească din morți*⁵⁷.

Personificarea muncii, departe de a o lumina, o îndatorează aceleiași ontologii primare: *Munca folosește elementele sale materiale, obiectul ei și mijloacele ei, le devorează, fiind astfel un proces de consum*⁵⁸.

De obscuritatea originară ține pluralitatea punctelor de pornire.

1) În *Ideologia germană* munca își are punctul de pornire în cea dintâi specializare, în modalitatea diferită de procurare a mijloacelor de subzistență. Diviziunea muncii este cea care îi consacră statutul istoric.

2) Mai departe, munca are două determinații: munca în perspectivă istorică și munca în capitalism. Felul de a fi al acesteia din urmă este cel care mobilizează finalmente istoria conducând-o pe drumul din urmă.

3) Munca este la originea proprietății private. Aceasta apare odată cu diviziunea muncii, a celor dintâi elemente ale acesteia încă în istoria primitivă. Cea dintâi diviziune a muncii este încă una naturală și Marx o leagă de diviziunea sexuală. Pentru început, *se dezvoltă diviziunea muncii, care inițial nu a fost altceva decât diviziunea muncii în actul sexual, apoi o diviziune a muncii ivită de la sine sau în mod natural datorită aptitudinilor naturale (de exemplu, puterea fizică), datorită necesităților, întâmplării etc., etc. Diviziunea muncii devine o diviziune reală abia din momentul în care apare diviziunea dintre munca materială și cea spirituală*⁵⁹.

Finalmente, munca traversează totalitatea istoriei, în care prezența ei este admisă printr-o slabă consemnare, pentru a se stabiliza definitiv în modul de producție capitalist care îi consacră toate caracterele. După detalierea acestora și prin sublinierea capacităților istorice formidabile ale capitalismului, fizionomia muncii încheie în concluzia că numai capitalismul este matricea autentică a acesteia, forța politică și economică care a pus-o în mișcare și i-a definitivat caracterele.

Odată cu proprietatea privată, munca apare pe piață ca obiect al acesteia. Muncă, în adevăratul sens al cuvântului este, pentru Marx, munca oferită pieței pentru vânzare-cumpărare. Munca privește modul de producție capitalist în care ea este vândută.

Abia ce se întâmplă cu munca în capitalism este important în teoria marxistă. Ceea ce este anterior, tipul de muncă, rolul ei și esența sa istorică, sunt mult prea în urmă pentru a mai păstra vreun rol în mișcarea istorică. Întreaga atenție este acordată tipului de muncă din acest segment istoric: munca în capitalism.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 196.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Marx – Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, Editura Politică, București 1962, p. 32.

Adevărata ei semnificație este descifrată abia în descrierea acestui mod de producție, acolo unde ea, practic, se vinde și se cumpără. Semnificația ei istorică depinde de vânzare și cumpărare – esența modului de producție capitalist. *Munca este o categorie capitalistă*⁶⁰.

Ea este în centrul acestui sistem pe care îl comandă în totalitate. Spre deosebire de Adam Smith care postulează în debutul analizei sale munca: *Munca anuală a oricărei națiuni constituie fondul care dintotdeauna o aprovizionează cu toate bunurile necesare și de înlesnire a traiului, pe care le consumă anual și care constau totdeauna, fie în produsul imediat al acestei munci, fie în ceea ce se cumpără cu acest produs, de la alte națiuni*⁶¹, Marx coboară munca la poziția de categorie subordonată în structura capitalului. Totuși, nu se începe cu ea, după cum nici nu se încheie cu ea. Se începe cu marfa și se încheie cu acumularea capitalului după ce s-a străbătut întregul ciclu de producție. Ea nu beneficiază de un rol în structura capitalului așa cum beneficiază marfa, banii, salariul, circulația capitalului sau plusvaloarea și profitul. În ciuda faptului că nimic din acestea nu este posibil fără muncă, Marx nu face din ea o categorie radicală.

În modul de producție capitalist, sub aparența vânzării muncii, ceea ce se vinde și se cumpără nu este munca, ci forța de muncă, muncitorul privit exclusiv drept capacitate de a munci. Odată cumpărată forța de muncă aceasta produce în contul capitalistului suma investită de acesta în procurarea obiectului muncii, a materiei prime și a salariului primit de către muncitor. Dacă produsul forței de muncă s-ar opri la recuperarea de către capitalist a acestor elemente exprimate în bani, capitalul nu ar mai fi posibil.

În realitate, forța de muncă produce mai mult decât atât. Ea produce și un quantum exprimat în depășirea acestor cheltuieli ca plusvaloare. Forța de muncă este expresia *capitalului variabil*, adică a acelui capital care produce mai mult decât costul obținerii sale. **Felul în care forța de muncă este descrisă drept capital variabil, adică element care variază în datele ontologiei sale economice, este marele mister al muncii.**

Tocmai despre acest mister vorbește Marx în descrierea fiecărui element component al muncii, iar felul în care o face nu este strict economic, științific, ci de-a dreptul cu intenții psihologice și literare. Toate aceste chei servesc intenției urmărite.

Așadar, elemente de mister se găsesc în fiecare element al muncii. Schimbul despre care vorbește Marx este, totodată, transformare, *metamorfoză*. La fel este echivalarea muncii cu *salariul*. Apoi capacitatea muncii de a produce mai mult decât referința din salariu ș.a.m.d.

Fără cultivarea și întreținerea elementelor misterioase, munca nu prezintă pentru Marx prea multă curiozitate. Elucidarea ei și explicarea sunt cu atât mai puternice cu cât apartenența sa la aparența misterului este mai mare.

⁶⁰ Anselm Jappe, *Aventurile mărfii*, Editura Tact, Cluj-Napoca 2014, p. 107.

⁶¹ Adam Smith, *Avuția națiunilor*, Editura Academiei R.P.R., București 1962, p. 3.

Nu sunt puține aspectele muncii care creează dificultăți însăși teoriei marxiste. Anterior modului de producție capitalist, munca nu era definitivă în același fel. Sclavul muncea, evident, dar el nu-și vindea forța de muncă, iar stăpânul nu cumpăra. Avuția acestuia nu atârna în totalitate de munca sclavului, stăpânul putând beneficia din partea statului de diferite favoruri. La fel era situația țăranului iobag.

Munca era doar un segment al ființei sale. Acesta nu-și vinde forța de muncă, nu primește bani în contul zilelor lucrate pe moșia stăpânului, după cum stăpânul nu-și datora în totalitate avuția iobagului.

Capitalistul, în schimb, prețuiește strict munca proletarului. Pe aceasta el o cumpără dezinteresându-se complet de ființa acestuia. Munca, în calitate de subiect exclusiv, aparține lumii capitaliste.

Silogismul care se face acum este simplu. Din moment ce muncitorul își datorează existența vânzării forței de muncă, odată ce aceasta este deținută de altcineva, ea nu mai aparține muncitorului, este înstrăinată. Cu înstrăinarea ei, muncitorul ca atare se înstrăinează. Ființa lui, care depinde de vânzarea forței de muncă, este o ființă înstrăinată.

Munca nu mai exprimă ființa muncitorului, *schimbul liber de substanțe dintre el și natură*, ci nevoia acestuia. Ca atare, pe întreg parcursul istoriei în care s-a abătut de la această condiție originală, ea a devenit motiv de subjugare – muncă alienată. Muncitorul nu o mai prestează liber, ci constrâns.

Abia când munca se va face liber de coerciție, când forța de muncă nu va mai fi vândută, în comunism, munca va deveni automanifestare liberă a forțelor umane.

Astfel, munca aruncă muncitorul în dependență, îl dezumanizează și îl alienează. Baza ei este coerciția și auto-coerciția. Or, nimic din ce ține de regnul acesteia nu este uman și nici rațional. Or, Marx nu poate înțelege nimic din ceea ce este inuman.

Concluzia, mai mult decât indusă în analiza marxistă, este următoarea: munca este muncă abia în urma posibilității sale de a fi vândută. Prin vânzarea muncii ca forță de muncă – capital variabil – aceasta se înstrăinează, nu-i mai aparține muncitorului, care nu mai muncește pentru sine, ci pentru capitalist. Prin înstrăinarea muncii de muncitor se alienează muncitorul însuși. Prin înstrăinarea acestuia se înstrăinează, adică se dezumanizează, ființa lui socială, care este ființa lui generică. Astfel, se înstrăinează istoria de care ține acesta în totalitate.

De aici întregul mesaj comunist, necesitatea revoluției comuniste ca atare. Pentru a dezaliena munca, aceasta trebuie exclusă din sistemul care face din ea o marfă. Pentru așa ceva sistemul trebuie distrus și înlocuit cu o nouă lume în care munca nu se mai vinde și nu se mai cumpără. Cum va supraviețui acest sistem fără muncă? Marx nu spune că munca va fi exclusă din lumea cea nouă. Pe bază de logică, ceea ce spune este că nu se va mai vinde și nu se va mai cumpăra. În locul muncii – marfă va apărea munca – *manifestare liberă a facultăților umane*.

În ciuda valorizărilor lui Engels – mai toate târzii –, munca nu este văzută de către Marx într-o lumină pozitivă. Astfel de clișee: *munca l-a creat pe om, rolul muncii în procesul de evoluție de la maimuță la om* etc., îl privesc pe primul și mai puțin pe ultimul.

Marx pare să fie mai mult moștenitorul unei poziții vetero-testamentare față de muncă. Alungarea din rai a fost, pentru primii oameni, pedeapsa de a-și câștiga pâinea din sudoarea frunții, prin muncă. Munca este forma concretă a blestemului lui Dumnezeu față de oameni pentru neascultare.

Tot ce se întâmplă rău muncitorului are două cauze. Șantajul la care este supus de către capitalist: muncește – capătă bani, nu muncește – nu primește nimic. Apoi, angajarea sa în muncă. Aici apare înstrăinarea. Ca urmare: decizia sa de a face revoluția comunistă și a încheia cu munca. Munca este deci la originea ideii comuniste, a dorinței de a face revoluție și schimba lumea.

... Munca îi este exterioară muncitorului adică nu ține de esența sa, că de aceea el nu se afirmă, ci se neagă în munca sa, nu se simte mulțumit, ci nefericit, nu-și desfășoară liber energia fizică și spirituală, ci își mortifică trupul și-și distruge spiritul. De aceea abia în afara muncii muncitorul se simte a fi el însuși, pe când în procesul muncii se simte în afara sa. Acasă se simte când nu muncește, iar când muncește nu se simte acasă. Munca sa nu este deci voluntară. Ci silită, muncă forțată. Ea nu este satisfacerea unei trebuințe, ci doar un mijloc pentru a satisface trebuințele în afara ei. Caracterul ei străin apare limpede în faptul că, de îndată ce nu există o constrângere fizică sau de altă natură, oamenii fug de muncă la fel ca de ciură. Munca exterioară, munca în care omul se alienează pe sine este o muncă de auto-sacrificare, de mortificare. În sfârșit, caracterul exterior al muncii apare pentru muncitor în faptul că ea nu este a sa, ci a altuia, că nu-i aparține, că în procesul muncii el nu-și aparține sieși, ci altuia⁶².

CINE MUNCEȘTE?

În schema originară a *Capitalului*, manuscrisul din 1844 intitulat *Muncă înstrăinată*, Marx arată punctul său de pornire: *Noi am pornit de la premisele economiei politice. I-am acceptat limbajul și legile. Am presupus ca ceva dat proprietatea privată, separația dintre muncă, capital și pământ, separația dintre salariu, profit la capital și rentă funciară, apoi diviziunea muncii, concurența, noțiunea de valoare de schimb. /.../ am arătat că muncitorul este redus la rolul de marfă, și chiar de cea mai sărmană dintre mărfuri... iar în final: întreaga societate trebuie să se împartă inevitabil în două clase: clasa proprietarilor și clasa muncitorilor lipsiți de proprietate⁶³.*

Se vorbește despre două clase: *proprietari și cei lipsiți de proprietate*. Cei lipsiți de proprietate sunt numiți *muncitori*, iar cei cu proprietate *non-muncitori*. De-a lungul întregului studiu, o singură dată Marx vorbește despre *capitalist*, iar atunci când o face se referă la *diferența dintre capitalist și proprietarul funciar*.

⁶² Marx, *Manuscrise economico-filosofice din 1844*, în Marx – Engels, *Scrieri din tinerețe*, ed. cit., p. 553.

⁶³ *Ibidem*, p. 549.

Mai întâi, Marx ezită. El rostește apăsător subiectul: muncitorul, pe tot parcursul studiului neîntâmpinând nici un fel de probleme cu privire la semantica subiectului. Știe cu siguranță la cine se referă și pe cine reprezintă muncitorul. La fel, atunci când îl deosebește pe capitalist de proprietarul funciar. Nu același lucru este valabil când vorbește despre diferența dintre muncitor și non-muncitor. Faptul evident este însă numirea non-muncitorului prin referința la muncitor, nu la un referențial propriu al acestuia.

Este puțin probabil că avem de-a face cu o situație numită de obicei a nu-ți găsi cuvintele, că Marx nu-și găsește cuvintele, apelând la unele inedite, formate prin referire la altele, cu sens provizoriu doar. Nu ne putem gândi că în forma finală a acestui manuscris numele ar fi rămas aceleași, că non-muncitorul nu ar fi fost înlocuit cu un termen mai propriu pentru ceea ce intenționa Marx să numească prin el.

Este însă ceva mai mult de o situație banală de tipul descris mai sus. Cuvintele nu sunt găsite în situații dintre cele mai diverse, când situația urmărită nu este ea însăși clară iar sensul intuit este suficient de opac pentru a împiedica uzul cuvântului imediat etc.

Sau Marx, pur și simplu, nu deținea la această dată un sens precis pentru cine putea să difere de muncitor. El îl numește impropriu non-muncitor. Este însă pe tot atât de vag, pe cât de inexact. Non-muncitorul reprezintă o mulțime de lucruri astfel încât prin apelul la el nu se obține o descriere de situație prea inspirată.

Marx nu obosește niciodată să sublinieze că punctul său de pornire este faptul concret, imediat. Aici: *un fapt economic din zilele noastre*. Mai clar, în muncă, obiectul produs se opune muncitorului, nu-i aparține, la fel cum munca însăși nu-i aparține. *Muncitorul se raportează la produsul muncii sale ca la un obiect străin*⁶⁴. Mai clar: *înstrăinarea se manifestă nu numai în rezultatul producției, ci și în însuși actul producției, în însăși activitatea de producție*⁶⁵.

Nici obiectul muncii, nici rezultatul și nici munca nu-i aparțin muncitorului. Deși el se definește în raport cu munca – muncitor, aceasta este activitate comandată, cumpărată de altcineva. Muncind el nu muncește pentru sine. Pentru cine o face atunci? Cui aparțin rezultatele muncii sale? Cine este cel care îi cumpără puterea de a munci, din moment ce nu este el însuși? Cineva străin sieși. *Unei alte ființe decât mie. Cine este această ființă?*

În acest punct de veritabilă literatură polițistă și generare a unei tensiuni specifice, Marx procedează, **mutatis-mutandis**, ca un veritabil romancier. *Cine este această ființă?* întreabă el retoric. *Zei? E adevărat că în cele mai vechi timpuri principala activitate de producție, de pildă construirea de temple etc. în Egipt, India, Mexic, era pusă în slujba zeilor, iar produsul le aparținea lor.*

Ca într-o veritabilă epopee apar aici zeii care se bucură de ofrandă, care o întrețin și stimulează; apoi muritorii care participă la cult și, evident, o anumită

⁶⁴ *Ibidem*, p. 551.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 553.

ființă care întrețese firele de uniune și discordie a zeilor și muritorilor, o ființă și nu un concept, adică un personaj.

Tensiunea fiind creată, urmează răspunsul: *Ființa străină căreia îi aparține munca și produsul muncii, în serviciul căreia se află munca și pentru plăcerea căreia este creat produsul muncii, poate fi numai omul însuși*⁶⁶. Cum ajunge munca și produsul muncii în serviciul și pentru plăcerea acestei ființe străine care, totodată, este omul însuși? *Dacă produsul muncii nu-i 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. Dacă pentru muncitor activitatea sa este chin, ea trebuie să procure altuia desfătare și bucuria vieții. Nici zeii și nici natura, ci numai omul însuși poate fi această putere străină care îl domină pe om*⁶⁷.

Nu sunt date noi în continuarea răspunsului. Nu aflăm cine este acest om în beneficiul căruia muncitorul își irosește forța și energia, care se bucură de ce-i procură muncitorul fără ca el să contribuie cumva la această bucurie. *Omul însuși* este ceva generic, Marx o știe foarte bine! Mai concret însă nu spune nimic. Ceea ce apare în plus aici este crearea unor date de impact în crearea unei opoziții între cele două tipuri de om: muncitorul și *omul însuși*.

Puțin mai departe se încearcă o variantă de nume pentru acest om: *Așadar, prin intermediul muncii înstrăinate, alienate, muncitorul generează relația față de această muncă a unui om străin de ea și aflat în afara ei. Relația muncitorului față de muncă generează relația capitalistului – sau oricum i s-ar mai spune stăpânului muncii – față de aceeași muncă.*

În continuare, **Marx ezită în privința numelui: alt om, putere străină, stăpân al muncii sau... capitalist.**

Pentru acesta – fie cine-o fi – el are un sens care nu acoperă suma intuițiilor pentru cel care se află la celălalt capăt al muncii, dincolo de muncitor. Nu știe prea bine ce face acesta iar faptul de a se bucura de produsele muncii muncitorului nu este suficient. Este nevoie de ceva mai mult. De ce?

*Aceste considerații pun în lumină diferite coliziuni nesoluționate până acum*⁶⁸ ni se spune. Ar putea fi ele soluționate printr-un nume? Posibil. Până atunci băjbâiala lingvistico-semantică mai are de parcurs trepte, travaliul gândirii nu devine totalmente economicist.

Finalul studiului nu evoluează în direcția descoperirii unui nume, a unei identități mai ferme. *Noi am examinat o latură, și anume munca înstrăinată în raport cu muncitorul însuși, adică munca înstrăinată privită în raport cu ea însăși. Ca produs, ca rezultat necesar al acestui raport am găsit relația de proprietate a nonmuncitorului față de muncitor și față de muncă. Proprietatea privată, ca expresie materială, rezumată a muncii înstrăinate, cuprinde amândouă aceste*

⁶⁶ *Ibidem*, p. 557.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 558.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 559.

*relații, adică relația în care se află muncitorul față de muncă, față de produsul muncii sale și față de non-muncitor, și relația în care se află non-muncitorul față de muncitor și față de produsul muncii lui*⁶⁹.

*Oricum i s-ar mai spune stăpânului muncii – tocmai această neputință a numirii este cea care domină finalul acestui studiu original al temei marxiste. Încă două propoziții îl mai numesc cu această neputință a numirii: non-muncitor*⁷⁰. Studiul însă nu ajunge la capăt, este abandonat, iar de acest abandon, cred, criza semantică semnalată nu este străină.

Alături de caracterul semantic ezitant este menținerea analizei pe terenul economic. Marx vorbește despre contradicții, opoziții și diferențe între categorii economice, nu între clase (de indivizi). Opoziția este între capital și muncă, între proprietate și lipsa de proprietate, între salariu și profit etc., adică pe terenul economiei. Abia în partea finală a manuscriselor analiza economică este pervertită prin introducerea dimensiunii sociale și politice: *Proprietate privată și comunism. Diverse stadii de dezvoltare a concepțiilor comuniste. Comunismul rudimentar, egalitarist și comunismul ca socialism care coincide cu umanismul.*

Bilanțul manuscriselor nu se încheie prin idei nedefinite: economie politică⁷¹, subiecți nedefiniți: muncitor – non-muncitor, categorii economice imprecise: capital – muncă, proprietate – lipsa de proprietate, și nici măcar printr-un studiu încheiat (toate manuscrisele acestei perioade fiind publicate mult mai târziu, la aproape o sută de ani).

Adevărata importanță a manuscriselor rezidă, dincolo de acestea – dar prin intermediul lor – , în faptul că adevărurile rostite aici, și care vor prinde chip mai târziu, nu sunt îndatorate, așa cum Marx vrea să semnaleze, datelor de teren, lucrurilor însele, realității în sine. Laboratorul lor este propria sa cultură, așa cum se arată: îndatorată lui Hegel și unui vast câmp cultural. Ezitățile semantice, neputințele lingvistice nu ar fi fost posibile dacă realitatea însăși era clară în ea însăși, dacă i-ar fi vorbit lui Marx ca oricui altcuiva despre clase antagoniste, despre lupta de clasă, despre idealuri reale și nu fanteziste. Realitatea nu era însă așa. *Așa cum din conceptul de muncă înstrăinată, autoînstrăinată, am obținut prin analiză conceptul de proprietate privată, tot astfel, cu ajutorul acestor doi factori, putem deduce toate categoriile economiei politice, iar în fiecare din aceste categorii – de pildă în comerț, în concurență, capital, bani – vom regăsi doar o expresie determinată a acestor prime elemente fundamentale*⁷². Adică procedul

⁶⁹ *Ibidem*, p. 561.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 561.

⁷¹ De-a lungul *Manuscriselor* referința constantă a lui Marx este la sensul curent în epocă al economiei politice. Deși invocă frecvent economia politică, fie contestându-i adevărurile, fie confirmându-le, senzația este că Marx nu stăpânește, la această dată, un concept sigur al economiei. La fel de bine s-ar putea spune și că un astfel de concept nu-l va stăpâni nici mai târziu, că un astfel de concept nici nu este posibil atâta vreme cât studiul neutru este amestecat cu ideologia în virtutea căreia economia duce inevitabil – prin legi incontestabile! – la comunism.

⁷² *Ibidem*, p. 560.

este deducția logică, nu analiza de teren. Sursa acesteia: conceptul, rezultatul: proprietatea privată și, mai departe, toate categoriile economiei politice.

Pe măsură ce Marx se adâncea în această construcție și pe măsură ce aceasta începea să se contureze și să prindă ființă achiziționându-și propria logică, pe tot atât realitățile păreau să se limpezească iar geniul lui Marx, construind determinare după determinare, face ca întreaga schemă, odată construită, să meargă de la sine substituindu-se istoriei, făcând una cu ea, luând-o înaintea ei înlocuind-o și redefinind-o⁷³.

*

Felul în care Marx distribuie munca agenților modului de producție capitalist, excluzând **preeminența misterului**, îndepărtează modul istoric de manifestare de originea surselor sale.

Vorbind despre muncă în interiorul modului de producție capitalist, Marx o distribuie exclusiv de partea muncitorilor. Capitaliștii nu participă la muncă. În ciuda faptului că ei sunt exponenții unui nou tip de istorie apărut pe fondul destrămării ordinii feudale a lumii și înlocuirii acestuia cu propriul lor mod bazat în totalitate pe muncă, ei nu se regăsesc pe harta acesteia. Marx îi exclude din câmpul muncii inferând existența acesteia strict pentru muncitori.

Întreaga deconstruire a sistemului: marfa, banii, salariul, profitul, acumularea nu fac trimitere la capitalist ca persoană activă. Marx are prea puțină preocupare pentru detaliile implicării capitalistului în muncă. Descrierea unilaterală a acestuia are conturul unei obsesii. Capitalistul trăiește obsesiv în perspectiva descrisă de ideea profitului și acumulării, idee pe care însă el nu o convertește în muncă.

O astfel de poziționare nu lipsită de consecințe, nu este, în fond, o simplă absență de natură subiectivă: aprehensiunea lui Marx față de această clasă; lipsa de simpatie elucidează ordinea ierarhică în care se distribuie ființa lumii, răsturnarea ei și instaurarea comunismului.

Pentru a-și abilita teza esențială expusă în *Manifest: Întreaga istorie de până acum nu este altceva decât o istorie a luptelor de clasă*, Marx avea nevoie de o premisă **a priori**: construirea unui antagonism. Clasele se opun unele altora, intră în dispută, disputa se acutizează, devine cronică și se transformă în luptă în baza unui element de opoziție radical. Ele devin antagoniste în virtutea unui principiu care a cultivat diferența la nivel de esență. Pentru ca o clasă să se opună alteia, trebuie să fie în posesia unei esențe diferite. Pe scurt, clasele diferă în esență pentru

⁷³ Spre deosebire de Adam Smith, care vede în economie strict modalitatea prin care munca se constituie în strategie de îmbogățire, faptul economic în sine, adică procesul ca atare și nimic mai mult (în *Avuția națiunilor*, Smith nu vorbește despre revoluții, utopii sau alte expresii laice ale perfecțiunii), Marx îi adaugă încă de pe acum conotația politică: în faptul economic se ascunde nu numai faptul economic brut, ci și voința umană, ideea comunistă rezultată din afectarea pe care faptul economic o aduce condiției umane. Or, pentru o asemenea discuție este evident că economicul este depășit, în amplasamentul care i se construiește regăsindu-se un amestec de economic, politic, moral etc.

că diferența lor nu este una de grad. În virtutea unei asemenea diferențieri antagonismul dintre ele nu are în sine posibilitatea soluționării.

Ceea ce diferențiază clasele este faptul de a munci, respectiv de a nu munci. Dacă ambele clase ar fi implicate în muncă, diferența dintre ele s-ar menține la nivel de grad. De aceea și soluționarea conflictului ar fi posibilă. Păstrând însă diferența la nivel de esență o asemenea ipoteză a soluționării devine imposibilă.

Nici o revoluție nu este de gândit în interiorul unei lumi omogene, în care toți subiecții aparțin aceleiași categorii, în măsura în care diferența dintre ei ar fi una de grad și nu de esență.

Marx vorbește despre criteriul opoziției și diferenței având în vedere proprietatea privată. Capitaliștii sunt cei ce posedă mijloace de producție, capital etc., muncitorii – cei ce nu posedă. La originea proprietății private este însă munca. Cum s-a format însă aceasta cu o implicare a capitalistului fără muncă este ea însăși o enigmă.

Capitalistul rămâne pentru Marx o necunoscută în imediata derulare a muncii. În timpul muncii, spune Marx, muncitorul se supune unui lung proces de alienare. Există patru momente ale alienării: alienarea de produsul muncii (care va aparține altuia, evident!), alienare în muncă (și ea comandată de altul!), alienarea generică (de genul uman ca atare) și alienarea de om ca semen.

Nici unul dintre aceste momente nu pare să-l atingă pe capitalist. Tot ce spune Marx despre acesta este că se *tâmpeste* de-a lungul acestui proces, sau că *alienarea* îi privește pe ambii. Despre alienarea capitalistului sau *tâmpirea* lui nu se dau detalii.

Ce se întâmplă cu capitalistul? Cum de nu se alienează și el, iar alienării sale nu i se alocă nici un spațiu cu excepția numirii? Fie și moral, faptul exclusiv al urmării schizoide a profitului nu-l dezumanizează în însăși esența sa umană? Din moment ce istoria este **încă** o *enigmă*, ca urmare a împărțirii în clase antagoniste, cum se face că doar una dintre clase se alienează, cealaltă rămânând abia maculată de-a lungul întinsei nopți a istoriei până la luminarea de ziuă și rezolvării în revoluția comunistă⁷⁴?

Este o numire care îl arată totuși și pe capitalist prins în mecanismul alienării: *Înstrăinarea se manifestă atât în faptul că mijlocul meu de subzistență aparține altuia, că obiectul dorinței mele se află în posesiunea altuia și mi-e inaccesibil, cât și în faptul că fiecare lucru este altul decât el însuși, că activitatea mea este altceva și că, în sfârșit – ceea ce e valabil și pentru capitalist – totul se află sub stăpânirea unei puteri neumane*⁷⁵.

Alienării capitalistului, Marx îi alocă însă foarte puțin. Să fie din cauză că alienarea muncitorului este mai dură, atât de dură încât descrierea acesteia să fie suficientă și semnificativă pentru întregul proces? Sau să fie un joc al voinței și libertății, care, pentru capitalist, are mai multă realitate pe când pentru muncitor

⁷⁴ Este adevărat, în *Manuscriste economico-filosofice* Marx face o promisiune în acest sens, p. 558. Promisiunea nu va fi însă onorată.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 594.

nici una, din moment ce acesta își alocă întreaga energie procurării mijloacelor de subzistență pentru sine și familia sa?

Este însă straniu un astfel proces în care sunt implicați doi parteneri, iar pe parcursul acestuia numai unul să fie maculat. Totuși, capitalistul nu iese din joc în nici unul dintre momentele muncii. El este prezent în mod constant de-a lungul derulării muncii indiferent unde și cum se desfășoară aceasta. Marx nu vorbește nicăieri despre dispariția lui în ciuda faptului că felul în care vorbește sau lasă de înțeles asupra prezenței sale pare mai degrabă să-l excludă sau să treacă efectiv peste el.

Totuși, capitalistul este prezent. Fără el, explicația înstrăinării se subminează singură prin eliminarea unui termen al ecuației. Nu există nici un rând, nici un cuvânt întrebuințat de Marx care să admită acest lucru simplu: și capitalistul muncește.

PROPRIETATEA

Între toate elaborările lui Marx, proprietatea creează cel mai profund dezechilibru prin raportul dintre fizica istorică – cursul propriu-zis al istoriei – și metafizica acesteia – determinată de teleologia comunismului în calitate de cauză finală.

Presupoziția lui Marx cu privire la proprietate constă în caracterul său *nociv*, așa cum îl numesc *Manuscrisele din 1844*. În calitate de cauză finală, metafizica proprietății private constă în neantul ei, în absența sa în comunism. În timp ce fizica privește fenomenologia proprietății de-a lungul istoriei, metafizica vizează depășirea și dispariția.

Marx vorbește despre muncitor în termenii lipsei de proprietate. El este singura clasă socială care se definește, spre deosebire de sclav – care este proprietate, de țaran – care are o minimă proprietate, în formula iobăgiei! – prin absența oricărei proprietăți. El nu se are decât pe sine, mai precis forța sa de muncă, redusă mai peste tot de către Marx, la forța brațelor sale, la forța brută. Muncitorul este ființa tautologică prin excelență.

Totuși, într-un fel sau altul și muncitorul *are*. Dacă faptul de *a avea* i se admite – și Marx vorbește în acești termeni: muncitorul nu are decât forța sa de muncă! – atunci diferența dintre sine și capitalist cade. Ambii au, dețin ceva, adică asistăm la o diferență de grad, nu de esență.

Poziția lui Marx față de proprietate este însă departe de a atinge cota unui asemenea relativism.

S-a făcut o observație simplă: dacă profitul capitalistului s-ar împărți echitabil la muncitori situația acestora nu s-ar îmbunătăți considerabil. Pe ansamblu, salariul acestora oricum este mai mare decât profitul capitalistului.

O astfel de observație este preîntâmpinată de Marx prin respingerea oricărui fel de distribuire echitabilă a profitului. Prin urmare nu profitul sau capitalul este problema. Atunci? Proprietatea privată? Dacă ea s-ar împărți conform ipotezei de

mai sus, situația tot nu s-ar rezolva. Desființarea proprietății private este soluția, nu generalizarea ei. Proprietatea privată a pervertit însă întreaga ființă, felul nostru de raportare la întreaga realitate: nu putem avea altă raportare la realitate decât în termeni de posesie. Simțurile ni s-au pervertit încât nu mai putem descrie exercițiul acestora în raport cu lucrurile decât posedându-le, bându-le, mâncându-le.

Marx dă exemple de posesie lipsită de egoism: originar, simțurile pot fi active fără posesie. (*Manuscrise*, p. 578, 579).

Un lucru ignorat, de regulă, în sublinierea logicii ideii comuniste: contradicția ontologică. Originar, ea nu se bazează doar pe antagonismul dintre persoane, clase sau forțe istorice. Contradicția dintre capitalist și muncitor este și una ontologică: *muncitorul vede în capitalist (și acesta în muncitor) propria sa non-existență; fiecare caută să-i smulgă celuilalt existența*⁷⁶.

Non-existența și existența sunt moduri de a vedea, perspective pe care muncitorul și capitalistul le implică în tactica afirmării pozițiilor proprii. În ce măsură constituie ele determinații ontologice pure? Muncitorul și capitalistul reprezintă inovații istorice temporare. În cazul lor, existență și non-existență sunt de același ordin de temporalitate. De aceea, o discuție despre existența ca atare primește la Marx o soluție istoricistă. De aici tipul de ontologie specifică de care face caz Georg Lukacs: ontologia existenței sociale⁷⁷.

*

În construcția ideii de revoluție, Marx avea nevoie de premise care să o susțină, iar natura acestora era deja dictată de natura ideii: nu există revoluție decât acolo unde există diferență de esență, diferență în fața muncii: unii muncesc, alții, nu. Nu omogenul poate susține o revoluție! Dimpotrivă, numai eterogenul este la originea revoluției.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 568.

⁷⁷ Georg Luckacs, *Ontologia existenței sociale*, vol. I, Editura Politică, 1982, vol. II, Editura Politică, București 1988.