

► EDITORIAL

Anton Carpinski

► HANNAH ARENDT

Caius Dobrescu

George Bondor

Florin Mitrea

► PERSPECTIVE
TEORETICE ASUPRA
TOTALITARISMULUI

Vasile Boari

Cristian Bocancea

Carmen Mușat

Mark Bucuci

Georgeta Condur

Constantin Ilaș

Cristiana Arghire

► TOTALITARISMUL
ȘI RELIGIA

Sabin Drăgulin

Natalia Vlas

Sorin Bocancea

► STUDII DE CAZ

Doru Tompea

Daniel Șandru

Tudorel Marian Pitulac

Antonio Patraș

Lavinia Betea

► EVENIMENT

Suzana Semeniuc

► RECENZIE

Adrian Tompea

VOLUM XIX
NUMĂRUL 6 (160)
IUNIE 2011

Sfera Politicii

REVISTĂ DE ȘTIINȚE POLITICE

EDITATĂ DE FUNDAȚIA SOCIETATEA CIVILĂ

APARIȚIE LUNARĂ



Totalitarismul, de la origini la consecințe

Sfera Politicii este prima revistă de știință și teorie politică apărută în România, după căderea comunismului. Revista apare fără întrerupere din 1992.

Sfera Politicii a jucat și joacă un rol important în difuzarea principalelor teme de știință și teorie politică și în constituirea și dezvoltarea unei reflecții politologice viabile în peisajul științific și cultural din România.

Sfera Politicii pune la îndemâna cercetătorilor, a oamenilor politici și a publicului, analize, comentarii și studii de specialitate, realizate pe baza paradigmatelor teoretice și metodologice ale științei și teoriei politice actuale.

Sfera Politicii își face o misiune din contribuția la consolidarea și dezvoltarea societății democratice și de piață în România.

Revistă editată de:



Fundația
Societatea Civilă

INDEXĂRI INTERNAȚIONALE:

- Central and Eastern European Online Library (CEEOL)
- International Political Science Abstract / Association internationale de science politique (IPSA/AISP)

INDEX  COPERNICUS
I N T E R N A T I O N A L

Clasificare CNCIS: "B+"
Apare lunar

EDITORIAL BOARD

Călin Anastasiu

Consilier Principal al Președintelui Societății Române de Radiodifuziune, București, România

Daniel Chirot

University of Washington, Seattle, Washington, USA

Dennis John Deletant

Professor, University College, London, United Kingdom

Anneli Ute Gabanyi

Cercetător asociat al Institutului German pentru Probleme Internaționale și de Securitate (Stiftung Wissenschaft und Politik), Berlin, Germania

Dinu C. Giurescu

membru al Academiei Române

Gail Kligman

Professor, University of California, Berkeley, USA

Steven Sampson

Professor, Lund University, Lund, Sweden

Gisèle Sapiro

Directrice de recherche au CNRS, Directrice du Centre européen de sociologie et de science politique (CESSP), Université Paris-Panthéon-Sorbonne/CNRS/EHESSa

Michael Shafir

Profesor, Facultatea de Studii Europene, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Lavinia Stan

Professor, Department of Political Science, St. Francis Xavier University, Canada

Vladimir Tismăneanu

Professor, Department of Government and Politics, University of Maryland (College Park), USA

G. M. Tamas

Budapest, Hungary

Katherine Verdery

Professor, City University of New York Graduate Center, USA

DIRECTOR

Stelian Tănase

Profesor, Facultatea de Științe Politice, Universitatea din București

REDACTOR ȘEF

Alexandru Radu

Profesor, Facultatea de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, București

SECRETAR GENERAL DE REDACȚIE

Sabin Drăgulin

REDACȚIE

Nicolae Drăgușin

Aurora Martin

Ioana Paverman

Camelia Runceanu

Daniel Șandru

Cecilia Tohăneanu

TEHNOREDACTOR

Liviu Stoica

Sfera Politicii

VOLUMUL XIX, NUMĂRUL 6 (160), iunie 2011

Editorial

- Partea, întregul și paradigma totalitară.....3
Anton Carpinski

Hannah Arendt

- Totalitarismul ca liberă „externalizare”. Hannah Arendt despre Hermann Broch8
Caius Dobrescu
- Hannah Arendt: totalitarismul și sfera publică..... 16
George Bondor
- Totalitarismul ca patologie a modernității în gândirea politică a Hannei Arendt..... 24
Florin Mitrea

Perspective teoretice asupra totalitarismului

- Criza politicii. Totalitarismul ca expresie a crizei politicii în secolul XX 33
Vasile Boari
- Dreptul societăților totalitare42
Cristian Bocancea
- Redefinind politicul: răul și frica în lumea contemporană.....50
Carmen Mușat
- Totalitarism și mecanisme ale cruzimii: o interpretare rortiană..... 55
Mark Bucuci
- Avatarurile omului nou – din comunism în postcomunism63
Georgeta Condur
- De la marea politică la nazism.
Exploatarea ideologică a filosofiei lui Friedrich Nietzsche 72
Constantin Ilaș
- Discursul istoricist – rădăcină a totalitarismului..... 79
Cristiana Arghire

Totalitarismul și religia

- Național-socialismul și creștinismul85
Sabin Drăgulin
- Religie și totalitarism. Cazul Reconstructionismului creștin.....94
Natalia Vlas
- Dincolo de actualele mituri. Biserica Ortodoxă în primii ani
ai regimului comunist din România..... 104
Sorin Bocancea

Acest număr apărut cu sprijinul Facultății de Științe Politice și Administrative
a Universității “Petre Andrei” din Iași. Articolele publicate au fost prezentate
în cadrul Conferinței Naționale „Totalitarismul de la origini la consecințe”,
care a avut loc în perioada 3-4 mai, la Universitatea „Petre Andrei” din Iași.

Studii de caz

Petre Andrei: consecințele tragice ale unor concepții și atitudini totalitare	112
<i>Doru Tompea</i>	
Povestire din Donbas. Cazul Maria Așembrener.....	120
<i>Daniel Șandru</i>	
Cum să pierzi ceva ce nu ai. Succesul în România al strategiei comuniste de subminare a coeziunii sociale	127
<i>Tudorel Marian Pitulac</i>	
Literatura sub totalitarism. Jocuri cu mai multe strategii.....	134
<i>Antonio Patraș</i>	
A întreba, a povesti. Istoria orală între jurnalistică și inferență pluridisciplinară	142
<i>Lavinia Betea</i>	

Eveniment

O biografie a totalitarismului	147
<i>Suzana Semeniuc</i>	
Premiile „Sfera Politicii”, ediția a VII-a, 5 mai 2011.....	151

Recenzie

O analiză contemporană a fascismului	153
<i>Adrian Tompea</i>	
António Costa Pinto (editor), <i>Rethinking the Nature of Fascism: Comparative Perspectives</i>	

Semnale	155
----------------------	-----

Index de autori	156
------------------------------	-----

Partea, întregul și paradigma totalitară

■ ANTON CARPINSCHI

[„Al.I. Cuza” University of Iași]

Abstract

We suggest, as a theoretical approach to the totalitarian phenomenon, a paradigm of the parts and the whole. In this model, the whole designates the social whole, the global society and the competing parts are, depending on the scale envisaged, the state (the states), as well, political parties, pressure groups, governmental and nongovernmental international organizations, new social movements (feminism, environmentalism, neototalitarian fundamentalisms), citizens corpus and masses of individuals. According to this approach, the totalitarian paradigm is that of the part which phagocytes the whole, with more or less tacit support of the other parts and the whole itself.

Keywords

the paradigm of the parts and the whole, power, resources, democracy, anarchy, societal integralism, power parties, totalitarianism

• Adevărurile pe care încerci
• să le rostești cu privire la
• poporul tău – spunea
• Thomas Mann – pot fi numai produsul
• unei examinări de sine¹. Plecând de la
• această profundă și responsabilă reflec-
• ție, consider că, în România postcomu-
• nistă, o adevărată și matură evaluare a
• totalitarismului, „de la origini la conse-
• cințe”, nu ar trebui să rateze *examenul de*
• *conștiință al decantării propriilor expe-*
• *riențe*, ca indivizi și societate. Aceasta,
• cu atât mai mult cu cât putem obser-
• va că unele predispoziții ale „tentației
• totalitare” își fac simțită prezența în
• România postcomunistă din cauza igno-
• ranței, inerției, apatiei, deresponsabili-
• zării, desolidarizării, depolitizării. Ceea
• ce frapază un observator al realității
• postcomuniste românești este desconsi-
• derarea politicii binelui public și slăbirea
• angajamentului civic, mai ales, în cercu-
• rile politicianiste, precum și în acele me-
• dii socio-profesionale, de gen și vârstă,
• dezavantajate de avatarurile tranziției,
• manipulate prin retorica partidelor și a
• unor politicieni. Decolarea tardivă și di-
• ficilă a modernității românești, absența
• îndelungată a exercitiului democratic
• (1938-1990), precedată de câteva dece-
• nii de democrație formală și incomple-
• tă, explică într-o bună măsură starea de
• lucruri din epoca postcomunistă: apoli-
• tismul generalizat în rândurile popula-

1 Thomas Mann, *Germania și germanii*, Eseiuri, (București: Humanitas, 1998), 172.

ției, penuria de oameni politici competenți și onești și, în consecință, inflația „noilor politicieni”, unii reciclați din fostele structuri seculo-comuniste, alții ocazionali și ariviști. Rezultatul? Generalizarea politicianismului populist și clientelar de factură partidocratică.

Părțile și întregul. O paradigmă a puterii și alocării resurselor

Ca observator, din interiorul comunismului și postcomunismului, propun pentru înțelegerea originilor totalitarismului și a consecințelor posttotalitare o „examinare de sine” printr-o paradigmă a *părților* și a *întregului*, un model explicativ-interpretativ referitor la noi, oamenii, percepuți ca întreg social și, concomitent, ca părți concurente pentru puterea politică (re)alocatoare de resurse. Totalitatea părților în unitatea lor autosuficientă alcătuiește întregul. În modelul propus, întregul este întregul social, societatea globală la diferite scări: locală, națională, regională, internațională. Părțile concurente sunt, în funcție de scara avută în vedere: statul (statele), partide și grupuri de presiune, organizații internaționale guvernamentale și nonguvernamentale, noile mișcări sociale (feminismul, ecologismul dar și fundamentalismele neototalitare), *corpus*-ul cetățenilor, masa indivizilor. Identificarea părților pune în evidență trei aspecte importante ale modelului: 1) ponderea noilor veniți la ocuparea poziției de parte politică: partidele ecologiste, mișcările feministe, dar și cele fundamentalist-neototalitare; 2) diferența calitativă dintre cetățeni, persoanele civic angajate și indivizii masificați și manipulați; 3) dimensiunea internațională. Cele trei aspecte sunt menite să facă cât mai operațională paradigma părților și a întregului.

Între diferitele părți, ca și în interiorul acestora, între părți și întregul social, există tensiuni generate de anumite predispoziții și forțe dinamogene: egoismul de factură bio-genetică, pragmatismul rațional al compromisului de sumă non-nulă, altruismul etico-spiritual. Coexistența tensionată a egoismelor, pragmatismelor, altruismelor la nivelul indivizilor, grupurilor, organizațiilor, societății globale – manifestă în ciocnirea intereselor, concurența grupurilor, selecția elitelor – generează, totodată, anumite raporturi de putere. Este vorba despre o *putere de fond*, difuză, de factură psiho-socială, exercitată prin presiunea permanentă și de lungă durată a unor raporturi asimetrice de conducere – ascultare, dominare – subordonare, manipulare – influențare, încă nelocalizate dar localizabile. Localizarea acestor raporturi, specializarea, organizarea și instituționalizarea lor prin ocuparea și titularizarea pozițiilor de putere de către diferitele părți menționate anterior, marchează actualizarea puterii de fond, altfel spus, trecerea acesteia în starea de *putere politică*.

Raporturile dintre puterea de fond, difuză, dar de lungă durată și puterea politică în act, coagulată în centre și rețele de putere, organizată instituțional, dar de mai scurtă durată și multiplu condiționată, mi se pare de o deosebită importanță pentru înțelegerea metabolismului social-politic al puterii. Continuă, presiunea psiho-socială a puterii de fond solicită soluții și rezolvări, politici publice din partea deținătorilor vremelnici ai puterii politice instituționalizate și, temporar, legitimate prin voința și acordul aceleiași puterii de fond. De mai scurtă durată față de puterea de fond, puterea politică este, în schimb, (re)alocatoare de resurse în întregul social. Această miză imensă face din puterea politică ținta competiției politice a părților. Țintă a competiției, puterea politică trăiește o viață agitată, cunoscând forme diferite și schimbătoare. Generând, prin competițiile politice diferite contraputeri, puterea politică se multiplică în diversitatea formelor și structurilor sale concret-istorice.

Plecând de la raporturile dintre părți, dintre acestea și întregul social, în competiția pentru puterea politică alocatoare de resurse, paradigma propusă identifică anumite *situații-tip*. Ordinea dinamică și repartitia relativ echitabilă a resurselor în-

tre părți (stat, partide, cetățeni), între acestea și întregul social își fac loc cu destulă dificultate chiar și în cazul *democrațiilor*. Și totuși, spectacolul cel mai apropiat de exigențele ordinii politice a cetățenilor este furnizat de democrații. Multipartidismul și drepturile omului în formatul statului de drept permit chiar diversificarea și competiția electorală a unor specii ale democrației: liberală, socială, creștină. La polul opus, dezordinea socială generalizată, falimentul statului și dreptului ca autorități regulative, agresivitatea indivizilor depersonalizați, pulsivitatea maselor, caracterizează *anarhiile*. În această situație, indivizii își rezolvă, pe cont propriu, interesele și-și impun dominația prin violență, iar o bună parte din populație suportă teroare unor minorități agresive. Între acești poli, pot fi identificate alte situații-tip. Astfel, asistăm uneori la subordonarea, pentru scurte perioade de timp, a părților de către întregul social și instituirea unui *integralism societal-etatic*, în cazul alianțelor naționale și coalițiilor de salvare publică. Mult mai frecvente sunt situațiile în care are loc subordonarea întregului social de către părți. Este cazul *partidocrațiilor*, caracterizate prin dominația oligarhiilor și a aparatelor de partid asupra întregului social, prin cumpărarea clientelei politice și manipularea maselor de votanți. În sfârșit, dominarea întregului social masificat de un singur partid, partidul-stat, unicul deținător al resurselor și transformarea cetățenilor în indivizi înregimentați în societatea masificată, se impune în cazul *totalitarismelor*.

Situațiile-tip identificate mai sus nu sunt deosebit de rezistente în timp. Dinamica, adeseori imprevizibilă, a raporturilor dintre puterea de fond, difuză, permanentă și indeterminată, și o anumită putere politică, determinată și vremelnică, precum și raporturile de putere dintre părțile angajate conferă situațiilor politice o viață mai lungă sau mai scurtă, mai liniștită sau mai agitată, relativ prosperă sau falimentară. Democrațiile, anarhiile, uniunile de salvagardare națională, partidocrațiile, totalitarismele sunt stații în care „trenul” istoriei poposește, uneori mai mult, alteori mai puțin. Deteriorarea și trecerea unei situații politice într-o alta a generat numeroase procese de tranziție: de la anarhie la totalitarism (Rusia, 1921); de la totalitarism la democrație (Japonia și Italia, 1946; R.F. Germania, 1949); de la democrație la haos (Liban, 1975); de la haos la democrație (Israel, 1948); de la partidocrație la democrație (Grecia, 1974; Portugalia 1976; Spania 1977); de la totalitarism la partidocrație (România, Bulgaria, 1990); de la partidocrație la anarhie (ex-Iugoslavia, 1994). Acestea sunt numai câteva din tranzițiile politice ale istoriei relativ recente.

Totalitarismul: atunci când partea se pretinde întregul

Atunci când o anumită parte a unei societăți, pretinzându-se exponenta întregii societăți, ajunge să subordoneze, prin dictatura totală a partidului unic, societatea masificată și indivizii depersonalizați, se instituie totalitarismul. Puterea politică înmagazinată în partidul-stat se hipertrofiază invadând toate țesuturile societății, iar statul tot mai centralizat și birocratizat este subordonat controlului politico-polițienesc al partidului unic. „Deasupra tuturor, Conducătorul suprem învăluit în cultul personalității sale. Exagerarea paroxistică a rolului conducător al partidului unic, absența alternativelor politice corective, anihilarea societății civile și a dialogului social, atomizarea individului înregimentat în <societatea de masă>, minciuna și incomunicarea <limbii de lemn> a ideologiei cadente propagandistic, represiunea fizică și manipularea politică – acestea sunt tonurile sumbre ale tabloului subvieții din orice colectivitate supusă dictaturii totalitare”¹.

¹ Anton Carpinski, *Doctrine politice contemporane. Tipologii, dinamică, perspective* (Iași: Editura Moldova, 1992), 152.

Paradigma subordonării întregului social de către o singură parte, aceea a partidului unic ce confiscă puterea de stat în numele statului întregului popor, este comună totalitarismelor de extrema stângă și extrema dreaptă. Asemănările dintre comunismul stalinist, fascismul mussolinian, nazismul hitlerist, revoluția culturală maoistă sau khmerii roșii ai lui Pol Pot sunt majore din punctul de vedere al esenței și finalității politice, aceste forme de totalitarism urmărind, în aceeași măsură, exterminarea opoziției, distrugerea societății civile, deresponsabilizarea individului. Diferențele dintre comunism și fascism rămân totuși importante, în opinia mea, fiind vorba despre tactica diferită față de marile capitaluri și proprietatea particulară (desființarea marii proprietăți private, eliminarea capitaliștilor ca clasă socială în comunism vs. coabitarea cu marea proprietate și capitalismul industrial-financiar în fascism și nazism), contextul istoric și național specific al apariției și manifestării lor, particularitățile temperamentale și stilul liderilor politici, sursele teoretico-ideologice și calitatea discursului (mai elaborat, fariseic și, astfel, relativ credibil în cazul comunismului, mai tranșant și frust în cazul fascismului).

Întrebarea ce frământă mereu conștiința umanității este: cum a fost posibil? Cum a fost posibil fenomenul totalitar în Europa secolului al XX-lea? Încercând o explicație de factură socio-politologică, din perspectiva paradigmei părților și a întregului, consider că întregul social poate cădea sub impactul totalitarismului, chiar în plină contemporaneitate, atunci când, mai ales în perioadele critice, în interiorul acestuia se creează un puternic dezechilibru între părți, dezechilibru ce permite uneia dintre ele – cea mai bine organizată, intens ideologizată și setoasă de putere – să le subordoneze pe toate celelalte și, astfel, întregul social. Confruntate cu crize profunde, societățile lipsite de cultura și practica democrației îndelung exersate, devin rapid martorele neputincioase și, uneori, complicele ascensiunii acelei părți mai bine organizate și motivate politico-ideologic care reușește instaurarea dictaturii totalitare prin cucerirea puterii de stat, hipertrofierea puterii partidului-stat, cultul personalității conducătorului suprem, masificarea societății, depersonalizarea individului. Reunind cadrele centrale și locale ale partidului unic, clasa politică își satisface teribilul apetit de putere cu ajutorul poliției politice, armatei, aparatului ideologico-propagandistic, iar oamenii deposezați de dreptul la proprietate și libertate ajung să se complacă ordinii impuse, mulțumindu-se cu iluzia securității și un minim nivel de trai. Lipsiți de patrimoniu, deposezați de proprietatea particulară, indivizii devin total dependenți de resursele și mijloacele de subsistență aflate sub control exclusiv al puterii politice totale. Incapabil de autoorganizare și autoconducere, întregul social transformat într-o amorfă societate de masă abandonează, la rândul său, orice inițiativă partidului unic ce a monopolizat toate funcțiile statului. Astfel, partea cea mai setoasă de putere și-a subordonat complet toate celelalte părți și vorbește în numele întregului social.

Continuând explicitarea fenomenului totalitar din perspectiva psihologiei sociale, profund mi se pare faptul că, adesea, în situațiile totalitare se instituie o stranie complicitate între puterea absolută a partidului-stat și societatea masificată. Experiența popoarelor comunizate arată că puțini sunt aceia care înfruntă riscurile opoziției și marginalizării. Totalitarismul inculcă în oameni, și cu atât mai mult în societățile lipsite de achizițiile liberalismului și ale practicii democratice, virusul fricii, dezimplicării, apatiei și comodității, tare caracteriale hipertrofiate în condițiile crizelor social-politice. Mai mult, în colectivitățile subdezvoltate din punct de vedere politico-democratic, puterea are nevoie de mase de manevră și cohorte de indivizi, obedienți în postura de executanți, tiranici în cea de conducători. Indivizii depersonalizați și masa amorfă întrețin cultul puterii și al personalizării acesteia. Ca și în străvechile triburi, masele au nevoie de idoli, „tătuci” buni sau răi, adulați și temuți în egală măsură. Atingând straturile profunde ale psihicului individual și colectiv – frica, nevoia de securitate, de absolut – totalitarismele au reușit, o bună

perioadă de timp, să satisfacă orizontul de așteptare al maselor printr-o abundență producție ideologico-propagandistică cu caracter mesianic. Apelând la nevoia umană de credință, ideologia totalitară a acționat ca o „religie răsturnată”, înlocuind credința voluntară cu „servitutea voluntară”. Spre deosebire de căutarea și revelația religioasă a absolutului divin în transmundan, ideologiile totalitare au promis realizarea pe pământ a raiului noii ordini populat cu oameni noi. În sprijinul acestei întreprinderi și pretinzându-se imbatabile, totalitarismele au apelat la prestigiul cercetărilor științifice, denaturându-le ideologic după interesele programatice ale partidului comunist, fascist sau nazist: pozitivismul materialist-naturalist, dialectica istorică, darwinismul social, rasismul stau mărturie în acest sens.

Conchizând, din perspectiva paradigmei părților și a întregului, totalitarismul apare ca o soluție politică radicală: partea dotată cu cel mai sigur instinct al puterii speculează ideologico-politic criza și dezechilibrele existente, subordonându-și total celelalte părți, precum și întregul social. Atunci când societatea civilă și indivizii nu pot fi parteneri viabili ai puterii, una dintre părți, profitând de slăbiciunea celorlalte, erijându-se în reprezentanta tuturor, își impune printr-o abilă alchimie a forței și propagandei, dominația totală asupra întregului. Paradigma totalitarismului este aceea a părții ce fagocitează întregul, cu concursul mai mult sau mai puțin tacit al celorlalte părți și al întregului însuși.

BIBLIOGRAFIE

Anton Carpinski, *Doctrine politice contemporane. Tipologii, dinamică, perspective*, Iași: Editura Moldova, 1992.

Thomas Mann, *Germania și germanii, Eseuri*, București: Humanitas, 1998.

Totalitarismul ca liberă „externalizare”

Hannah Arendt despre Hermann Broch¹

■ CAIUS DOBRESCU

[The University of Bucharest]

Abstract

The Origins of Totalitarianism (1951), with its three sections, “Antisemitism”, „Imperialism” and, fore and foremost, „Totalitarianism”, seem to distillate Hannah Arendt’s wisdom on the quintessential evil of the 20th century, but from such monumental a perspective that it fatally renders only the major processes and the structural arch-determinations. But are there instances in which Arendt also attempted an intensive exploration of this problem, trying to scan the depth of the individual consciousness, the innermost intellectual nuclei of the fascination for totalitarianism? With the prospect of articulating a positive answer to this question, the paper analyses the comprehensive but implicitly critical manner in which Arendt portrays the Austrian novelist and essayist Hermann Broch (1886, Vienna – 1951 New Haven, Connecticut), a thinker apparently alien to all form of association with totalitarian movements or ideas.

Keywords

Outsourcing, objectification, internalization, totalitarianism, Broch, Berger

Hannah Arendt a marcat fundamental studiul totalitarismului, începînd cu însăși definiția noțiunii. Celebritatea nu implică, însă, ba chiar dimpotrivă, lipsa contestației. Ideile ei despre nazism și stalinism au fost și sunt amendate sau contestate frontal de diferite categorii de specialiști, de la filozofi și istorici, la politologi și sociologi. Dar, să nu uităm, teoria originilor protestante ale capitalismului propusă de Max Weber, deși contestată cu pasiune încă din zorii publicării (1905), continuă să reprezinte un reper incontestabil al reflecției asupra modernizării. Este foarte probabil că și *Originile totalitarismului*, trilogia teoretică a lui Hannah Arendt publicată în Statele Unite în 1951, și în special ultimul volum al acesteia, cel care propune un arhi-model al totalitarismului de stînga și de dreapta, își vor perpetua influența în viitorul nedefinit nu doar prin admirația pe care o inspiră² ci și prin pasiunile

¹ Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Valorificarea identităților culturale în procesele globale”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, contractul de finanțare nr. POSDRU/89/1.5/S/59758.

² S-a vorbit, e drept, la modul sarcastic, despre „cultul închinat lui Arendt”. A se vedea Walter Laqueur, „The Arendt Cult”, în Steven E. Aschheim, (coord.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkley-Los Angeles, 2001, pp. 47-64.

polemice pe care va continua să le incite.¹

Scopul prezentei lucrări nu este, însă, acela de a se angaja, de o parte sau de cealaltă (acceptînd presupunerea naivă că ar exista doar două opțiuni posibile, pro sau contra), în dezbaterea privind *Originile totalitarismului*. Ceea ce îmi propun este să atrag atenția asupra faptului că modul în care Arendt înțelege totalitarismul nu trebuie redus doar la această contribuție. Ceea ce, intuitiv vorbind, este greu de acceptat, datorită caracterului monumental, de-a dreptul eroic, al trilogiei.

Să începem prin a sesiza o anumită non-coincidență între efectul monumental și cel tragic: este doar aparent că acestea două se implică în mod spontan și natural. Pentru a fi monumentală, perspectiva trebuie să fie atît de amplă, încît să pară completă. Altfel spus, Arendt încearcă o viziune totală asupra totalitarismului. Or, procedînd astfel, este nevoită să privilegieze determinările mari, resorturile instituționale, curente de idei, marile mișcări ale sensibilității. Ceea ce nu presupune îmbrățișarea explicației, atît de răspîndită la mulți dintre congenerii ei din rîndurile intelectualității critice germane, conform căreia nazismul ar fi fost rezultatul direct al și faza ultimă a evoluției capitalismului. Desigur, Arendt nu este deloc străină de analiza determinărilor economice. Dar este la fel de adevărat că există și o distanțare politicoasă dar fermă față de această abordare, pe o linie care îmbină reconstrucția fenomenologică a sensului acțiunilor umane cu poziția „revizionistului” *fin-de-siècle* al marxismului Eduard Bernstein. Acesta afirma că sesizarea evoluțiilor obiective, „fatale”, ale societății nu echivalează cu justificarea lor etică și cu atît mai puțin cu acceptarea principiului supunerii totale la imperativul istoric, ca justificare etică a, de exemplu, violenței revoluționare.² Dar, deși are observații extrem de fine și explicații foarte elaborate ale dimensiunii interioare, a evoluției către totalitarism, în termenii istoriei ideilor, ai stărilor de spirit, ai imaginarului politic³, totuși subiectivitatea reprezintă, în ansamblul agregatului explicativ al *Originilor totalitarismului*, un resort cumva impersonal. Conturul subiectului individual, forma propriu-zisă a persoanei umane, nu poate fi precis recuperată în contextul unei întreprinderi atît de ample, de respirație simfonică. De aici și sus-sugerata non-coincidență dintre monumentalitate și tragedie: vastitatea, cuprinderea extremă, capabilă să creeze un efect copleșitor și răscolitor⁴, nu atinge totuși condiția tragicului așa-cum-îl-știm, tocmai fiindcă dimensiunea opțiunii personale și individuale nu se poate regăsi aici într-un mod determinant. Și aceasta din rațiuni care țin de dispozitivul narativ, nu de premisele filozofice. Tragicul ar presupune un loc și un răgaz pentru urmărirea atentă a reflectării unei dileme morale în conștiințele personale.

Dar, să o repetăm, nu vorbim aici despre o ignorare intenționată a liberului arbitru individual. Cine construiește o frescă nu poate insista asupra fizionomiilor particulare. Din punctul meu de vedere, o asemenea revenire, o, cum spun anglosaxonii, *revizitare* a domeniilor tematice explorate în *Originile totalitarismului*, dar dintr-o altă perspectivă, în principiu complementară, nu a subiectivității ca fenomen, ca mișcare și curent social, ci a vieții *subiectului*, o putem găsi, fie și fragmentar, în volumul de eseuri *Men in dark times*, „Oameni în timpuri întunecate”, publicat de Arendt în Statele Unite, în 1968. Un volum, de fapt, de „portrete” ale unor personalități față de care gînditoarea și-a resimțit afinități de diferite grade și naturi, dar

1 O relevantă panoramă a receptării critice contemporane, în Larry May, Jerome Kohn, (coordonatori), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, MIT Press, 1997.

2 Carl E. Schorske, *German social democracy, 1905-1917: the development of the great schism* (1955), Harvard University Press, Harvard, Mass., 1983, 1-27.

3 „The temporary alliance between the mob and the elite”, în Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951), Meridian Books, New York, 1958, 326-340.

4 S-a vorbit, la Arendt, despre „sublimul totalitar” – Michael Halberstam, „Hannah Arendt on the Totalitarian Sublime and Its Promise of Freedom”, în Steven E. Aschheim, (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkley-Los Angeles, 2001, pp. 105-123)

care, cu toții, a trebuit să se confrunte cu tensiunile și contradicțiile primei jumătăți a secolului XX. Prin aceasta înțelegînd nu doar consecințele acestora asupra vieții personale, ci și măsura în care, în anumite cazuri, ele au reprezentat un dușman dinăuntru. Altfel spus, metafora Întunericului nu este folosită aici de iluminista Hannah Arendt doar pentru a desemna un rău obiectiv, generat de Istorie. Întunericul se referă, în egală măsură, la seducția pe care conștiințe dintre cele mai acute, mai complexe, mai analitice, mai creative au resimțit-o față de proiecte, mișcări sau sisteme totalitare.

Pentru a face mai intuitivă perspectiva în care mă plasez, voi uza de un artificiu teoretic. Voi reconstrui, adică, intenția hermeneutică a lui Arendt prin analogie cu viziunea despre construirea realității sociale a părintelui sociologiei fenomenologice Alfred Schutz, așa cum a fost aceasta filtrată prin înțelegerea discipolului său cel mai influent, sociologul religiei Peter Berger. Pornind de la premisa că „orice societate umană presupune demersul de construcție a unei lumi”¹, trecînd prin precizarea că termenul *lume* trebuie înțeles aici în sensul fenomenologic al unei construcții intersubiective a sensului, fără implicații ontologice (deci foarte aproape de sensul în care Arendt folosește noțiunea de „lume comună”), Berger susține că „aceste două propoziții, că societatea este produsul omului și că omul este produsul societății, nu sunt contradictorii”². Pentru a le reconcilia logic și dialectic, sociologul le integrează într-un proces ale cărui trei momente definitorii sînt: externalizare, obiectivare, internalizare.

Externalizarea este proiecția perpetuă a ființei umane asupra lumii, care angajează și activitatea fizică și pe cea mentală. Obiectivarea este instituirea prin produsele acestei activități (din nou: în aceeași măsură fizică și psihică) a unei realități cu care cei care au generat-o inițial se confruntă ca și cu o facticitate exterioară lor și distinctă de ei. Internalizarea reprezintă reaproprierea acestei realități, retransformarea ei din condiția de structură a realității obiective, în aceea de structură a conștiinței subiective. Externalizarea conferă societății calitatea de produs al omului. Prin obiectivare societatea devine o realitate *sui generis*. Internalizarea este cea care ne permite să vedem în om un produs al societății.³

Adoptînd acești termeni, care nu sunt deloc străini univesului conceptual al lui Arendt (ceea ce nu este surprinzător: atît Alfred Schutz, cît și mai tînărul Peter L. Berger provin, ca și ea, din mediul intelectual germano-american de orientare fenomenologică), putem spune că *Originile totalitarismului*, deși ne oferă o perspectivă cuprinzătoare, pune totuși accentul în mod decisiv pe ceea ce în citatul de mai sus este definit ca *obiectivare*. Adică pe procesul prin care un produs/proiect al subiectivității umane o transgresează pe aceasta, impunîndu-i-se cu strictetea constrîngătoare a unei determinări externe, obiective, „naturale”. Despre internalizare, adică despre modul în care modelul totalitar devine o a doua natură, fiind adoptat în conștiință ca o expresie a firescului și evidenței, ne vorbește nu mai puțin celebra *Eichmann la Ierusalim*, publicată în 1963. Să ne amintim subtitlul cărții, absolut revelator din acest punct de vedere: *A Report on the Banality of Evil*. Tradusă în română ca „raport asupra banalității răului”⁴, formula este însă mai cuprinzătoare, fiindcă *report* poate însemna aici și „reportaj”, o nuanță de sens care captează mai bine implicarea la cald a autoarei, în calitate de corespondent de presă pentru *The*

1 Peter L. Berger, *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion* (1967), New York-London etc. : Anchor Books, 1990, 3.

2 Berger, *The sacred*, 3.

3 Berger, *The sacred*, 4.

4 Hannah Arendt, *Eichmann în Ierusalim. Raport despre banalitatea răului* (1963), traducere de Mariana Neț, All, București, 1997.

New Yorker, în procesul lui Adolf Eichmann desfășurat la Ierusalim, în 1961, după ce criminalul de război nazist fusese capturat de Mossad în Argentina.¹ Arendt nu ezită să păstreze în opera ei de reflecție și dimensiunea de investigație jurnalistică, tocmai fiindcă îl analizează pe Eichmann în toată concretețea lui biografică, psihologică și socio-culturală. Aici avem un fel de examen atent al structurilor conștiinței, dar este vorba de conștiință în momentul denumit de Berger al „internalizării”, al identificării ca realitate obiectivă, absolută, trans-umană, a unui model proiectat inițial de mintea și acțiunea unor (alte) ființe umane asupra lumii. Despre modul în care ideologia totalitară dublează și apoi suprimă realitatea, în toate atributele ei (facticitate, coerență, complexitate, ambiguitate, contradicție) Arendt a scris pe larg în „Totalitarismul”, partea finală a trilogiei², dar în raportul/reportajul ei din 1963 își verifică intuiția nu dintr-o perspectivă generală din care oamenii sunt doar agenți sau vectori ai unor procese impersonale, ci dinăuntrul unei conștiințe pe care, cu oricâtă surpriză și repulsie, nu o poți totuși numi altfel decât „umană”.

Dacă acceptăm cadrul de referință de mai sus, atunci se poate spune că perspectiva abordată, cel puțin parțial, în unele dintre eseurile-portret din *Oameni în timpuri întunecate*, este aceea a *externalizării*. Avem de-a face cu o prezentare subtilă, psihologizată, narativizată, dar care nu abdică niciodată de la reflecția teoretică, a totalitarismului *in statu nascendi*. Totalitarismul, înainte de a deveni un „ce”. Surprins într-un punct din care toate posibilitățile de evoluție par să-i stea dinainte și de la o distanță apropiată, care nu oferă confortul certitudinilor morale retrospective ci lasă să se exercite ceva din magnetismul original al fantasmei politice. Pentru a face perceptibil acest teritoriu al latențelor convulsive Arendt explorează, în volumul de eseuri-portret, câteva dintre conștiințele cele mai acute și complexe ale generației ei. Aria evocărilor este largă. Ea include repere previzibile ale devenirii intelectuale arendtiene, unul pur ideal, Lessing, celălalt ideal și real în același timp, Karl Jaspers, care i-a fost mentor academic. Include, de asemenea, prieteni apropiați într-un anumit moment al vieții sale, precum istoricul de artă Waldemar Gurian sau poetul Randall Jarrell. Pe de altă parte, există alegeri la prima vedere surprinzătoare, precum Angello Giuseppe Rocanelli (Papa Ioan XXIII) sau baroneasa Karen Blixen, autoare, sub pseudonimul Isak Dinesen, a bestseller-ului *Out of Africa*.

Însă nu acestea sunt personalitățile în mod special relevante pentru prezenta cercetare, ci acelea în conștiința cărora seducția totalitară s-a manifestat în forme provocatoare pentru inteligența hermeneutică. Aici ar fi de amintit în primul rând Rosa Luxemburg. Dar tocmai fiindcă Arendt resimțea o veritabilă fascinație față de filozoafa-martiră a socialismului radical german, eseul pe care i-l dedică ar comporta, el singur, o explorare mult mai largă decât cea permisă de dimensiunile prezentei întreprinderi.³ Alte cazuri extrem de relevante discutate de Arendt sunt cele ale lui Walter Benjamin și Bertolt Brecht, amândoi irezistibil absorbiți, chiar dacă pe căi, în forme și cu consecințe izbitor de diferite, în vortexul de energie explicativă al unei dialectici marxizant-apocaliptice.

Dar, date fiind dimensiunile limitate ale prezentului excurs, am ales să mă concentrez asupra portretului intelectual și moral pe care Arendt i-l face romanțierului și gânditorului Hermann Broch⁴, care, ca și ea, a fost silit să se refugieze în

1 Biografia lui Eichmann este bogat documentată în David Cesarani, *Eichmann: His Life and Crimes*, Random House, Londra, 2005.

2 „Totalitarian Propaganda” în Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951), Meridian Books, New York, 1958, 341-363.

3 Felul în care Arendt se raportează la Rosa Luxemburg este analizat pe larg în, de exemplu, Julia Kristeva, *Geniul feminin. I: Hannah Arendt* (1999), traducere de Beatrice Stanciu, Paralela 45, Pitești-București-Cluj, 2004.

4 „Hermann Broch, 1886-1951”, în Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (1968), Harcourt Brace & Co, New York, 1983, 111-152.

Statele Unite în urma ocupării Austriei sale natale de către Germania nazistă. Eseul despre Broch ne oferă un prilej foarte bun de verificare a ipotezei că Arendt încearcă să surprindă ceea ce aş numi momentul „externalizării” (al ieşirii-în-conştiinţă a) totalitarismului dinăuntrul subiectivităţii creatoare individuale. Şi aceasta tocmai pentru că numele autorului vienez nu a fost niciodată asociat cu vreo doctrină sau mişcare definibile drept totalitare – şi, de altfel, cu nici o doctrină sau mişcare politică în general. Sesizarea seducţiei totalitare în conştiinţa sa are o semnificaţie teoretică specială tocmai fiindcă nu este vorba despre un simpatizant sau un „tovarăş de drum” al totalitarismului, ci despre o conştiinţă intelectuală independentă, înăuntrul căreia se poate izola, aproape în condiţiile unui „experiment natural”, fascinaţia pentru absolutul totalităţii/totalizării.

Ceea apare ca tulburător la Hermann Broch, numit aici „poet împotriva voinţei sale”, este insistenţa sa de o viaţă, perpetuată dincolo de radicale schimbări de viziune asupra raportului dintre artă, ştiinţă şi filozofie, asupra semnificaţiei etice şi politice a morţii. La un prim nivel, Arendt explică aceasta prin contextul istoric:

Era caracteristic generaţiei războiului şi filozofiei anilor 1920 din Germania să atribue experienţei morţii o demnitate filozofică necunoscută pînă atunci, o demnitate pe care o mai avusese doar o singură dată mai înainte, în filozofia politică a lui Hobbes, dar, chiar şi acolo, mai degrabă în aparenţă. Deoarece, deşi spaima de moarte joacă un rol central la Hobbes, nu este vorba despre spaima de ineludabilul condiţiei muritoare, ci despre „moartea violentă”. Desigur, experienţa războiului era legată de spaima de moartea violentă dar cu deosebire caracteristic pentru generaţia războiului era că aceasta spaimă era transferată într-o anxietate generală în faţa morţii, sau că această spaimă devenea pretextul unui fenomen al anxietăţii mult mai general şi dominant.²

Nu este vorba, aşadar, despre realitatea psihologică a spaimei de moarte, despre emoţiile intense generate de perspectiva extincţiei fizice. În numele generaţiei sale, Broch tematizează moartea, o transformă într-un concept, îi atribuie o distincţie şi o funcţie deopotrivă etice şi cognitive. Războiul reprezintă pentru generaţia lui Broch expresia ultimă a unei secularizări resimţite deopotrivă ca desacralizare şi ca dezagregare. Deşi descrisă cu distanţă analitică, este evident că această experienţă a disperării nu-i este străină lui Arendt înseşi, tot astfel cum nu-i este străin nici impulsul disperat, pe care îl diagnostichează la congenerul ei austriac de a pune ceva în loc, de a umple vidul de valori, de a descoperi criterii etice stabile şi de a reinventa absolutul.

În prima fază a gândirii sale, Broch se investeşte cu totul în religia artei, mai precis a literaturii, de la care însă aştepta să ofere „acelaşi validitate irefutabilă ca şi ştiinţa, avînd, ca şi ştiinţa, misiunea de a da fiinţă «totalităţii lumii»”. Reformularea îi aparţine lui Arendt³, dar referirea la *totalitate* îi aparţine lui Broch, a cărui filozofie a artei este centrată, la început, tocmai pe acest concept. „Adevărata funcţie cognitivă a unei opere de artă”, interpretează Arendt, „trebuie să rezide în reprezentarea, inaccesibilă altfel, a totalităţii unei epoci”, un ideal pe care Broch însuşi îl exprimă în parole de tipul „un nou mythos” sau „o reordonare a lumii”.⁴

Dar mirajul totalităţii salvatoare, capabile să reziste acţiunii distructive a timpului sau conflictului „intern” al motivaţiilor şi valorilor, presupune şi o altă înţelegere, nu doar a artei totalizatoare, ci şi (*apud* Arendt) a unei convergenţe a „ar-

1 Arendt, *Men*, 111.

2 Arendt, *Men*, 126.

3 Arendt, *Men*, 112.

4 Arendt, *Men*, 120.

tei impregnate de cunoaștere și cunoașterii care a ajuns la viziune, care împreună trebuie să se deschidă înspre și să includă toate activitățile cotidiene, practice, ale omului.¹

Arendt urmărește toate fazele deziluziei lui Broch în privința puterii de sintetiză a artei, deziluzie care, după ce alimentează o capodoperă literară a ezitării între spiritualism și pozitivism, în romanul *Moartea lui Vergiliu*, se manifestă printr-o glorificare a științei, în epoca exilului american al autorului vienez, care

/.../ la sfârșitul vieții era convins de prioritatea, dacă nu de primatul, unei teorii generale a cunoașterii în raport cu știința și politica. (Elaborase unele elemente ale unei atare teorii, care ar fi fost menită să așeze atît știința, cît și politica pe un nou fundament; proiectul exista în mintea lui cu titlul de *Psihologia masei*).²

Lupta cu moartea pe care Broch și-o dă ca misiune este impresionantă pentru Arendt, după cum rezultă din minuțioasa expunere a gnozei rămase în manuscrisele lui Broch, sub forma unei teorii a valorilor și a unei teorii cognitive, ca și din prezentarea detaliată a conceptului de „absolut pămîntean”. Acesta nu se referă la anularea „materialistă” a oricărei instanțe transcendente, ci la posibilitatea conștiinței umane de depăși experiența morții, prin realizarea/revelația, în condiții empirice, a propriei „eternități” printr-o cunoaștere științifică a principiilor generale și universale care pot explica existența în ansamblul său, adică în *simultaneitatea* sa absolută, atemporală.³ O asemenea teorie generală a cunoașterii ar urma să aibă și consecințe politice, deoarece, arată Arendt, ea afirmă existența a ceva precum „justiția absolută” din care „să se poată deriva o nouă declarație a <<drepturilor omului>> care, în consecință, s-ar raporta la actualitatea politică în felul în care matematica se raportează la fizică”.⁴

Deși nu e lipsită de înțelegere și chiar de admirație față de încercarea eroică a lui Broch de a salva dispunerea verticală spiritului într-o eră supusă tuturor aplatizărilor, și în pofida faptului că nu-și articulează explicit obiecțiile, Arendt păstrează, totuși, o distanță evidentă față de proiectele și pasiunile pe care le descrie. Punctele în care acest dezacord implicit se face simțit cu evidență sunt patru. Le vom prezenta nu atît în succesiunea în care apar efectiv, ci într-o gradație ascendentă a intensității. Mai întîi, criticând instrumentalizarea și compartimentalizarea aduse de secularizare, Broch vede în mișcările totalitare de tipul nazismului nu încercarea de a cuprinde întregul existenței sociale, ci pe aceea de a absolutiza politicul, privîndu-l în același timp de conținut. Pentru el, ca și pentru Walter Benjamin, Hitler este un estet al politicii, interesat de putere de dragul puterii. Din această perspectivă, totalitatea „autentică” pe care Broch vrea să o recupereze este văzută ca esențialmente opusă totalitarismului, care înseamnă ridicare abuzivă, prin forță brută, a părții la statutul întregului.⁵ Problema este că, deși sincer oripilat de cruzimea și aberația secolului XX, Broch nu realizează că proiectul său de-a ține strînse împreună toate căile cunoașterii și acțiunii nu diferă chiar atît de mult, în esența sa, de pasiunea totalitară.

În al doilea rînd, putem simți reticența lui Arendt față de viziunea lui Broch atunci cînd ia în considerare consecințele acesteia asupra unei valori care contează imens pentru ea: libertatea umană. Pasionat de ceea ce este necesar și universal, Broch îi apare ca dezinteresat de această mare temă, pe care o expediază în dome-

1 Arendt, *Men*, 112.

2 Arendt, *Men*, 115.

3 Arendt, *Men*, 140-7.

4 Arendt, *Men*, 149.

5 Arendt, *Men*, 121-123.

niul psihologiei.¹ În al treilea rând, Broch pare să discrediteze ontologic și o altă noțiune esențială pentru Arendt, cea de *lume*. El tinde să urmeze linia unei opoziții absolute între eu și lume, văzută de Arendt ca ținând de creștinismul esențial, dar având ca avatar istoric imediat-relevant teoria romantică, fichteană, a lumii ca non-eu.² Arendt nu apără, desigur, ideea eternității lumii fizice pe care ar nega-o viziunea post-creștină a lui Broch în contraparte cu centrarea ei logico-empirică asupra eternității conștiinței. Polarizarea eu-lume este, din perspectiva autoarei, neverosimilă și conduce pe un drum înfundat. „Lumea”, în viziunea ei, trebuie concepută ca un spațiu de acțiune liberă a subiecților, nu ca obiectivitate închisă asupra ei înseși și inerent-ostilă subiectivității. În chiar concluzia eseului care deschide volumul, Arendt vorbește cu pasiune despre

/.../ un spațiu în care sunt multe voci și în care afirmarea a ceea ce fiecare „ține drept adevăr” deopotrivă leagă și separă oamenii, stabilind de fapt acele distanțe dintre ei care, împreună, configurează lumea. Orice adevăr formulat înafara acestui spațiu, indiferent dacă le aduce oamenilor avantaje sau daune, este inuman în sensul literal al cuvântului; și asta nu pentru că i-ar putea ridica pe oameni unii împotriva altora și i-ar dezbină. Ci, dimpotrivă, tocmai fiindcă ar putea avea efectul că toți oamenii s-ar putea uni subit într-o unică opinie, că din multe opinii s-ar naște una singură, ca și cum pământul ar fi populat nu cu oameni în infinita lor pluralitate, ci cu omul la singular, cu o specie și exemplarele sale [echivalente]. Dacă s-ar întâmpla așa ceva, lumea, care se poate forma doar în interspațiile dintre oameni în toată varietatea lor, ar dispărea cu totul.³

În al patrulea rând, distanțarea cea mai semnificativă se produce în raport cu însuși focatul iradiant al imaginarului politic al lui Broch. În raport cu modul în care acesta înțelege moartea. Cu un simț distinct al ironiei tragice, deși nu lipsită de o undă melancolică de afecțiune, Arendt redă jocul dintre mândria aproape sacrificială cu care personajul ei crede că provoacă neantul la o înfruntare cavalerască (dusă când cu mijloacele poeziei, când cu acelea ale științei sau teoriei cunoașterii) și mutația suferită de realitățile politice efective, care alterează ireversibil condiția însăși a neantului și negativității:

Însă, orice am crede despre demnitatea filozofică a experienței morții, este evident că Broch a rămas limitat la aceasta, și la orizontul de experiență al generației sale; și este decisiv că acest orizont a fost străpuns de generația pentru care nu războiul, ci formele totalitare de guvernare au reprezentat experiența fundamentală, crucială. Fiindcă astăzi știm că uciderea este departe de a reprezenta răul cel mai mare pe care omul îl poate face omului, și că, pe de altă parte, moartea nu reprezintă nici pe departe spaima supremă a omului.⁴

BIBLIOGRAFIE

Hannah Arendt, *Condiția umană*, traducere de Claudiu Vereș și Gabriel Chindea, Cluj: Idea Design & Print, Casa Cărții de știință, 2007.

1 Arendt, *Men*, 135.

2 Arendt, *Men*, 125, 148.

3 Arendt, *Men*, 30-1.

4 Arendt, *Men*, 126.

Hannah Arendt, *Eichmann la Ierusalim. Raport asupra banalității răului*, traducere de Mariana Neț, București: Humanitas, 2007.

Hannah Arendt, *Între trecut și viitor. Opt exerciții de gândire politică*, traducere de Louis Rinaldo Ulrich, Filipeștii de Târg, Prahova: Antet, 1997.

Hannah Arendt, *Făgăduința politicii*, traducere de Mihaela Bidilică – Vasilache, București: Humanitas, 2010.

Hannah Arendt, *On Revolution*, New York: The Viking Press, 1963.

Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, traducere de Ion Dur și Mircea Ivănescu București: Humanitas, 1994.

Philippe Aries, *Timpul istoriei*, traducere de Răzvan Junescu, București: Meridiane, 1997.

Raymond Aron, *Introducere în filozofia istoriei*, traducere de Horia Gănescu, București: Humanitas, 1997.

Raymond Aron, *Istoria și dialectica violenței*, traducere de Cristian Preda (București: Editura Babel, 1995).

Alain Besancon, *Originile intelectuale ale leninismului*, traducere de Lucreția Văcar, București: Humanitas, 1993.

Dominique Colas, *Larousse. Dicționar de gândire politică. Autori. Opere. Noțiuni*, traducere de Dumitru Purnichescu, București: Univers Enciclopedic, 2003.

Dominique Colas, *Sociologie politică*, traducere de Vasile Savin, Cătălin Simion, Diana Crupenschi, București: Univers, 2004.

Francois Furet, *Trecutul unei iluzii. Eseu despre ideea comunistă în secolul XX*, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, București: Humanitas, 1996.

Phillip Hansen, *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Stanford, California: Stanford University Press, 1993.

Tony Judt, *Reflecții asupra unui secol XX uitat. Reevaluări*, traducere de Lucia Dos și Doris Mironescu, Iași: Polirom, 2011.

Claude Lefort, *Complicația. Recurs asupra comunismului*, traducere de Dan Radu Stănescu, București: Univers, 2002.

Czeslaw Milosz, *Gândirea captivă. Eseu despre logocrațiile populare*, traducere de Constantin Geambașu, București: Humanitas, 1999.

Ernst Nolte, *Războiul civil european 1917-1945. Național-socialism și bolșevism*, traducere de Irina Cristea, București: Runa – Grupul Editorial Corint, 2005.

Anne-Marie Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles: Editions Ousia, 1987.

Leonard Schapiro, *Totalitarianism*, London and Basingstoke: The MacMillan Press Ltd., 1972.

Hannah Arendt: totalitarismul și sfera publică¹

■ GEORGE BONDOR

[„A.I. Cuza” University of Iași]

Abstract

This text examines Arendt's theory of public sphere and its relation with the theory of totalitarianism. We argue that Arendt's theory of totalitarianism requires a theory of the public sphere that will be later developed in The Human Condition. We discuss her analysis of the constitution of public sphere in context of the phenomenological accounts of the intersubjectivity (Husserl and Heidegger).

Keywords

totalitarianism, public sphere, Hannah Arendt, action, modernity, intersubjectivity, mass society

Textul de față analizează raportul dintre două importante teorii propuse de Hannah Arendt, anume teoria sferei publice, dezvoltată în lucrarea *Condiția umană* (1958), și teoria totalitarismului, formulată în *Originile totalitarismului* (1951) și în unul din capitolele adăugate la ediția a doua.² Vom arăta că intuițiile prezente în analiza totalitarismului presupun deja o teorie a sferei publice, chiar dacă una încă netematizată explicit. Totodată, ne propunem să arătăm că teoria sferei publice propusă de Arendt trebuie plasată în contextul teoriilor intersubiectivității, fapt care ne permite să scoatem în evidență noutatea poziției sale în raport cu fenomenologia clasică (Husserl și Heidegger).

Modele ale sferei publice

Dezbaterile care au în atenție conceptul de sferă publică se concentrează de obicei asupra atributelor pe care trebuie să le îndeplinească sfera publică pentru ca ea să favorizeze dezvoltarea democrației. Tematizările cele mai cunoscute care propun soluții la această problemă pun în legătură teoriile democrației cu cele ale sferei publice, cu intenția de a identifica, în cadrul

¹ ACKNOWLEDGEMENT: This work was supported by CNCIS – UEFISCU, project number PNII – IDEI 788 / 2008, code 2104.

² Hannah Arendt, „Ideology and Terror: A Novel Form of Government,” *Review of Politics* 15 (1953): 303-327.

democrațiilor consolidate, criteriile normative care favorizează democrația, criterii care sunt apoi comparate cu tipurile de sferă publică întâlnite în realitate.

Cele mai importante modele ale sferei publice sunt: 1) modelul reprezentativ liberal, caracterizat prin ideea conform căreia o elită dominantă este singura capabilă să ia decizii raționale, îndeosebi în baza opiniei avizate a experților, în vreme ce populația participă doar indirect la luarea acestor decizii, prin reprezentanții aleși (această sferă publică este comparată cu o piață liberă a ideilor,¹ în care opiniile minoritarilor nu sunt însă reprezentate); 2) sfera publică liberal-participativă, care se întemeiază pe dorința de maximizare a participării cetățenilor la deciziile publice; liberalismul de tip participativ recunoaște rolul mobilizator al simbolurilor, al sloganurilor emoționale și al intervențiilor polemice, fără de care deliberarea comună și acțiunea comună, care au efect direct asupra intereselor, nu ar fi posibile;² 3) sfera publică de tip discursiv (sau deliberativ), tematizată de Jürgen Habermas, este înțeleasă ca domeniul în care se intersectează opiniile publice și cele private, opiniile care reprezintă evidențe culturale (lumea vieții în care se înrădăcinează comunicarea publică) și opiniile cvasioficiale prin care puterea economică și politică încearcă să domine societatea, modificând și chiar formând opiniile indivizilor;³ astfel, sfera publică ia forma „unei arene stăpânite de mass-media, în cadrul căreia se ciocnesc tendințe divergente”,⁴ opiniile comune asupra treburilor publice realizându-se în mod discursiv, prin procedura argumentării raționale, idealul fiind „comunicarea nedistorsionată”, cea în care participanții împărtășesc aceleași reguli și încearcă să limiteze „intervențiile colonizatoare” ale puterii economice și administrative în diversele domenii ale lumii vieții; 4) sfera publică de tip constructivist, care pune problema recunoașterii din punctul de vedere al diferențelor și al marginalităților, pornind de la premisa conform căreia discursul nu poate fi separat de putere, adică de mediul pasiunilor și afectelor, incluziunea realizându-se doar prin recunoașterea situațiilor diferite ale actorilor sociali.⁵

Aceste modele ale sferei publice se află în directă dependență de anumite ideologii politice, ale căror criterii normative privitoare la funcționarea democrației sunt pur și simplu aplicate la problema structurii și la cea a constituirii sferei publice. Desigur că, în principiu, orice teorie a sferei publice este sau poate fi pusă în legătură cu o ideologie sau alta. Analiza lui Arendt nu face nici ea excepție. Cu toate acestea, atunci când în discuție este chiar constituirea sferei publice, statutul analizei este cu totul diferit. Aceasta întrucât tematizarea modului ei de constituire, dincolo de funcționarea ei propriu-zisă, situează analiza la un nivel de originalitate care trebuie să dea seama deopotrivă de constituirea unei ideologii și a unei forme de spațiu public. Acest aspect este mai ușor de observat dacă rememorăm un important moment al constituirii sferei publice în modernitate, anume cel kantian. În secolul al XVIII-lea, sfera publică ajunge să se identifice cu „socialul”, bunăoară cu formele de sociabilitate ale saloanelor de lectură (sfera „lumii bune”). În *Răspuns la întrebarea: „Ce sint Luminile?”*, Kant distinge între utilizarea publică și cea privată a rațiunii, modelul celei dintâi fiind unul academic: „cărțurarul care se adresează întregului public cititor”. După cum observă Habermas, modelul kantian privilegiază subiectivitatea în detrimentul intersubiectivității, spațiul public constituindu-se în virtutea faptului că fiecare individ acționează conform unui principiu care ar trebui să fie comun tuturor. În paradigma kantiană este activă presupuziția universalității

1 Myra Marx Ferree, William A. Gamson, Jürgen Gerhards, Dieter Rucht, „Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies,” *Theory and Society* Vol. 31, No. 3 (Jun., 2002): 290-295.

2 Ferree, „Four Models,” 295-299.

3 Ferree, „Four Models,” 300-306.

4 Jürgen Habermas, *Sfera publică și transformarea ei structurală. Studiul unei categorii a societății burgheze*, traducere de Janina Ianoși (București: Editura Univers, 1998), 26.

5 Ferree, „Four Models,” 306-315.

eului rațional, atât ca eu moral, cât și ca eu politic. În plan politic, arată Habermas, epoca Luminilor aduce pe scenă tendința de auto-reglementare a societății prin recurgerea la teza universalității naturii umane, concepută ca universalitate a drepturilor omului.

Dacă tematizarea kantiană a spațiului public pornește de la subiect către intersubiectivitate, nici abordările clasice ale fenomenologiei – Husserl și Heidegger – nu se abat în mod decisiv de la acest model. În cadrul lor, intersubiectivitatea este analizată plecând de la modul în care sensul ei se constituie în imanența eului (a eului pur, la Husserl, respectiv a *Dasein*-ului, la Heidegger). Altfel spus, intersubiectivitatea este înțeleasă aici doar ca structură a eului propriu. Formată la școala fenomenologiei, Hannah Arendt este interesată, și ea, de constituirea sferei publice, de condițiile ei de posibilitate, și nu doar de funcționarea ei concretă. Din acest motiv, analiza sa – cel puțin pe acest palier – poate fi privită ca o ontologie a sferei publice, una care scoate la iveală structurile acesteia, precum și dispozițiile existențiale care o fac posibilă și, în mod derivat, dispozițiile care conduc, dimpotrivă, la pervertirea ei în cadrul totalitarismelor. Astfel pusă problema, am putea crede că analiza autoarei este destul de mult datoare celor ale lui Husserl și Heidegger. Fără a neglija aceste influențe, trebuie să arătăm că Hannah Arendt realizează o mutație importantă în interiorul orientării fenomenologice. Tocmai această mutație ne va apărea ca decisivă pentru felul în care autoarea concepe sfera publică.

Domeniul public și acțiunea

Domeniul public, arată Hannah Arendt, semnifică „ceea ce este comun”, iar aceasta în două sensuri. Primul dintre ele se referă la faptul că „tot ceea ce apare în public poate fi văzut și auzit de toată lumea, având parte de cea mai largă publicitate cu putință. Pentru noi, ceea ce se arată – adică este văzut și auzit atât de alții, cât și de noi înșine – constituie realitatea”.¹ Dimpotrivă, viața intimă, cu pasiunile și sentimentele ei, reprezintă ceea ce este privat. Iar suferința este, probabil, cel mai puțin comunicabil dintre toate sentimentele. Cât privește iubirea, deși e comunicabilă în principiu, se denaturează atunci când este expusă în public, bunăoară când este folosită în scopuri politice.² Cu toate aceste excepții, cele mai multe dintre acatele vieții noastre individuale pot fi transformate în fapte publice. Ele pot apărea în spațiu vizibil, dobândind un nou tip de realitate. Deși își pierd intensitatea pe care o aveau în intimitatea vieții proprii, ele câștigă astfel în vizibilitate și, arată autoarea, în realitate. Căci abia „prezența altora, care văd ceea ce vedem noi și aud ceea ce auzim noi, ne asigură de realitatea lumii și de realitatea noastră”. În fapt, abia apariția (sau arătarea) unui lucru sau eveniment, adică prezența în domeniul public, le conferă acestora realitate, conferindu-ne și nouă, în același timp, sentimentul realității: „Dat fiind că, pentru noi, sentimentul realității depinde în întregime de apariție și deci de existența unui domeniu public în care lucrurile pot apărea ieșind din obscuritatea unei vieți puse la adăpost, chiar și clarobscurul care ne luminează viața privată și intimă își are sursa, în ultimă instanță, în lumina cu mult mai crudă a domeniului public”.³

Putem distinge două aspecte ce caracterizează analiza lui Arendt. Pe de o parte, definirea domeniului public și a realității ca atare în termeni de apariție sau arătare este specifică analizei de tip fenomenologic. În această privință, autoarea

¹ Hannah Arendt, *Condiția umană*, traducere de Claudiu Vereș și Gabriel Chindea (Cluj: Idea Design & Print și Casa Cărții de Știință, 2007), 46.

² Arendt, *Condiția*, 48.

³ Arendt, *Condiția*, 47.

continuă tradiția filosofică în cadrul căreia s-a format. Pe de altă parte, susținând că sentimentul realității și certitudinea privitoare la realitate derivă din prezența celorlalți, fiind deci dependente de domeniul public, Arendt se distanțează de clasiicii fenomenologiei, anunțând o situație proprie care reprezintă o importantă mutație în interiorul fenomenologiei. Aceasta întrucât atât Husserl, cât și Heidegger, deși defineau eul (mai precis eul pur, respectiv *Dasein*-ul) prin intenționalitatea sa, adică prin orientarea sa către lucruri, izolau sfera eului în așa fel, încât certitudinea (evidența) de sine și sentimentul propriei realități se dobândeau prin pura autoafectare a eului, dincolo de orice relație intersubiectivă. Consecința logică era aceea că evidența privitoare la celălalt era un sens constituit în imanența eului astfel „izolat” (redus) fenomenologic. Analiza lui Arendt are alt punct de plecare. Dacă Husserl și Heidegger pornesc și totodată se orientează către eul propriu (structură desemnată de Heidegger prin termenul de *Jemeinigkeit*), analiza lui Arendt pleacă de la presupuziția că orice sens se constituie la nivelul intersubiectivității, adică al domeniului public,¹ fapt care poate fi privit și ca o nouă formă de „umanism”.² Acest fapt reprezintă pentru autoare un fel de evidență primă, pe care se întemeiază toate analizele pe care le face fenomenelor politice.

Al doilea înțeles al termenului de „public” se referă la lumea ca atare, „în măsura în care aceasta ne este comună tuturor și se distinge de locul pe care îl deținem în mod privat în ea”.³ Desigur că, în primă instanță, am putea crede că lumea comună tuturor nu e altceva decât Pământul sau natura, fără de care nu ar exista nici viața organică, și nici spațiul fizic dintre oameni. Dacă activitățile omenești s-ar reduce la contactul lipsit de orice scop cu lucrurile din natură, probabil că înțelegerea de mai sus ar fi corectă. Doar că inserția omului printre lucruri este mai complicată, iar „omul natural” este un caz ideal. Lucrurile în preajma cărora se desfășoară cele mai multe dintre activitățile noastre cotidiene sunt nu cele ale naturii, ci lucrurile fabricate de om, față de care acesta dezvoltă un raport de preocupare. Apoi, chiar și atunci când în sfera sa de interes intră chiar lucrurile naturale, acestea îl preocupă tot în calitatea lor de lucruri întrebuintabile, utile în vederea a ceva. Acesta trebuie să fie motivul pentru care Arendt arată că lumea comună tuturor „se leagă mai curând de artificialul uman, de produsul mâinilor omenești, precum și de treburile care se desfășoară în mijlocul celor ce locuiesc împreună lumea făcută-de-om. A trăi împreună în lume înseamnă în esență că o lume de obiecte se găsește între cei ce au în comun lumea, tot așa după cum masa este așezată între cei ce stau în jurul ei”.⁴

Analiza de mai sus poate crea impresia că, pentru Hannah Arendt, domeniul public se identifică întru totul cu lumea lucrurilor utile. Cu alte cuvinte, am putea crede că ceea ce îi aduce pe oameni împreună este doar preocuparea față de obiectele pe care le folosesc. Desigur că domeniul public este și această lume a obiectelor utile, dar nu este numai atât. Faptul că Arendt nu se oprește la o înțelegere instrumentală a domeniului public poate fi observat atât dintr-un exemplu, cât și dintr-o distincție făcută de autoare. Exemplul se referă la filosofia creștină a lui Augustin. Proiectul primei filosofii creștine a fost acela de a descoperi un principiu care „să mențină laolaltă o comunitate de oameni care își pierduseră interesul pentru lumea comună și care nu se mai simțeau nici legați, nici separați de ea”.⁵ Acest principiu este caritatea, însă pornind exclusiv de la ea era puțin probabil să ia naștere

1 A se vedea și Serena Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights* (New York & London: Routledge, 2008): 69-71.

2 Lewis P. Hinchman, Sandra K. Hinchman, „In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism,” *Review of Politics* 46:2 (1984: Apr.): 183-211.

3 Arendt, *Condiția*, 48.

4 Arendt, *Condiția*, 48.

5 Arendt, *Condiția*, 48-9.

un domeniu public.¹ Cât privește distincția amintită mai sus, care aduce o nuanță suplimentară, aceasta este cea dintre muncă, lucru și acțiune, activități omenești fundamentale care desemnează, împreună, ceea ce autoarea numește *vita activa*. Munca, arată Arendt, este acea activitate care corespunde corpului, biologicului, necesităților vitale, condiția ei fiind așadar viața însăși, cu funcțiile ei spontane. Lucrul este activitatea care asigură lumea artificială a obiectelor, o lume diferită de cea naturală, dar mult mai prezentă în viața omului. Astfel, adaugă autoarea, lucrul îi conferă omului condiția apartenenței la o lume care durează mai mult decât viețile individuale. În sfârșit, acțiunea este singura activitate care se desfășoară în mod direct între oameni, fără medierea naturii sau a obiectelor artificiale. După Arendt, fundamentul ei este pluralitatea, care reprezintă condiția oricărei vieți politice.² Tocmai de aceea, „realitatea domeniului public se bazează pe prezența simultană a nenumăratelor perspective și aspecte în care lumea comună se prezintă ea însăși și pentru care nu s-ar putea născoci vreodată nici măsură, nici numitor comun”.³ Deși lumea comună este, după Arendt, locul de întâlnire al tuturor oamenilor, ea este totodată un spațiu care conservă deosebirea dintre locurile particulare pe care fiecare om îl ocupă. Domeniul public există acolo unde unul și același obiect este văzut de un mare număr de oameni din perspective diferite și sub aspecte diferite, iar oamenii respectivi sunt preocupați de același obiect și „știu că văd o identitate în deplină diversitate”.⁴ Domeniul public este deci acel spațiu care face posibile depotrivă identitatea și diferența, unitatea și separația dintre oameni. Doar în acest sens domeniul public înseamnă și lumea comună care „ne strânge pe toți laolaltă și totuși ne împiedică, așa zicând, să cădem unii peste alții”.⁵ El este spațiul care conferă posibilitatea mișcării și, astfel, posibilitatea libertății. Consecința firească este faptul că, pentru Hannah Arendt, libertatea publică este condiția de posibilitate a libertății individuale. În fond, libertatea este tocmai posibilitatea de a acționa, adică de a fi vizibil și a te face auzit în domeniul public.⁶

Un argument suplimentar care susține ideea că Arendt nu reduce înțelegerea domeniului public la simpla preocupare față de aceleași obiecte poate fi pus în evidență dacă vom urmări modul în care autoarea discută raportul dintre sfera publică și totalitarism.

Societatea de masă și totalitarismul

Odată înțelese structura domeniului public și condițiile lui de posibilitate, poate fi identificat modul în care are loc pervertirea acestuia. Această situație precară apare în două cazuri care doar aparent sunt diferite. În primul rând, ea are loc atunci când asistăm la izolarea radicală a omului, așadar când identitatea obiectului de care oamenii sunt preocupați nu mai poate fi deloc percepută, iar acordul asupra obiectului nu mai poate fi realizat.⁷ După Arendt, acesta este cazul tiraniilor. În al doilea rând, pervertirea domeniului public apare atunci când „lumea dintre oameni

1 Arendt, *Condiția*, 49.

2 Arendt, *Condiția*, 13.

3 Arendt, *Condiția*, 52.

4 Arendt, *Condiția*, 52.

5 Arendt, *Condiția*, 48.

6 Preferința manifestată de Arendt față de modelul grecesc al sferei publice nu trebuie să ne facă să credem că propria sa teorie este deductibilă din acest model. Pentru acest aspect, a se vedea Roy T. Tsao, „Arendt against Athens: Rereading *The Human Condition*,” *Political Theory* Vol. 30, No. 1 (Feb. 2002): 97-123.

7 Arendt, *Condiția*, 52.

și-a pierdut puterea de a-i strânge laolaltă, de a-i lega și de a-i separa”.¹ Acest fapt este rezultatul instaurării societății de masă, când fiecare preia perspectiva celorlalți printr-un fel de contagiune. Cele două cazuri sunt de fapt similare, căci ele descriu faptul că „oamenii au devenit în întregime privați, adică au fost privați de posibilitatea de a-i vedea și auzi pe alții și de posibilitatea de a fi văzuți și auziți de aceștia. Ei sunt cu toții captivii subiectivității proprii experiențe singulare, care nu încetează să fie singulară chiar dacă este multiplicată de nenumărate ori”.² Putem observa, în această privință, că situația descrisă aici desemnează doar aparent transformarea domeniului public într-un spațiu privat. În realitate, pervertirea celui dintâi dă naștere și unei grave maladii a sferei private.

Concluzia la care ajunge Hannah Arendt este aceea că maladia extremă a sferei publice este totalitarismul: „Sfârșitul lumii comune vine atunci când ea nu mai este văzută decât sub un singur aspect și când nu i se mai permite să se înfățișeze decât într-o singură perspectivă”.³ Totalitarismul conduce la izolarea oamenilor, fenomen pe care Arendt îl descrie prin două aspecte: pe de o parte, izolarea are ca efect distrugerea relației dintre oameni, ceea ce se întâmplă în statele totalitare prin intermediul terorii; pe de altă parte, ea duce la distrugerea relației dintre oameni și realitate, prin mijlocirea ideologiei. Pe scurt, izolarea constă în pierderea diferenței dintre fapt și ficțiune, precum și a diferenței dintre adevăr și fals.

a) Teroarea. Observând că izolarea este terenul cel mai fertil al terorii, Hannah Arendt o analizează recurgând la conceptul de acțiune, central în teoria sa privitoare la sfera publică. Astfel, izolarea este chiar incapacitatea de a acționa, ea apărând atunci când sfera politică este distrusă, mai precis atunci când oamenii nu mai pot urmări un scop comun și nu mai au interese comune. Exact acesta este modul de a fi al maselor. „Mișcările totalitare sunt posibile oriunde se găsesc mase care, dintr-un motiv sau altul, au căpătat gustul de organizare politică. Masele nu sunt menținute laolaltă prin conștiința unui interes comun, și ele sunt lipsite de acea logică specifică claselor, care se exprimă prin urmărirea unor obiective precise, limitate și accesibile”.⁴ Izolarea nu se referă însă la activitățile productive ale omului, ba chiar le este necesară. În calitate de *homo faber*, omul tinde să se izoleze în munca sa, părăsind cu totul domeniul politicului, adică sfera publică. Societatea de masă, pe care totalitarismul o creează, transformă toate activitățile omenești în muncă. Pentru a folosi termenii teoriei lui Arendt privitoare la *vita activa*, putem spune că izolarea provocată de guvernările totalitare anulează activitatea eminamente umană, acțiunea, adică relația dintre oameni, exacerband în locul ei activitatea productivă (lucrul). În lipsa acțiunii, lucrul devine muncă, întrucât el este privat de preocuparea oamenilor față de același obiect. Putem deduce de aici că preocuparea față de obiecte este de două feluri. Ea favorizează apariția lumii comune, dacă este preocupare dublată de acțiune, căci doar raporturile umane pot conduce la un acord asupra lucrurilor. În acest caz nu avem de-a face cu simpla preocupare față de obiecte utile, care sunt în definitiv indiferente omului, ci cu preocuparea față de scopuri și interese comune. Dimpotrivă, dacă are loc în absența acțiunii, preocuparea devine pur instrumentală, rezultatul ei fiind acela că omul se înstrăinează de lumea obiectelor fabricate de el. Omul devine astfel lipsit de lume.

Dezrădăcinarea, lipsa sensului, sentimentul inutilității – toate acestea caracterizează perfect condiția maselor moderne. Guvernările totalitare, arată Arendt, atentează la două aspecte esențiale care definesc domeniul public. În primul rând, ele anihilează pluralitatea. Oamenii devin Un Singur Om, instaurându-se astfel do-

¹ Arendt, *Condiția*, 48.

² Arendt, *Condiția*, 52-3.

³ Arendt, *Condiția*, 53.

⁴ Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, traducere de Ion Dur și Mircea Ivănescu (București: Humanitas, 1994), 411.

minația totală. În al doilea rând, aceste guvernări anihilează acțiunea. Ele fac din orice acțiune o simplă contribuție la mișcarea Naturii sau a Istoriei, care sunt principii transcendente indivizilor fără de care aceștia nu ar avea nici un sens. Conform acestei interpretări specifice totalitarismelor, Natura ori Istoria îi condamnă pe indivizi, mai precis pe cei care trebuie anihilați politic. Cei din urmă sunt sortiți extincției de către niște legi inexorabile (ei aparțin, cum s-a spus, „clasei muribunde”, care este doar ajutată să dispară mai repede decât s-ar fi întâmplat pe căi naturale). Iar dacă nu sunt victime ale legilor Naturii ori ale Istoriei, atunci indivizii sunt simpli executanți ai acestora. Această interpretare proferată de regimurile totalitare a coincis perfect cu modul de a fi al maselor moderne. Lipsite de interese proprii, acestora le-au fost induse țeluri „superioare”, transcendente.

b) Ideologia. După Hannah Arendt, al doilea mijloc prin care se realizează izolarea îl reprezintă ideologiile. Deși toate ideologiile conțin elemente totalitare, acestea sunt dezvoltate numai de către mișcările totalitare. Ele oferă o explicație totală a istoriei, propunând o realitate „mai adevărată” decât cea observabilă prin experiență. De aceea, putem spune că gândirea totalitară este independentă de experiență și chiar împotriva ei. Ideologia ordonează faptele într-o manieră perfect logică, motiv pentru care Arendt o și definește ca „logica unei idei”. Or, masele moderne erau întru totul predispuse la a se supune unei astfel de logici, căci ele nu credeau în nimic vizibil, lăsându-se pradă propriei lor imaginații. Din cauza dezrădăcinării lor, masele își doreau să scape de realitate. Guvernările totalitare le-au putut convinge cu ușurință, prin propagandă, prezentându-le un sistem coerent: „Ceea ce convinge masele nu sunt faptele, nici măcar cele inventate, ci doar coerența unui sistem din care se presupune că ele fac parte”.¹ Masele, arată Arendt, sunt înclinate spre toate ideologiile, dar sunt seduse numai de cele care le satisfac nevoia de ficțiune coerentă. Tocmai din acest motiv regimurile totalitare au putut sfida bunul simț, avansând sisteme („povești”) ce contraziceau realitatea, dar prezentându-le ca și cum ele ar fi fost însăși realitatea. Prin ideologie, deci, se realizează a doua componentă a izolării, anume izolarea maselor de realitate. În vederea acestui scop, totalitarismele se folosesc de profeții pseudo-științifice, mizând pe credința omului modern în caracterul infailibil al științelor.² După Arendt, scientismul profetic a răspuns nevoii maselor de a-și găsi un sens, în condițiile în care își pierduseră orice loc în lume. Ele își descoperă un sens doar în mișcarea unor legi eterne ale Istoriei, fiind astfel „reintegrate înlăuntrul forțelor eterne, atoatedominatoare, care, prin ele însele, aveau să-l ducă pe om, înotătorul în apele adversității, până la țărnișele securității”.³

Teroarea și ideologia reprezintă deci, conform analizei făcute de Hannah Arendt, cele două mecanisme prin care totalitarismele au realizat dominația totală a omului, izolându-l de ceilalți oameni și de realitate. Acest fapt nu putea fi eficient decât dacă era pus în practică în fiecare clipă. De aceea, guvernările totalitare au realizat acest lucru dezvoltând „o mișcare constant menținută în mișcare, anume dominația totală a fiecărui individ izolat în fiecare sferă a vieții”.⁴ Permanentizarea mișcării – aceasta a fost strategia tuturor guvernărilor totalitare.

După cum am arătat, teoria totalitarismului revendică o teorie prealabilă a sferei publice, ale cărei principii sunt deja intuite de Arendt în *Originile totalitarismului*, fiind dezvoltate în *Condiția umană*. Totodată, teoria constituirii sferei publice trebuie înțeleasă în contextul discuțiilor despre locul subiectului (al eului) în acest proces de constituire. Dacă în modernitate (și totodată în fenomenologia de

¹ Arendt, *Originile*, 461.

² Arendt, *Originile*, 453-5.

³ Arendt, *Originile*, 459-60.

⁴ Arendt, *Originile*, 429.

început de secol XX) constituirea intersubiectivității și, implicit, a sferei publice era explicată pornindu-se de la presupuziția centralității eului, analiza întreprinsă de Hannah Arendt pornește de la centralitatea relației intersubiective, deci a domeniului public. Pervertirea acestuia din urmă are loc atunci când asistăm la dominația „societății de masă”, o formă malativă în care eul a ajuns să fie prezent în istoria secolului XX, dar ale cărui surse sunt mai vechi. Prin urmare, analiza lui Arendt reprezintă totodată o critică a modernității și a consecințelor ei târzii.

BIBLIOGRAFIE

- Hannah Arendt, „Ideology and Terror: A Novel Form of Government”, *Review of Politics* 15 (1953).
- Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, traducere de Ion Dur și Mircea Ivănescu, București: Humanitas, 1994.
- Hannah Arendt, *Condiția umană*, traducere de Claudiu Vereș și Gabriel Chindea, Cluj: Idea Design & Print și Casa Cărții de Știință, 2007.
- Myra Marx Ferree, William A. Gamson, Jürgen Gerhards, Dieter Rucht, „Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies”, *Theory and Society* Vol. 31, No. 3 (Jun., 2002).
- Jürgen Habermas, *Sfera publică și transformarea ei structurală. Studiul unei categorii a societății burgheze*, traducere de Janina Ianoși, București: Editura Univers, 1998.
- Lewis P. Hinchman, Sandra K. Hinchman, „In Heidegger’s Shadow: Hannah Arendt’s Phenomenological Humanism”, *Review of Politics* 46:2 (1984: Apr.).
- Serena Parekh, *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*, New York & London: Routledge, 2008.
- Roy T. Tsao, „Arendt against Athens: Rereading The Human Condition”, *Political Theory* Vol. 30, No. 1 (Feb. 2002).

Totalitarismul ca patologie a modernității în gândirea politică a Hannei Arendt¹

■ FLORIN MITREA

[The University of Bucharest]

Abstract

Beyond all criticism received, Hannah Arendt's phenomenological investigation on the origins and nature of totalitarianism, still remains a momentous reference in political philosophy. The main contribution of this important thinker of XX-th century lies in making evident the causal link between modern age's features and the emergence of the totalitarian phenomenon. For that reason, this article, entitled "Totalitarianism as a pathology of the modernity, in Hannah Arendt's political thought", tries to show the way in which arendtian reflection on totalitarianism is grounded on a reflection about modernity, about the essence and degradation of politics and, above all, about human condition.

Keywords

political philosophy, totalitarianism, modernity, history, politics

Un model teoretic verificat¹

De cele mai multe ori, folosirea noțiunii de totalitarism, atât la nivelul simțului comun, cât și la nivelul discursului public, echivalează cu o referire la ipostazele istorice ale răului politic manifestate pe parcursul secolului XX: fascismul mussolinian, național – socialismul și comunismul. Prea puțin sunt evidențiate, de obicei, diferențele dintre conceptele de despotism, dictatură, tiranie și cel de totalitarism. Necesitatea investigației și dezbaterii de tip academic este, de aceea, foarte elocvent ilustrată de această problemă. Faptul că dispunem, astăzi, de un consistent arsenal argumentativ pentru a identifica diferența de *natură* și nu doar de *grad*, dintre fenomenul totalitar și celelalte manifestări maladive ale politicului se datorează, într-o importantă măsură, rezultatelor arheologiei fenomenologice întreprinse de Hannah Arendt asupra totalitarismului încă din 1948 și publicate în 1951. Cele șase decenii scurse de atunci se pare că n-au atenuat vigoarea

1 Acknowledgment: Această lucrare a fost finanțată din contractul POSDRU/89/1.5/S/62259, proiect strategic „Științe socio-umane și politice aplicative. Program de pregătire postdoctorală și burse postdoctorale de cercetare în domeniul științelor socio-umane și politice”, cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

provocării intelectuale propusă de această lucrare clasică de știință politică, intrată cu acest statut și în corpusul culturii române prin ediția în limba română a „Originilor totalitarismului”¹ apărută în 1994.

Fără a epuiza complexitatea fenomenului totalitar și, mai mult decât atât, fiind, de-a lungul timpului, expusă unor critici sistematice îndreptate împotriva tipului de abordare pe care îl propune, „Originile totalitarismului” rămâne o referință indispensabilă oricărui demers analitic în acest câmp tematic. Ar putea fi elocventă, în acest sens, menționarea câtorva demersuri critice determinate în spațiul academic de această lucrare. Sociologul Dominique Colas reclamă, de pildă, plaja prea restrânsă pe care o are noțiunea de totalitarism în accepțiunea arendtiană, potrivit căreia în URSS totalitarismul a fost reprezentat doar de regimul stalinist, nu și de cel leninist, iar după moartea lui Stalin nu a urmat decât o *dictatură a partidului unic*. Totodată, ezitarea în a-l include pe Mao Zedong în categoria liderilor totalitari este o altă opinie care, potrivit lui Colas, i-ar putea fi reproșată Hannei Arendt.² După părerea lui Tony Judt astfel de ezitări și inconsecvențe teoretice ale Hannei Arendt pot fi puse pe seama „nostalgiei ei de durată după o anumită inocență pierdută a stângii.”³

De asemenea, unii critici au considerat că Arendt n-a evidențiat suficient de clar caracterul esențial al Germaniei Naziste și al Rusiei Sovietice ca *noi tipuri de state*. Alții au fost deranjați de intercalarea unor analize literare (precum cea referitoare la „Heart of Darkness” de Joseph Conrad), în cadrul discursului științific.⁴ Un cercetător precum Agnes Heller considera, la rândul său, că demersul arendtian este strict istoricist, neavând, din această cauză, suficientă putere explicativă.⁵ Pe de altă parte, Claude Lefort include în propriul model teoretic de analiză a totalitarismului și o reacție polemică față de grila interpretativă arendtiană, semnalând ca puncte slabe ale acestuia eterogenitatea elementelor cuprinse în noțiuni cheie precum *mișcarea* sau *legea mobilității* ca factor simptomatic al modernității și idealizarea momentelor de *început* ale fenomenelor revoluționare (cum ar fi în cazul Revoluției Franceze fără a ține seama de momentele politice de tip inaugural conținute și de Vechiul Regim).⁶

Călită în focul unor astfel de critici, opera Hannei Arendt a ieșit, se pare, întărită în statutul de contribuție esențială pentru înțelegerea fenomenului totalitar. Mai mult decât atât, un important exeget, Margaret Conovan, nu ezită să afirme că „Originile totalitarismului” merită să fie citită întrucât este o *foarte importantă operă de artă*. Dincolo de acest aspect, însă, contribuția fundamentală a filosofiei arendtiene a fost identificată în *perspectiva ontologică* pe care o aplică asupra unei realități politice radicale (caracterizată printr-un potențial de distrugere fără precedent în istorie la adresa statutului omului ca ființă politică).⁷

Ca demersuri analitice asemănătoare cu cel arendtian, din punctul de vedere al evidențierii noutății radicale a fenomenului totalitar, pot fi amintite: teoria sociologului Marcel Mauss care, încă din 1936, vorbea despre identitatea profundă dintre nazism și comunism, contribuția lui Franz Neumann care în 1942, în lucrarea „Behemot”, definea totalitarismul ca formă specifică de dominație îndreptată îm-

1 Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, traducere de Ion Dur și Mircea Ivănescu (București: Humanitas, 1994).

2 Dominique Colas, *Larousse. Dicționar de gândire politică. Autori. Opere. Noțiuni*, traducere de Dumitru Purnichescu (București: Univers Enciclopedic, 2003), 222 – 225.

3 Tony Judt, *Reflecții asupra unui secol XX uitat. Reevaluări*, traducere de Lucia Dos și Doris Mironescu (Iași: Polirom, 2011), 68.

4 Phillip Hansen, *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship* (Stanford, California: Stanford University Press, 1993), 132.

5 Hansen, *Hannah Arendt*, 132 – 133.

6 Claude Lefort, *Complicația. Recurs asupra comunismului*, traducere de Dan Radu Stănescu (București: Univers, 2002), 128 – 129.

7 Hansen, *Hannah Arendt*, 133.

potriva statului și a dreptului dar eșuând în realizarea unui monolitism total¹, apoi cele șase criterii formulate în 1953 de Carl Friedrich și Zbigniew Brzezinski privind sindromul totalitarismului², lucrarea din 1972 a lui Leonard Schapiro, centrată pe rolul liderilor totalitari în distrugerea structurilor politice ale societăților care le-au căzut victime.³

Totodată, nu trebuie uitată demonstrarea, de către Francois Furet, a relației de cauzalitate dintre *pasiunea revoluționară* de la 1789 și cea bolșevică de la 1917⁴, precum și controversata teorie a lui Ernst Nolte privind definirea perioadei 1917 – 1945 ca război civil european cauzat de conflictul ideologic declanșat de reacția particularismului rasist nazist la provocarea universalismului egalitarist bolșevic.⁵ Tot ca borne teoretice devenite clasice trebuie să amintim evidențierea rolului ideologiei în apariția structurilor totalitare, de către Alain Besancon în „Originile intelectuale ale leninismului”⁶ și de către Czeslaw Milosz în „Gândirea captivă. Eseu asupra logocrațiilor populare”.⁷ Între toate aceste modele interpretative, într-o anumită măsură înrudite ca perspectivă, opera Hannei Arendt se distinge prin analizarea fenomenului totalitar ca o consecință a rupturii aduse de epoca modernă față de categoriile metafizice tradiționale. Prin urmare, se impune să evidențiem câteva dintre resorturile argumentative care alcătuiesc ipostaza arendtiană a criticii totalitarismului ca o critică a modernității.

Identitatea filozofică a modernității

În lucrarea „Între trecut și viitor” (1961), Hannah Arendt afirmă că ceea ce se numește criza conștiinței moderne se originează în două impasuri majore ale filozofiei europene în paradigma ei cunoscută și practică până atunci. Este vorba, pe de o parte, de incapacitatea demersului filozofic de a se aplica problemelor politice iar, pe de altă parte, de golirea de sens a vechilor întrebări metafizice. Confruntat cu aceste dificultăți, omul modern a înțeles că mintea și tradiția sa de gândire nu-l mai ajută să pună întrebări adecvate și nici să găsească răspunsuri. De aceea, un element distinctiv al ethosului modern avea să fie trecerea de la gândirea contemplativă la gândirea angajată, la acțiune.⁸ Concluzie care amintește și de cea formulată, în alt context, de istoricul Philippe Aries, potrivit căruia, după 1940, neutralitatea intelectualului nu mai era posibilă, fiecare trebuind să opteze pentru un tip de angajare politică.⁹ Explicația Hannei Arendt nu se limitează, însă, la descriptiv, ci merge până la rădăcinile acestui fenomen, pe care le identifică în apariția a ceea ce definește ca *filozofie a suspiciunii* ipostaziată în demersurile teoretice ale lui Kierkegaard, Nietzsche și Marx, fiecare realizând, cu mijloace specifice, o revoltă conștientă împotriva unei tradiții

1 Colas, Larousse, 341 – 342.

2 Dominique Colas, *Sociologie politică*, traducere de Vasile Savin, Cătălin Simion, Diana Crupenschi (București: Univers, 2004), 322 – 323.

3 Leonard Schapiro, *Totalitarianism* (London and Basingstoke: The MacMillan Press Ltd., 1972), 20-43.

4 Francois Furet, *Trecutul unei iluzii. Eseu despre ideea comunistă în secolul XX*, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo (București: Humanitas, 1996).

5 Ernst Nolte, *Războiul civil european 1917 – 1945. Național – socialism și bolșevism*, traducere de Irina Cristea (București: Runa – Grupul Editorial Corint, 2005).

6 Alain Besancon, *Originile intelectuale ale leninismului*, traducere de Lucreția Văcar (București: Humanitas, 1993).

7 Czeslaw Milosz, *Gândirea captivă. Eseu despre logocrațiile populare*, traducere de Constantin Geambașu (București: Humanitas, 1999).

8 Hannah Arendt, *Între trecut și viitor. Opt exerciții de gândire politică*, traducere de Louis Rinaldo Ulrich (Filipeștii de Târg, Prahova: Antet, 1997), 14.

9 Philippe Aries, *Timpul istoriei*, traducere de Răzvan Junesco (București: Meridiane, 1997), 73.

ce-și pierduse începutul și principiul său.¹ Fiecare dintre cei trei s-a revoltat, în primul rând, împotriva abstracțiilor filozofiei și a omului ca *animal rationale*.

Astfel, Soren Kierkegaard exaltă omul concret care suferă, își asumă dihotomia *fides versus intellectus* și propune saltul de la îndoială la credință ca model al trăirii religioase autentice (punând îndoiala ca bază a credinței). Nietzsche a afirmat vitalismul, voința omului ca voință de putere și a propus „un platonism inversat”, printr-o idealizare a imanentului, pretinzând supremația vieții sensibile asupra adevărului imuabil, suprasensibil. Totodată, echivalând ideile ca unități absolute cu valorile sociale, Nietzsche, arată Arendt, a permis distrugerea ideilor prin simpla contestare a statutului lor social. Absolutizând relativitatea, prin teoria transmutării tuturor valorilor, Nietzsche pledează pentru o nouă știință, eliberată de valoare. Consecința acestui demers a fost, potrivit interpretării arendtiane, irumperea scientismului și răspândirea unei superstiții științifice generale.²

În ceea ce-l privește pe Marx, arată Hannah Arendt, miezul revoltei filozofice a acestuia constă în înlocuirea sensului tradițional al muncii (ca semn al supunerii) cu o perspectivă (ce va deveni specific modernă) a muncii ca semn suprem al libertății și cu identificarea esenței celei mai înalte a umanității în *forța de muncă*. Mai mult decât atât, făcând distincția dintre *valoarea de utilizare* și *valoarea de schimb* (parazită), Marx raportează toate lucrurile (idei, obiecte, materiale) dar și valorile de bine și rău, la *societate* ca și criteriu suprem. În consecință, ideile tradiționale (ca unități transcendente) sunt transformate în valori funcționale, în mărfuri sociale care nu mai au nici o semnificație proprie. Dacă înainte de Revoluția Industrială omul (considerat ca atare) era sursă a valorilor, după acel moment, numai oamenii *socializați* și în raport cu *societatea* sunt văzuți ca sursă a valorilor. Această transgresare, prin care deținătorul valorii devine societatea, nu omul care produce, folosește și judecă, devine, arată Hannah Arendt, baza nihilismului radical al secolului XX.³ Principala ilustrare a acestui fenomen este chiar atacul lansat de Marx împotriva așa zisei *vieți egoiste* (pe care o considera sursă a conflictelor și tensiunilor din societate), pentru a o substitui cu *viața socială*, cu o *umanitate socializată* în care pluralitatea intereselor private este înlocuită cu *dominația unui singur interes*.⁴

Toate aceste trei contestări majore ale filozofiei tradiționale au fost precedate de sinteza hegeliană care a identificat mișcarea dialectică a gândirii cu mișcarea dialectică a materiei însăși, ca răspuns la dihotomia carteziană *res cogitans versus res extensa*, *gândire versus existență*. Dacă Descartes fragilizase cadrul conceptual al tradiției prin așezarea îndoielii și a neîncrederii la baza spiritului științei moderne, Hegel desăvârșea deconstrucția prin subminarea granițelor dintre dihotomiile clasice ale filozofiei (*aparențe versus idei eterne*, *materialism versus idealism*).⁵

Alte mutații decisive pentru definirea modernității, pe care le identifică Hannah Arendt, sunt: pe de o parte inversarea ierarhiei tradiționale dintre *contemplație* și *acțiune* (știința devine activă și *face* în scopul de a cunoaște), iar pe de altă parte, înlocuirea *sensului tradițional* (aletheic) al ideii de *teorie* (ca sistem de adevăruri legate în mod rațional, nefăcute de oameni ci date lor spre descoperire) cu *sensul modern* de teorie (ca ipoteză de lucru schimbabilă în funcție de rezultatele pe care le produce). Un aspect asemănător surprinde și Phillipe Aries atunci când vorbește despre *mecanizarea istoriei* ca element specific al mentalității secolului XX, ca rezultat al sentimentului, fără precedent ca intensitate și răspândire (în aproape toate mediile sociale), de *comuniune cu istoria*. Fenomenul masiv de dezrădăcinare

¹ Arendt, *Între trecut și viitor*, 34 – 35.

² Arendt, *Între trecut și viitor*, 38 – 39.

³ Arendt, *Între trecut și viitor*, 37 – 38.

⁴ Hannah Arendt, *Condiția umană*, traducere de Claudiu Vereș și Gabriel Chindea (Cluj: Idea Design & Print, Casa Cărții de știință, 2007), 262.

⁵ Arendt, *Între trecut și viitor*, 42 – 43.

din micile comunități (cu rol de matrice în configurarea comportamentelor individuale) i-a făcut pe oameni să se simtă „ca niște atomi pierduți în lumea uriașă a tehnocrației moderne, în care fiecare e confundat cu întreaga omenire a planetei” ceea ce a dus la o *confruntare directă cu istoria*. Această *conștiință a istoriei globale* avea să fie, potrivit interpretării lui Aries, terenul pe care marxismul va produce saltul de la conștientizarea istoriei concrete la o *fizică a istoriei* (centrată pe mecanismele de depășire artificială a antagonismelor și de eliminare a diferențelor dintre oameni).¹ De aceea, așa cum demonstrează cu amară ironie și Raymond Aron în polemica sa cu Sartre, epoca în care marxismul devine curentul filozofic dominant poate fi descrisă ca „vârsta de aur a conștiinței istorice” în care o Rațiune dialectică e considerată „principiu de inteligibilitate în istorie și principiu al întronării Adevărului prin intermediul Istoriei”, aspect la care se adaugă ducerea la paroxism a ideii hegeliene a filozofiei ca „expresie a unui moment al istoriei.”²

Aceste schimbări radicale la nivelul modului de percepere a realității, produse începând cu secolul XIX și ajunse la apogeu în secolul XX, sunt văzute de Hannah Arendt ca tot atâtea pași care au dus la o funcționalizare integrală a societății moderne și, implicit, la pierderea *puterii uimirii în fața a ceea ce este așa cum este*.³ De aceea, drama epocii moderne este victoria lui *animal laborans*, idolatrizarea muncii și golirea ei de sensul original, în detrimentul celorlalte facultăți creatoare ale omului. Cauza principală a acestei denaturări este, potrivit grilei arendtienne, *procesul secularizării* care „a lipsit viața individuală de nemurirea ei, sau măcar de certitudinea nemuririi”.⁴ Pierzând perspectiva *celeilalte* lumi, omul modern a pierdut și buna raportare, prin gândire și acțiune, la *această* lume, iar dorința sa naturală de nemurire (care în Antichitate era proiectată asupra cetății, în Evul Mediu asupra vieții individuale), se centrează acum pe procesul vital al speciei umane.⁵ Astfel, pentru Arendt, modernitatea conține trei principii distructive care amenință adevărata vocație a condiției umane: *nimicul* (**no – thingness**) și *nimeni* (**no – bodyness**) ca disoluție a puterii într-o dominație potențial totalitară a unui principiu impersonal, precum și *lipsa-de-lume* (**worldlessness**) ca pierdere a raportării firești la realitate.⁶ În consecință, omul se arată acum dispus „să se transforme în acea specie animală din care, de la Darwin încoace, își închipuie că se trage.”⁷ Pe acest teren minat avea să apară maldia ideologică totalitară, descrisă de Hannah Arendt în „Originile totalitarismului” ca sistem nou de guvernare, ca o consecință a înlocuirii enunțurilor despre *ceea ce este*, cu desfășurarea unui *proces în continuă mișcare*. De aceea, într-o descendență ideatică față de filozofia lui Karl Jaspers, Hannah Arendt conchide că ideologiile se caracterizează în primul rând prin faptul că nu sunt interesate de *miracolul ființei*.⁸

Idolatrizarea modernă a istoriei

Elementul care separă cel mai radical epoca modernă de trecut este, în perspectiva Hannei Arendt, conceptul modern de *istorie procesuală* apărut la sfârșitul

1 Aries, *Timpul*, 52 – 55.

2 Raymond Aron, *Istoria și dialectica violenței*, traducere de Cristian Preda (București: Editura Babel, 1995), 177 – 178.

3 Arendt, *Între trecut și viitor*, 44.

4 Arendt, *Condiția*, 261.

5 Arendt, *Condiția*, 262.

6 Hannah Arendt, *Făgăduința politicii*, traducere de Mihaela Bidilică-Vasilache (București: Humanitas, 2010), 253.

7 Arendt, *Condiția*, 263.

8 Arendt, *Originile*, 608.

secolului XVIII, concomitent cu diminuarea intresului pentru gândirea pur politică.¹ În Antichitate, natura și istoria, deși aflate în tensiune, aveau ca numitor comun ideea de nemurire în sensul că natura era considerată nemuritoare iar omul prins în capcana mortalității dar dator să se ridice la înălțimea naturii prin fapte, gesturi și cuvinte mărețe, memorabile. Astfel, rolul istoriei (asumat exemplar de Homer, Herodot și Tucidide) era de a salva de la uitare faptele mărețe atât ale grecilor cât și ale barbarilor. În paradigma iudeo – creștină omul este nemuritor iar natura perisabilă. *Viziunea ciclică* asupra timpului este înlocuită cu *perspectiva rectilinie* a temporalității iudeo – creștine înțeleasă unitar, subsumată planului divin de salvare.² Modernitatea secularizează această perspectivă și induce ideea unui viitor și trecut infinite precum și, mai ales prin filozofia lui Marx, ideea posibilității unui paradis terestru în locul celui ceresc.³

Astfel, în modernitate, numitorul comun al naturii și istoriei devine conceptul de *proces*, care conferă sensul oricărui lucru și capătă un monopol de universalitate și semnificație. Dacă în paradigma antică fiecare eveniment era dezvăluit în și prin el însuși, mentalitatea modernă pune accent asupra timpului și secvenței temporale.⁴ O altă transformare decisivă adusă de modernitate, o dată cu Revoluția Franceză și cu Hegel, constă, potrivit interpretării arendtiane, în faptul că tot ceea ce era *politic* (acte, cuvinte, evenimente), devine *istoric*, astfel încât „noua știință politică” dorită și prezisă de Tocqueville se transformă într-o filozofie a istoriei. Falsitatea și nocivitatea noii paradigme rezidă, potrivit Hannei Arendt, în descrierea și înțelegerea întregului domeniu de acțiuni umane, nu în termenii de actor și agent ci din punctul de vedere al spectatorului care privește un spectacol.⁵

Stabilind drept criteriu diferitele moduri de înțelegere a capacităților umane definitorii, Hannah Arendt include în grila sa de interpretare a modernității și o periodizare a istoriei umane. Astfel, potrivit acestei perspective, în Antichitatea grecească forma cea mai înaltă a vieții umane avea loc în polis, în jurul vorbirii ca cea mai înaltă calitate; Roma și filozofia medievală aveau în centru omul ca ființă rațională. În ceea ce privește epoca modernă, arată Arendt, avem de-a face cu următorul parcurs: în perioada inițială a Revoluției Industriale se afirmă *homo faber* (preocupat de crearea de produse durabile), în secolul XIX accentul cade pe *animal laborans* (munca fiind definită ca *metabolism al omului cu natura*) a cărui principală calitate este considerată productivitatea. În cea de-a treia etapă a modernității, cea mai plină de primejdii, Arendt consideră că avem de-a face cu omul ca ființă capabilă de acțiune, de intervenție în natură și, mai ales, de imitare a forțelor naturale.⁶ Prin urmare, avertizează filozoful, întrucât lumea modernă deține mijloace de distrugere fără precedent, ca urmare a descoperirii și exploatării energiei atomice, pericolul care decurge din imprevizibilitatea caracteristică acțiunii umane, este mai mare ca oricând.⁷ De aceea, Hannah Arendt consideră că dreptul internațional trebuie să aibă drept menire apărarea popoarelor de posibilitatea distrugerii lor prin genocid și, ca atare, acest domeniu trebuie întemeiat pe conștientizarea fragilității moderne a națiunilor și a umanității (în integralitatea ei) în fața banalității răului, precum și pe reflecția continuă asupra *crimelor de tip nou* introduse în istorie de totalitarismele secolului XX.⁸

1 Arendt, *Între trecut și viitor*, 68 – 83.

2 Arendt, *Între trecut și viitor*, 71.

3 Arendt, *Între trecut și viitor*, 83 – 85.

4 Arendt, *Între trecut și viitor*, 70 – 71.

5 Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: The Viking Press, 1963), 45 – 46.

6 Arendt, *Între trecut și viitor*, 64 – 66.

7 Arendt, *Făgăduința*, 9.

8 Hannah Arendt, *Eichmann la Ierusalim. Raport asupra banalității răului*, traducere de Mariana Neț (București: Humanitas, 2007), 333 – 334.

Acesta este contextul în care, potrivit Hannei Arendt, se ajunge la derivarea *conștiinței politice* din *conștiința istorică* și la plasarea acesteia în categoria *fabricării*. Adică istoria ca obiect al unui proces de fabricare (*a face istorie*), ceea ce presupune un sfârșit al istoriei (ca al oricărui lucru început ce trebuie finalizat). Scopurile grandioase în politică (crearea unei societăți noi în care va domni mereu justiția, un ultim război care va elimina războaiele, instaurarea democrației în toată lumea) intră în această categorie. Astfel, istoria trecută (evenimentele) devin simple unelte (precum ciocanele și cuiele în fabricarea unei mese). Este o filozofie utilitaristă care distruge semnificația și transformă scopurile în mijloace pentru alte scopuri noi, ceea ce are drept consecință ruinarea factualului, a particularului și a cronologiei.¹ De aceea, conchide Arendt, pe ideea modernă că evenimentul particular își derivă inteligibilitatea din procesul ca întreg (care conține semnificația) se bazează mentalitatea totalitară care susține că din orice ipoteză, prin deducție logică, se poate obține orice, astfel încât totul devine posibil nu numai în domeniul ideilor ci și în cel al realității.² Acest totul e posibil, adăugat nihilistului totul e permis reprezintă, cum remarcă un exeget arendtian, căderea în hybris, în non-lumea totalitară, pierderea măsurii, depășirea limitelor, prăbușirea sensului comun ca sens al limitelor.³

Omul între vremi

Un alt aspect definitoriu al totalitarismului este, potrivit Hannei Arendt, pervertirea conceptului de Lege. Dacă în paradigma politică tradițională Legea exprima cadrul de stabilitate (canalul de comunicare prin care se garanta preexistența unei lumi comune), în totalitarism ca patologie a modernității, Legea devine exponent al mișcării, al instabilității. Preluând ideea lui Montesquieu că orice guvernare are un *principiu de acțiune* ca și criteriu suprem (onoarea pentru monarhie, virtutea pentru republică, frica pentru tiranie), Hannah Arendt identifică *teroarea totală* unită cu *ideologia* ca principiu de acțiune al regimurilor totalitare. În acest sens, Arendt descrie acest tip nou de regim ca o chingă de fier bazată pe distrugerea spațiului dintre oameni și strângerea lor (în condițiile unei societăți atomizate și masificate încă de la debutul modernității) într-un singur om de dimensiuni gigantice. Mai mult decât atât, unul dintre principalele obiective ale unui astfel de sistem este pregătirea fiecărui individ pentru a deveni atât victimă cât și călău.⁴ De altfel, intuiția esențială și contribuția cea mai importantă a modelului explicativ arendtian constau, așa cum arată și Tony Judt, tocmai în descrierea regimurilor totalitare ca forme de dominație ce destramă societatea și aparatul de guvernare, preluând controlul asupra lor, supunând și terorizând oamenii *pe dinăuntru*. Astfel, evidențierea caracterului central al terorii, ca motor al tiraniei moderne, avea să devină un aspect recunoscut și subliniat de majoritatea isoricilor care s-au referit la fenomenul totalitar.⁵

Dacă diagnosticul formulat de Hannah Arendt asupra modernității este, fără îndoială, de un realism lipsit de menajamente, perspectiva ce îl însoțește nu este, însă, una fatalistă. Perspectiva ontologică prin care se caracterizează acest model explicativ evidențiază temporalitatea și istoria ca elemente cheie în conflictul dintre răul politic totalitar și om. Fiind plasat în intervalul și prăpastia dintre trecut și viitor, omul are, în filozofia arendtiană, datoria dar și puterea de a lupta și de a rezista necentenit în acest câmp de bătălie, bazându-se pe potențialul său de ființă inaugura-

¹ Arendt, *Între trecut și viitor*, 85 – 87.

² Arendt, *Între trecut și viitor*, 93 – 94.

³ Anne-Marie Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, (Bruxelles: Editions Ousia, 1987), 8.

⁴ Arendt, *Originile*, 586, 607 – 612.

⁵ Judt, *Reflecții*, 68 – 69.

lă, capabilă de a începe mereu ceva nou. Definind politica drept „ceea ce există între oameni și se instituie ca relație”, ca *spațiu intermediar unic* în care libertatea este posibilă,¹ Hannah Arendt consideră că teribilei presiuni a istoriei moderne omul îi poate face față prin recuperarea puterii sale de *acțiune*, ceea ce înseamnă (în sensul original al conceptului): întemeiere de *res publica*, asumare de riscuri pentru vorbe și fapte, făgăduințe făcute celorlalți și iertarea lor.²

Raymond Aron considera că istoria nu este doar un insurmontabil imperiu al necesității (așa cum susține marxismul) ci este un cadru în care libertatea omului este posibilă prin afirmarea de fiecare clipă, atât la nivelul reflecției cât și la nivelul acțiunii, a dimensiunii spirituale a omului, la care se adaugă valorificarea capacității de *reînnoire succesivă* a conștiinței și de vindecare a trecutului prin răscumpărare.³ Într-un mod asemănător, în filozofia arendtiană forța omului se alimentează din echilibrul dintre puterea sa de ruptură (manifestată prin actul *fondării*) ca energie de a institui mereu un nou spațiu al libertății și puterea de continuitate (prin *tradiție* ca reluare permanentă a actului fondator).⁴ Astfel, asumându-și ideea augustiniană că „pentru a se face un început a fost creat omul”,⁵ Hannah Arendt afirmă, tranșant, că orice sistem totalitar, oricât de mare i-ar fi forța de dominare, este amenințat de fiecare om care se naște și care poate restaura lumea ca sens comun și ca spațiu al libertății.

BIBLIOGRAFIE

Hannah Arendt, *Condiția umană*, traducere de Claudiu Vereș și Gabriel Chindea, Cluj: Idea Design & Print, Casa Cărții de știință, 2007.

Hannah Arendt, *Eichmann la Ierusalim. Raport asupra banalității răului*, traducere de Mariana Neț, București: Humanitas, 2007.

Hannah Arendt, *Între trecut și viitor. Opt exerciții de gândire politică*, traducere de Louis Rinaldo Ulrich, Filipeștii de Târg, Prahova: Antet, 1997.

Hannah Arendt, *Făgăduința politicii*, traducere de Mihaela Bidilică-Vasilache, București: Humanitas, 2010.

Hannah Arendt, *On Revolution*, New York: The Viking Press, 1963.

Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, traducere de Ion Dur și Mircea Ivănescu, București: Humanitas, 1994.

Philippe Aries, *Timpul istoriei*, traducere de Răzvan Junescu, București: Meridiane, 1997.

Raymond Aron, *Introducere în filozofia istoriei*, traducere de Horia Gănescu, București: Humanitas, 1997.

Raymond Aron, *Istoria și dialectica violenței*, traducere de Cristian Preda, București: Editura Babel, 1995.

Alain Besancon, *Originile intelectuale ale leninismului*, traducere de Lucreția Văcar, București: Humanitas, 1993.

Dominique Colas, Larousse. *Dicționar de gândire politică. Autori. Opere. Noțiuni*, traducere de Dumitru Purnichescu, București: Univers Enciclopedic, 2003.

Dominique Colas, *Sociologie politică*, traducere de Vasile Savin, Cătălin Simion, Diana Crupenschi, București: Univers, 2004.

¹ Arendt, *Făgăduința*, 136.

² Arendt, *Făgăduința*, 9.

³ Raymond Aron, *Introducere în filozofia istoriei*, traducere de Horia Gănescu (București: Humanitas, 1997), 416 – 422.

⁴ Anne – Marie Roviello, *Sens commun*, 86 – 88.

⁵ Arendt, *Originile*, 620 – 621.

Francois Furet, *Trecutul unei iluzii. Eseu despre ideea comunistă în secolul XX*, traducere de Emanoil Marcu și Vlad Russo, București: Humanitas, 1996.

Phillip Hansen, *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Stanford, California: Stanford University Press, 1993.

Tony Judt, *Reflecții asupra unui secol XX uitat. Reevaluări*, traducere de Lucia Dos și Doris Mironescu, Iași: Polirom, 2011.

Claude Lefort, *Complicația. Recurs asupra comunismului*, traducere de Dan Radu Stănescu, București: Univers, 2002.

Czeslaw Milosz, *Gândirea captivă. Eseu despre logocrațiile populare*, traducere de Constantin Geambașu, București: Humanitas, 1999.

Ernst Nolte, *Războiul civil european 1917-945. Național-socialism și bolșevism*, traducere de Irina Cristea, București: Runa – Grupul Editorial Corint, 2005.

Anne-Marie Roviello, *Sens commun et modernite chez Hannah Arendt*, Bruxelles: Editions Ousia, 1987.

Leonard Schapiro, *Totalitarianism*, London and Basingstoke: The MacMillan Press Ltd., 1972.

Criza politicii

Totalitarismul ca expresie a crizei politicii în secolul XX

■ VASILE BOARI

[Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca]

Abstract

The underlining idea of this essay is that nowadays politics, in its entirety, is going through a profound crisis that impairs on its efficiency (performances that is), on its relationship with other fields and, last but by no means not least with the destiny of individuals, of human communities and humanity as a whole. We are talking about a general, structural and relational global crisis, a crisis that touches issues like efficacy, legitimacy, authority, trust and non the less morality. The most dramatic expression of politics' crisis in the twentieth century, totalitarianism, a phenomenon considered to have become part of history (thus irreversible), has still retain the potential to make a comeback, although in other forms, more insidious ones. The overcoming of the current political crisis, requires, among others, a more intense professionalization combined with a process of 'on-going' re-moralization of politics through the concerted action of the new civil society with the help of mass media.

Keywords

Crisis, Ethics, Politics, Political Ethics Paradigm, Totalitarianism

Secolul XX a fost catalogat ca „un secol în criză, un secol al crizelor” (Edgar Morin), iar, după cum a debutat, nici secolul XXI nu pare să facă excepție de la această apreciere.

Trăim, într-adevăr, într-o lume marcată de crize profunde în toate planurile, crize care, împreună, generează o criză multiplă, de dimensiuni planetare.

În ziua de 4 septembrie 1993, eram înștiințați, în mod solemn, printr-o Declarație citită în fața a peste 6500 de persoane, în Grand Park din Chicago, în numele Parlamentului Religiiilor Lumii, reunit după exact 100 de ani, că: „Lumea e în agonie” și că „Agonia este atât de cuprinzătoare și de penetrantă încât suntem obligați să îi dezvăluim toate manifestările subliniind astfel profunzimea crizei în care se află lumea”¹.

Textul Declarației pentru o Etică Globală (căci așa se numește), elaborat de teologul romano-catolic Hans Kung, la cererea Comitetului Consiliului PRL, remarcă faptul că: „Lumea zilelor noastre trece printr-o criză fundamentală ce se manifestă în sfera economiei mondiale, a ecologiei și a politicii globale”.²

Despre această ultimă criză va fi vorba în eseul de față. Ne propunem să răspundem la câteva întrebări și anume:

1 Hans Kung, „The Parliament of the World's Religions, Declaration toward a Global Ethic”, în Hans Kung (editor), *Yes to a Global Ethic*, (London: SCM Press Ltd, 1996), 10.

2 Kung, *Yes to a Global Ethic*, 12.

1. Se află Politica (scrisă cu majusculă) în criză? Care sunt manifestările (simptomele) acestei crize? 3. Despre ce fel de criză este vorba? 4. Este totalitarismul secolului XX o expresie a acestei crize? și 5. Ce se poate face pentru a depăși această criză sau măcar pentru a-i diminua efectele?

Se află politica în criză?

Răspunsul pare că ține de acea „evidență constrângătoare” pe care o invoca, într-un alt context politic, filosoful D.D. Roșca.

Într-adevăr, e de-ajuns să arunci o privire în jurul lumii, așa cum ne îndeamnă teologul britanic Malcolm Muggeridge, pentru a-ți da seama că ceva nu merge bine. Iar, dacă ceva nu merge cum trebuie, cu siguranță că, pentru aceasta e responsabilă și – sau, în primul rând –, politica fiindcă, așa cum deja Aristotel știa, aceasta hotărăște, prin legiferare, asupra tuturor celorlalte sfere ale vieții sociale – de la economie la cultură – scopul său fiind considerat a priori „cel mai ales” în ordinea practică a lucrurilor. Dar, ceea ce numim criza politicii are, în prezent, manifestări mult mai evidente care prevalează în fața oricăror argumente de ordin metafizic.

Însă, așa cum observă Nicolas Tenzer, realitatea crizei nu este evidentă pentru toată lumea.¹ Nici chiar în lumea specialiștilor, ea nu este unanim recunoscută. Astfel, unii preferă să o treacă pur și simplu sub tăcere. Alții, preferă să o bagatelizeze și nu sunt puțini aceia care se feresc să utilizeze chiar termenul criză, alegând să folosească termeni mai puțin incoezi precum: declin, dificultate, problemă, eroziune, etc. La polul opus se plasează acei autori care accentuează criza punând în discuție însăși supraviețuirea politicii.²

Nu lipsesc nici acuzațiile de utilizare abuzivă a cuvântului criză mergându-se până acolo încât, consideră Guy Braibant, nu e prea departe ziua când va trebui să analizăm însăși criza noțiunii de criză.³

Până la urmă, e important să spunem, de fiecare dată, ce înțelegem prin criză. Și poate că nu e prea exagerat să recunoaștem, în acest context, împreună cu istoricul francez Pierre Chaunu, că a pleca de la cuvinte înseamnă a pleca de la esențial.⁴ Ne va fi, astfel, mai ușor, să identificăm criza politicii definind termenii care compun aceasta sintagmă. Expresia „criza politicii” reunește doi termeni cunoscuți, dar a căror frecvență în utilizare precum și nivelul la care sunt, de regulă, utilizați diferă destul de mult. Termenul criză vine din limba greacă, de la *krisis*, care înseamnă decizie, hotărâre. În dicționarele lingvistice, termenul desemnează, printre altele, „manifestare a unor dificultăți (economice, politice, sociale, etc.); perioadă de tensiune, de tulburare, de încercări (adesea decisive) care se manifestă în societate”; lipsă acută de ceva.⁵ Cuvântul criză este mai puțin utilizat în vorbirea curentă cu toate că, în ultimii ani, ca urmare a crizei financiar-economice care bântuie lumea, el se află pe buzele tuturor. În percepția simțului comun, cuvântul criză se asociază cu prezența unor dificultăți, a unor situații grave ce afectează viața de fiecare zi. Puțini știu, bunăoară, că o criză poate să ofere și anumite oportunități pentru schimbarea lucrurilor în bine. Aceasta nu face însă criza mai agreabilă. Cuvântul continuă să păstreze un aer de discomfort fiind asimilat, de regulă, cu tot ce poate fi mai rău.

1 Nicolas Tenzer, *La société dépolitisée: essai sur les fondements de la politique* (Paris: PUF, 1990), 9.

2 Vezi teoriile endismului în Jean-Marie Guehenno, *Sfârșitul democrației* (București: Ed. Românească, 1995).

3 G. Braibant, „L'Etat faces aux crises”, *Pouvoirs* 10 (1979): 5.

4 Pierre Chaunu, *Civilizația Europei în secolul Luminilor* (București: Editura Meridiane, 1986), 30.

5 cf. DEX, ed. a-II-a.

Spre deosebire de vocabula criză, termenul politică este frecvent utilizat la toate nivelele: în limbajul savant, dar și în mass media și în vorbirea curentă. Toată lumea are impresia că se pricepe la politică și că știe ce este politica. La nivelul limbajului specializat (al filosofiei și al științei politice, bunăoară), lucrurile nu sunt însă atât de clar conturate. Sunt foarte multe „definiții” ale politicii care generează nu de puține ori confuzie chiar printre specialiști. Printre cele mai limpezi definiții ale politicii, cele din dialogul *Omul politic* al lui Platon merită toată atenția. Pentru Platon, politica este știința viețuirii în comun a oamenilor sau știința cârmuirii oamenilor.¹ Esența acestei definiții se regăsește la cercetători contemporani în știința politică. În formularea cercetătorilor din cadrul Laboratorului de analiză a limbajului politic de la Saint Cloud, politica este activitatea ce vizează gestionarea treburilor publice. O definiție asemănătoare găsim la politologul britanic de origine română Ghiță Ionescu. Acesta reține următoarea definiție a funcției politicii: „funcția politicii este să regleze coexistența publică a ființelor umane”.²

Știință pentru unii, artă pentru alții, știință și artă deopotrivă, pentru cei mai generoși, politica are drept sarcină esențială guvernarea comunităților umane organizate politic (într-o structură de tipul: cetate, stat, etc.). Revenind la sintagma „criza politicii”, se cuvine să facem două precizări: 1. termenul politică din sintagma criza politicii are valoare de substantiv, în cazul genitiv, ceea ce sugerează faptul că politica în ansamblu, în totalitatea sa, se află în dificultate. Acest fapt, ne obligă să menționăm că sintagma „criza politicii” are o cu totul altă conotație decât sintagma „criză politică”. Aceasta din urmă se asociază, de regulă, cu o criză guvernamentală sau ministerială care se rezolvă prin schimbarea guvernului sau prin alte măsuri de ordin administrative. Criza politicii despre care noi vorbim aici vizează politica în calitatea ei de activitate umană menită să gestioneze treburile publice, să administreze interesul general sau binele public, viețuirea în comun a oamenilor, cum se exprima Platon. 2. criza politicii nu înseamnă, așa cum vor să sugereze anumiți autori, „sfârșitul” sau „moartea politicii”. Ea ar putea să-nsemne, dimpotrivă, o oportunitate pentru o reformă a politicii.

Simptomele crizei

Nu este întâmplător faptul că termenul criză a fost, mai întâi și multă vreme, utilizat în aria medicinei și a psihiatriei de unde a penetrat, apoi, în alte domenii, inclusiv în cel al politicii. Prin analogie cu domeniul medical, se poate spune că, așa cum o maladie își are manifestările ei exterioare, simptomele ei după care o putem diagnostica, tot astfel o criză poate fi identificată în funcție de manifestările ei exterioare, de simptomele ei. Dicționarul Explicativ al Limbii Române definește termenul simptom (simptome) drept „manifestare, tulburare funcțională sau senzație anormală resimțite de o ființă și care pot indica prezența unei boli”, iar, în sens figurat: „semn, indiciu al unei stări anormale, individuale sau sociale”.³

Care sunt simptomele actualei crize a politicii?

Diferiții autori au identificat diferit simptomele actualei crize a politicii, dar însumate, aceste aspecte relevante dau seama de fenomen în ansamblul său.

Potrivit lui René Rémond, principalele simptome ale crizei politicului, așa cum se manifestă aceasta în Franța, dar, cu siguranță lucrurile se prezintă asemănător și în alte țări occidentale, sunt reculul participării, slăbirea partidelor politice, divorțul

1 Platon, „Omul politic”, în Platon, *Opere*, vol. VI, (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1989), 412-445.

2 Ghiță Ionescu, *Politica și căutare fericirii. Un studiu asupra implicării ființelor umane în politica societății industriale* (București: Editura ALL, 1999), 16.

3 cf. DEX, ed. a II-a.

dintre societatea civilă și clasa politică și corupția care învăluie viața politică.¹ La rândul său, Nicolas Tenzer, identifică patru aspecte fundamentale pe care le îmbracă criza politicii: restrângerea domeniului public, în primul rând; sentimental de inutilitate al politicii, în al doilea rând; dispariția sentimentului de comunitate, în al treilea rând sau, mai exact, a voinței de a parveni la un sens comun, adică de a construi un spațiu în care cuvintele să aibă același sens pentru toți și în care merită truda de a lucra la o sarcină comună și, în fine, ideea pe cât de puternică pe atât de greșită a unui antagonism între societate și politică.²

Lista simptomelor actualei crize a politicii este însă considerabil mai largă și ea atestă, într-adevăr, faptul că ceea ce numim criza politicii nu se află doar în mințile unor autori, ci și în realitatea de fapt. Percepția negativă a politicii, pervertirea scopurilor ei genuine, neîncrederea crescândă în instituțiile politice și în politicieni, erodarea drastică a cotei de credibilitate a partidelor politice, considerate cândva, cheia de boltă a politicii moderne, lipsa de eficacitate a factorilor politici în gestionarea treburilor publice, în ciuda costurilor din ce în ce mai mari pe care le presupune activitatea politică, corupția clasei politice, proliferarea imoralității, a minciunii (duplicității), a cinismului și machiavelismului politic, discrepanța din ce în ce mai mare între ceea ce așteaptă oamenii, în mod legitim, de la politică și politicieni și ceea ce politica le oferă în realitate, proasta valorificare (irosirea) a resurselor naturale, alienarea clasei politice în raport cu restul societății, incapacitatea politicii de a face față provocărilor lumii în care trăim (globalizarea, extinderea violenței, degradarea mediului înconjurător, etc.), accentuarea haosului și a insecurității la scara planetară și, cu siguranță, lista ar putea fi extinsă. Toate acestea atestă faptul că politica zilelor noastre se află într-o criză multiplă și profundă, o criză de proporții nemaîntâlnite.

Ce fel de criză?

Despre ce fel de criză vorbim? Care sunt trăsăturile care o definesc, aspectele și formele în care aceasta se manifestă?

1. Este o criză globală ce vizează politica de pe întregul mapamond, chiar dacă ea îmbracă forme și se manifestă în grade diferite în diferitele regiuni ale lumii;
2. Este o criză generală ce vizează toate segmentele, manifestările, aspectele vieții politice;
3. Este o criză structurală, instituțională ce vizează structurile și instituțiile de bază ale politicii, începând cu statul;
4. Este o criză relațională care afectează atât relațiile dintre diversele structuri politice, în interiorul politicii, cât și relațiile acestora cu celelalte domenii ale vieții sociale;
5. Este o criză de eficacitate care vizează performanțele în sfera politicilor publice raportate la cheltuielile uriașe suportate de societatea civilă pentru întreținerea politicii;
6. Este o criză de autoritate, în sensul în care autoritatea publică însăși (statul) este pusă în cauză;
7. Este o criză (un deficit) de încredere ce afectează toate instituțiile politice de referință (Parlament, partide politice, etc.), clasa politică și elitele politice, politică în ansamblul ei;
8. Este o criză morală, ilustrată în proliferarea corupției și a minciunii, a cinismului și a machiavelismului în viața politică;
9. În fine, este o criză de legitimitate în sensul că politica actuală nu mai răspunde așteptărilor legitime ale oamenilor și nu mai este consonantă cu sistemul de valori al acestora.

¹ René Rémond, *La politique n'est plus ce qu'elle était* (Paris: Calmann-Levy, 1993), 96.

² Tenzer, *La société*, 11-12.

La aceste aspecte ale crizei, s-ar mai putea adăuga altele precum criza democrației, a participării, a reprezentării, etc. Se vorbește, de asemenea, de criza cetățeniei, de criza identităților politice.

Este de reținut, oricum, caracterul multiplu, complex al crizei politicii.

Globalizarea a adâncit criza și a adus noi provocări pentru politică.

Totalitarismul ca expresie a crizei politicii în secolul XX

Totalitarismul a împins la extrem criza politicii în secolul XX. El a pervertit sarcinile politicii transformând politica într-un simplu instrument al terorii. Hannah Arendt observa cum excesul de violență distruge puterea. Or, regimurile totalitare au mizat în foarte mare măsură pe cartea violenței, a terorii.

Totuși, totalitarismele secolului XX au generat situații uneori paradoxale. Astfel, în anumite circumstanțe, regimurile totalitare au reușit să creeze impresia de eficacitate și chiar să fie eficiente (de pildă, regimul hitlerist, în Germania, în condițiile celui de-al Doilea Război Mondial, a reușit să determine o dezvoltare economică care a uimit lumea, absorbind o parte însemnată a forței de muncă disponibilizate de economia de piață aflată în recesiune). Aceleași regimuri au reușit, pentru un timp, să genereze o anume adeziune și să creeze astfel aparența de legitimitate și de credibilitate, în ciuda mijloacelor care le descalficau din punct de vedere politic și moral.

Un alt paradox ce a caracterizat regimurile totalitare constă în politizarea excesivă a societății (prin controlul statului asupra tuturor domeniilor vieții; „Totul prin stat, nimic înafara Statului”, clama Mussolini) concomitent cu o degradare teribilă a politicii ca activitate destinată administrării treburilor publice.

În final, regimurile totalitare, fasciste și comuniste, deopotrivă, au reușit să pervertească toate componentele vieții politice și să corupă însăși funcția de referință a politicii: aceea de administrare a binelui (interesului) public.

În percepția lui Raymond Aron, unul din analiștii de notorietate ai fenomenului totalitar, alături de Hannah Arendt, totalitarismul (un regim totalitar) se definește prin cinci trăsături de bază:

1. Prima constă în acordarea monopolului activității politice unui singur partid;
2. Partidul astfel investit este animat de o ideologie căreia îi conferă o autoritate absolută și care, ca urmare, devine adevărul oficial al statului;
3. Pentru a răspândi acest adevăr oficial, Statul își rezervă, la rândul său, un dublu monopol: al mijloacelor de forță și al mijloacelor de persuasiune. Ansamblul mijloacelor de comunicare este dirijat, comandat de Stat și de aceia care îl reprezintă;
4. Cea mai mare parte a activităților economice și profesionale sunt supuse Statului și devin, de o anumită manieră, parte a statului însuși. Cum statul este inseparabil de ideologia sa, cea mai mare parte a activităților economice și profesionale sunt colorate de această ideologie contând ca singurul adevăr oficial;
5. Totul fiind de-acum activitate de stat și orice activitate fiind supusă ideologiei, o greșală comisă într-o activitate economică sau profesională este percepută simultan ca o greșală ideologică. De unde, o politizare, o transfigurare ideologică a tuturor greșelilor posibile ale indivizilor și, pe cale de consecință, o teroare deopotrivă polițienească și ideologică.¹

Avem, așadar, de-a face, în cazul oricărui regim totalitar, nu doar cu o anihilare deliberată a democrației, ci chiar cu o degradare extremă a politicii însăși redusă la statul care aspiră să țină totul sub controlul său, dar care este controlat, la rândul său, de partidul unic. Potrivit lui Raymond Aron, totalitarismul realizează o absorbție a societății civile în stat și transfigurează ideologia statului într-o dogmă

¹ cf. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme* (Paris: Gallimard, 1965).

impusă intelectualilor și universităților. Statul totalitar, care se identifică cu partidul unic, exercită un control total asupra societății, culturii, științelor, moralei iar, acest control avansează până la indivizii înșiși cărora nu le este recunoscută nici o libertate de expresie sau de conștiință. Giovanni Gentile afirma, în articolul dedicat fascismului din Enciclopedia Italiana, că „pentru fascist totul este în stat și nimic omenesc și spiritual nu există și nu are valoare înafara statului”. Astfel încât, prin caracteristicile sale definitorii: o ideologie impusă tuturor, un partid unic controlând aparatul de stat, dirijat în mod ideal de un șef charismatic, un aparat polițienesc recurgând la teroare, o conducere centralizată a economiei, un monopol al mijloacelor de comunicare în masă și un monopol al forței armate¹, totalitarismul descalifică politica transformând-o în opusul ei, antipolitica.

Așa cum s-au manifestat ele în cursul secolului XX, regimurile totalitare au împins politica în cea mai teribilă criză pe care aceasta a cunoscut-o vreodată.

Ce-i de făcut?

Să lăsăm omul politic să se odihnească pentru că este bolnav, ne propune Michel Mafesolli, profesor la Sorbona.

Dar, cine să-i ia locul?

Teocrațiile, după cum se știe, au eșuat, rând pe rând, începând cu regimul teocratic al „poporului ales”. Legea lui Dumnezeu era, desigur, bună, în esența ei, dar cei care trebuiau să o aplice aveau în ei o altă lege pe care apostolul Pavel a dezvăluit-o în Epistola către Romani, cap. 7, vs. 21: „Găsesc dar în mine legea aceasta: când vreau să fac binele, răul este lipit de mine”. Aceasta este legea care s-a confirmat și validat cel mai adesea în politică.

Filosofii pe care Platon îi dorea în fruntea cetăților, ca o condiție indispensabilă a bunei guvernări, n-au ajuns practic niciodată să guverneze vreun stat. Iar, astăzi filosofia și filosofii se bucură de și mai puțină încredere, fapt ce l-a făcut pe un sociolog precum C.W. Mills să afirme că s-ar grăbi să părăsească cetatea în care filosoful ar ajunge rege.² Dar, se-ntreabă el imediat, ce se-ntâmplă atunci când „regii” nu au nici o filosofie? Răspunsul e simplu: se-ntâmplă ceea ce vedem că se-ntâmplă astăzi: haos, crize, guvernări lipsite de legitimitate, etc.

Prin anii '60 a fost în vogă o nouă teorie ce propunea substituirea factorului politic, considerat inefficient, prin factorul tehnic, înlocuirea politicienilor prin tehnocrați și instaurarea „statului tehnic”, descris, printre alții de Helmut Schelsky. Astăzi, au apărut variante mai noi, reactualizate, ale teoriilor tehnocratice, variante ce mizează pe „inteligența artificială” și pe inventarea, în câțiva ani, a unor mașini (computere) superinteligente, capabile să preia, într-un viitor apropiat, întregul proces decizional, depozându-i astfel pe oameni de prerogativele și funcțiile guvernării societăților umane.

Pe termen lung, toate aceste soluții ce păreau tentante, la un moment dat, s-au dovedit simple utopii. Nici teologii, nici filosofii, nici tehnocrații n-au reușit să-i substituie, cu succes, pe politicieni. Mai curând, au suferit ei un proces de „politizare”, vizibil mai ales în cazul tehnocrațiilor.

Soluțiile ar trebui să vizeze, în fapt, nu înlăturarea politicienilor, aruncarea peste bord a politicii, lucru cu neputință în acest moment, ci schimbarea, restructurarea, reformarea politicii însăși, idee la care subscriu, în prezent, mai mulți analiști, filosofi, sociologi, politologi, etc.

În cazul concret al totalitarismului, cred că prima datorie ar fi să încercăm să învățăm din greșelile trecutului pentru a nu mai fi nevoiți să le repetăm.

1 Claude Polin, *Le totalitarisme* (Paris: PUF, 1982), 13.

2 cf. C.W. Mills, *Imaginația sociologică* (București: Editura Politică, 1974).

Mulți cred că totalitarismul e un fenomen istoric datat, care nu se mai poate întoarce niciodată. Trebuie spus că nimic nu ne poate asigura împotriva acestui lucru, nici chiar democrația. Să nu uităm, de altfel, că Hitler și regimul său au venit la putere în condiții democratice (prin alegeri). În diverse forme totalitarismul și tiraniile de tot felul pot să revină oricând. Psihologii ne-ar putea spune cum în om e mai puternic tiranul sanguinar decât democratul. Pornirile tiranice există în noi, în fiecare, pe când democrația se cucerește și se învață în timp. Nu ne naștem „democrați”, ci putem deveni, într-un proces care nu este niciodată simplu.

Goethe spunea: „Își merită viața, libertatea, acela ce numai zilnic și le cucerește ne-ncetat”.

Tirania și totalitarismul se instalează singure, în momente de neatenție, fără să-și ceară voie; în schimb, democrația trebuie cucerită, instalată, întreținută, perfecționată. Prevenirea degenerării politicii ca și soluționarea actualei crize pe care o traversează politica, o criză fără precedent nu doar ca dimensiuni (ca amploare), ci și ca dificultate și complexitate reclamă, fără nicio îndoială, o reformă radicală a politicii.

Ce presupune această reformă, în fapt?

Un prim pas ar putea fi, bunăoară, o profesionalizare mai intensă a politicii. Primul autor care a vorbit despre politică privită ca o profesie a fost Max Weber. Acesta făcea distincție între „politicienii de ocazie” și „politicienii de profesie”, aceștia din urmă fiind considerați cei care își câștigă existența făcând politică. Numărul lor a crescut continuu. Cum remarcă René Rémond, astăzi cea mai mare parte a partidelor politice o formează profesioniștii. Oricum, consideră politologul francez, a devenit, astăzi, din ce în ce mai greu să faci politică și în același timp să practici o profesie liberală, oricare ar fi ea. Activitatea politică reclamă timp și energie astfel încât cel care este angrenat într-o astfel de activitate se deprofesionalizează vrând nevrând. Un medic sau un avocat care se decide să facă politică, bunăoară, își va pierde nu doar clientela, nemaipracticându-și meseria, ci și dexteritățile profesionale, într-un cuvânt se va deprofesionaliza. „Prin forța lucrurilor, observă René Rémond, politica a devenit o meserie care-și ocupă tot timpul; aceasta justifică indemnizațiile alocate pentru funcții sau mandate”.¹

Dar, cu toate că politica a cunoscut, în ultimele decenii, un proces intens de „profesionalizare”, încă nu se poate vorbi, la propriu, de o profesionalizare a politicii ca atare.

Creșterea ponderii profesioniștilor în politică a devenit însă nu doar necesară, ci și pe deplin posibilă. Este vorba de „profesionalizarea funcției politice”, cum spune Ghiță Ionescu, care atâta vreme cât, după cum spunea Max Weber, nu viciază și nu siluiește judecata politică a fiecărui participant la buna funcționare a societății industriale, corespunde diverselor aspecte ale diviziunii muncii.²

Temerea exprimată de anumiți autori e că s-ar putea ca o profesionalizare prea accentuată a funcției politice să afecteze procesul democratic. Această temere este însă nejustificată. De pildă, e posibil să crească ponderea „profesioniștilor” în cadrul funcției executive, în care, oricum, cei care ocupă diverse poziții sunt numiți, nu aleși, cel mai adesea pe criterii partizane (apartenența la partidul sau partidele de guvernământ). În această situație se găsesc membrii guvernului, în frunte cu primul ministru și toate funcțiile care sunt sub ei, începând cu secretarii de stat și până la ultimul funcționar.

Adunările reprezentative ar putea fi alese, în continuare, prin votul popular, dar angajații pe diverse funcții subordonate mandatului de parlamentar, ar putea fi politicieni de profesie, fără ca acest lucru să afecteze în vreun fel democrația. Dimpotrivă, asigurarea cu profesioniști, formați în Universități, a tuturor posturilor neeligibile ar face din activitatea politică o activitate profesionistă mult mai eficientă.

¹ Rémond, *La politique*, 94.

² Ionescu, *Politica și căutare fericii*, 22.

Astfel, toată funcțiile de execuție, începând cu cea de prim ministru, ar putea fi asigurate de profesioniști ai politici fapt ce ar duce, cu siguranță, la sporirea eficienței în activitatea politică. La fel, ar putea fi profesionalizate toate activitățile ce vizează procesele de pregătire a actului legislativ și a actului decizional în totalitatea lui. Ar rămâne suficiente forme ale democrației reprezentative astfel încât, în ansamblu, democrația să nu fie afectată. S-ar evita, în schimb, numirea în funcții importante a unor oameni incompetenți, numiți, de regulă, pe criterii de apartenență la partidul sau partidele de guvernământ.

Profesionalizarea crescândă a politicii prezintă câteva avantaje greu de contestat. Cel dintâi, este acela al unei pregătiri de specialitate. Ca orice alt specialist, cel ce studiază politica într-o universitate își însușește, în principiu, toate acele cunoștințe și metode necesare pentru o activitate eficientă, competentă. Într-un **Curriculum** bine gândit, acesta ar trebui să dobândească nu doar cunoștințe de stricte specialitate, ci și cunoștințe din sfera economiei, istoriei, dreptului, psihologiei, comunicării, etc., toate indispensabile unei guvernări eficiente.

Cel de-al doilea avantaj este că fiind percepută și asumată ca o profesie, politicii i se poate mai ușor atașa o deontologie profesională, ceea ce promite, în principiu, să-i sporească credibilitatea în ochii opiniei publice ca și gradul de moralitate aflate, astăzi, la cote extrem de scăzute.

Al doilea scenariu ce ar putea fi gândit vizează tocmai moralizarea sau re-moralizarea politicii (creșterea gradului de moralitate al politicii). Este vorba, așa cum observa René Rémond, de o „moralizare din mers” a politicii, prin acțiunea concertată a mai multor factori și instanțe.

Primul impuls în direcția moralizării politicii ar putea să vină chiar din partea politicianilor confrunțați astăzi cu nenumărate acuzații de corupție, imoralitate, machiavelism politic. Elaborarea unor coduri etice ca și existența unor structuri specializate astfel precum comisiile și comitetele de etică, ar putea să reprezinte un pas în sensul moralizării, din interior, a politicii. Dar, cu siguranță, impulsul cel mai important în această direcție ar trebui să vină din partea societății civile și a diverselor ei structuri, societatea civilă fiind principala beneficiară a măsurilor, deciziilor sau acțiunilor bune sau rele ale politicii și ale politicianilor.

Societatea civilă sau ceea ce se cheamă, mai recent, noua societate civilă, s-ar putea manifesta eficace - și există deja nenumărate semne în acest sens - prin intermediul organizațiilor nonguvernamentale (ONG-uri). Există deja experiențe reușite în acest sens. Este vorba, bunăoară, în România, de Asociația PRO DEMOCRAȚIA, foarte activă și foarte eficientă, în ultimii ani, sau de Societatea Academică Română (SAR) de la care a plecat inițiativa: Pentru un Parlament curat.

În fine, o acțiune deosebit de eficace în sensul atenuării crizei actuale a politicii ar putea să vină dinspre mass media. Recunoscută ca „a patra putere”, sau „câinele de pază al democrației”, mass media și-a asumat, în societățile democratice, un rol din ce în ce mai activ în deconspirarea actelor de corupție, a demagogiei și imoralismului oamenilor politici.

Fapt e că mass media a devenit un adversar de temut al politicii machiavelice și că oamenii politici se tem tot mai mult de acest „inamic public numărul unu” pe care nereușind să-l controleze așa cum și-ar dori, au învățat să-l trateze cu teamă și respect. Oricum, într-o epocă a comunicării generalizate, mass media a devenit principala contraputere capabilă să țină sub observație comportamentul și abuzurile oamenilor politici.

Un al treilea demers, a cărui necesitate se resimte, astăzi, din ce în ce mai mult, vizează elaborarea unei noi paradigme etico-politice apte să explice și să orienteze acțiunea politică în viitor. Așa cum Alexis de Tocqueville revendica, pentru lumea în care trăia, o nouă știință politică, lumea noastră are nevoie mai mult ca oricând de o nouă paradigmă etico-politică.

Ce sunt, de fapt, paradigmele etico-politice?

Sunt construcții intelectuale care definesc o anumită atitudine față de relație dintre politică și morală/etică, dar care pot să aibă un impact practic major pentru perioade semnificative de timp. În gândirea filosofică și politică clasică au existat mai multe asemenea construcții intelectual-filosofice care au marcat evoluția gândirii și acțiunii politice pe perioade semnificative de timp. Se poate vorbi astfel de: paradigma aristoteliană, paradigma machiavelliană, paradigma kantiană, paradigma hegeliană etc.

Astăzi, e nevoie de o nouă paradigmă etico-politică din rațiuni ce pot fi ușor de decelat și argumentat.

Ce anume impune, în prezent, o nouă abordare a relației dintre politică și morală/etică? Sunt câteva rațiuni.

Mai întâi, incapacitatea paradigmatelor tradiționale de a mai oferi explicații și direcții de acțiune viabile. Apoi, schimbarea lumii, vizibilă mai ales după căderea, în 1989, a regimurilor totalitare comuniste și după atacurile teroriste asupra Statelor Unite din 11 septembrie 2001.

În al treilea rând, asistăm la o schimbare a raporturilor dintre politică și celelalte domenii ale vieții sociale, bunăoară, dintre politică și economie, politică și religie etc.

La rândul său, globalizarea impune o regândire a conceptelor științei politice tradiționale obligându-ne să regândim raporturile dintre politică și celelalte manifestări de viață umană.

Firește, ar putea fi gândite scenarii și măsuri vizând anumite aspecte sau componente ale crizei, cum ar fi criza partidelor politice sau criza democrației, bunăoară. De pildă, pentru depășirea crizei democrației, un posibil scenariu ar fi cel privind democrația digitală (digital democracy), un subiect în vogă, în ultima vreme. Însă, în cele din urmă, criza politicii fiind una generală și globală, rezolvarea ei pretinde măsuri generale ce vizează întregul domeniu al politicii, politica în totalitatea manifestărilor ei.

BIBLIOGRAFIE:

ARON, Raymond, *Démocratie et totalitarism*, Paris: Gallimard, 1965.

BRAIBANT, G., „L'Etat faces aux crises”, *Pouvoirs*, 1979.

CHAUNU, Pierre, *Civilizația Europei în secolul Luminilor*, București: Editura Meridiane, 1986.

DEX – *Dicționarul explicativ al limbii române* (ediția a II-a), București: Univers Enciclopedic, 2007.

GUEHENNO, Jean-Marie, *Sfârșitul democrației*. București: Ed. Românească, 1995.

IONESCU, Ghiță, *Politica și căutare fericirii. Un studiu asupra implicării ființelor umane în politica societății industriale*, București: Editura ALL, 1999.

KUNG, Hans, *Yes to Global Ethic*, London: SCM Press Ltd, 1996.

MILLS, C., W., *Imaginația sociologică*, București: Editura Politică, 1974.

PLATON, *Opere*, vol. VI., București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.

POLIN, Claude, *Le totalitarisme*, Paris: PUF, 1982.

RÉMOND, René, *La politique n'est plus ce qu'elle était*, Paris: Calmann-Levy, 1993.

TENZER, Nicolas, *La société dépolitisée: essai sur les fondements de la politique*, Paris: PUF, 1990.

Dreptul societăților totalitare

■ CRISTIAN BOCANCEA

[„Petre Andrei” University of Iași]

Abstract

Totalitarian regimes cultivated obsessively the appearance of legality and of a „super-legitimated” democracy, not only by an excessive normative production but also by the creation of a legal philosophy within which the idea of a law of Nature or of History was illicitly projected in the field of the positive law. The practical consequence of this philosophy was the instauration of a total terror, grounded in a particular type of logic, separated from the world’s factuality, in order to ideologically hypostasize the fiction of a supposedly irresistible natural or historical „movement”. Replacing the plurality of human actions – subjected to moral and legal judgment in terms of goodwill – with the singularity of meaning and the finality of a super-human movement, totalitarianism denies the likelihood of a predictable and intelligible legal order along with the likelihood of human freedom.

Keywords

Totalitarianism, natural law, law of Nature/History, ideology

Investigarea totalitarismului ca fenomen *sui generis* care domină secolul XX (așa cum revoluția industrială dominase veacul al XIX-lea) se originează într-un curent de factură liberală, alarmat de presiunea pe care statul identificat cu societatea o pune pe individ, condamnându-l la dispariție și lovind, prin aceasta, în valorile tradiționale ale civilizației moderne. Alerta a fost cu atât mai mare cu cât totalitarismul (prin natura sa, profund antiliberal și antidemocratic) s-a prezentat, în diferite ipostaze discursive, ca o depășire dialectică a democrației „denaturate” (propriei statului liberal), ca un fel de „superdemocrație”², mai „temeinic” legitimată, dar urmând (culmea!) logica politică demo-liberală³ și

1 Ideea acestei comparații îi aparține lui Marcel Gauchet și a fost exprimată în articolul „L’expérience totalitaire et la pensée de la politique”, în *Esprit* (juillet-août 1976), 3.

2 Cf. François Châtelet, Évelyne Pisier, *Concepțiile politice ale secolului XX* (București: Humanitas, 1994), 552-553.

3 Asemenea justificări ale ordinii totalitare, în continuitatea „naturală” și necesară a liberalismului, ajuns în stadiul monopolist, găsim la autori celebri precum Karl Schmitt și Giovanni Gentile. Astfel, potrivit lui Schmitt, liberalismul clasic provocase un clivaj între stat și societate, atunci când instituise statul burghez constituțional, reprezentativ și legislator, autoproclamat „neutru” și „minimal”. Acest stat, deși clama intervenția minimală și neutralitatea, nu făcuse decât să-i suprimе societății posibilitatea de

evoluția științifico-tehnică¹, generatoare ale unui fatal traseu de la statul absolut (al Vechiului Regim), prin statul neutru (constituțional și minimal), către statul total.

Eticheta de „totalitar”² a fost aplicată mai întâi nazismului și fascismului italian, apoi, în mod firesc, stalinismului – regimuri contemporane care au făcut din societățile guvernate de ele spații concentraționare, ale fricii generalizate și atomizării. Rădăcinile totalitarismului de stânga și de dreapta au fost plasate în iacobinismul Revoluției franceze, dar și în metafizica istoricistă – pe care Karl Popper o consideră trama societăților închise, lipsite de pluralism. Diversele scrieri politice și literare ale celei de-a doua jumătăți a secolului XX, tratând cauzele, dar mai ales consecințele puterii totalitare, au generat un adevărat val de „denunțare filosofică a totalitarismului”³, având drept finalități conexe abandonarea treptată, de către intelectualii occidentali, a referințelor ceremonioase la marxism, marginalizarea filosofilor care cochetaseră cu fascismul și revitalizarea preocupărilor pentru drepturile și libertățile indivizilor.

După eșecul fascismului/nazismului, dar mai ales după eșecul comunismului, ni s-ar putea părea că dezbaterile despre totalitarism își pierd atractivitatea și actualitatea, devenind piese de muzeu sau exerciții de memorie cu scop preventiv. Nimic mai fals! Evenimentele politice ale ultimelor două decenii arată cu prisosință că totalitarismul nu a dispărut odată cu regimurile lui etalon; s-a păstrat, dimpotrivă, în guvernările teocratice fundamentaliste, a rămas în fibra societăților post-comu-

a se auto-organiza (prin aceea că îi dicta legile, adică îi fixa „regulile jocului”, pe care apoi îl arbitra); abia în momentul în care societatea va reuși să se organizeze ea însăși ca stat, se va părăsi schema falsă a statului neutru și se va ajunge la „statul total”. Cât îl privește pe Gentile, filosoful fascismului afirma pur și simplu că libertatea manifestată în cadrul legii are nevoie de un stat puternic, iar statul cu adevărat puternic nu poate fi gestionat de liberali, ci de fasciști, într-un efort de „redresare calitativă” a etatismului. La ambii gânditori evocați, totalitarismul este un fel de fatalitate istorică, spre care ne-ar fi împins liberalismul.

1 Știința și tehnologia, împreună cu fundamentul lor pozitivist (raționalist), au fost identificate de către unii filosofi (în special de reprezentanții Școlii de la Frankfurt) ca suporturi ale totalitarismului. Spre exemplu, Max Horkheimer afirma că, deși totalitarismul e o victorie a mitului asupra rațiunii, rațiunea nu poate fi absolută de vina de a-l fi sprijinit, devenind „rațiune de stat” și fiind pusă astfel în serviciul dominației; rațiunea și tehnologia au ajuns să nege însuși scopul firesc al progresului: ideea de om. Jürgen Habermas considera, la rândul său, că știința și tehnica legitimează, în timpurile noastre, dominația politică a statului total. În fine, Theodor Adorno incrimina cultul față de știință și tehnologie ca punct de plecare pentru „barbaria modernă”.

2 Totalitarismul este definit ca „un sistem sau o doctrină care glorifică puterea unei entități colective (stat, națiune, popor sau rasă) în detrimentul indivizilor care o alcătuiesc. «Statul total» – ridicat la rangul de absolut și transformat în obiect de cult – exercită astfel o autoritate fără limite, care suprimă libertățile individuale intervenind nu numai în domeniul public, ci și în viața privată a indivizilor” – Alain Gélédan et al., *Dicționar de idei politice* (Iași: Institutul European, 2007), 407. Caracteristicile generale ale totalitarismului (Cf. Évelyne Pisier (coord.), *Istoria ideilor politice* (Timișoara: Editura Amarcord, 2000), 430-431), deși greu de stabilit, ar putea fi definite succint astfel: universalismul (omogenizarea societăților și, finalmente, reconfigurarea genului uman); participare politică generalizată forțată, patronată de un singur partid, în siajul unei singure ideologii; eliminarea organizațiilor care contestă politica oficială; brutalitatea militară sau paramilitară exercitată asupra cetățenilor, statul deținând monopolul forței (dar și pe cel al mijloacelor de persuasiune); inflația normativă, arbitriul administrativ și instabilitatea/imprevizibilitatea reglementărilor; unicitatea scopului (recunoașterea unei singure explicații a realității și a unui singur scop derivat din aceasta). Pe lângă acestea, mai pot fi menționate câteva trăsături pe care le regăsim în regimurile totalitare, fără ca ele să le fie strict și exclusiv caracteristice (putând, deci, să fie prezente și în societăți netotitare): controlul asupra economiei (prezent și în regimuri social-democrate); societatea de masă (existentă și în democrațiile consolidate); regula majorității (aplicată în democrație cu respectarea minorității, dar exacerbată în totalitarism până la „voința generală”); rasismul (prezent, cel puțin până prin anii '70-'80, și în unele societăți democratice).

3 Pierre Birnbaum, „Critique du totalitarisme”, în: Pascal Ory (coord.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, (Paris: Hachette, 1987), 723.

niste și mai respiră prin adepții diverselor grupări extremiste cu substrat rasist sau religios. Așa cum corect aprecia Michael Shafir, „dacă se poate spera că totalitarismul ca sistem politic a dispărut pentru totdeauna (din Europa, cel puțin), motivele care împing indivizi aparent apolitici să își caute identitatea în rândurile «gloatei» și/sau să funcționeze ca instrumente docile la ordine, a căror natură morală este ignorată, continuă să fie un pericol pentru societăți și generații prezente și viitoare. Cunoscut destui «liberali fanatici» dispuși să acționeze în consecință, percepend alteritatea (...) ca pe o simplă alegere între o boală venerică mai gravă și o alta mai tratabilă”¹.

Actualitatea dialogurilor despre totalitarism se menține nu numai pentru că există încă societăți machetate² și guvername totalitare, nu numai pentru că izbucnesc din când în când revolte sau revoluții contra regimurilor autoritare, ci pentru că în întreaga lume (indiferent de gradul de „civilizație” în sens larg, de laicizare sau de democratizare) s-au păstrat aproape nealterate premisele antropologice ale prăbușirii în totalitarism: slăbirea relațiilor umane, însingurarea, precaritatea capitalului social, lipsa solidarităților, înclinația spre ficțiuni cu vocație universalistă, deruta maselor în fața incertitudinilor prezentului³ etc.

Printre condițiile „teoretice” esențiale ale glisării societăților spre totalitarism, se numără și proiecțiile ilicite ale ideii de *lege a Naturii* sau *a Istoriei* în sfera de operare a dreptului pozitiv. Problema pe care o vom aborda în continuare, stimulată de lectura câtorva texte ale Hannei Arendt, se poate rezuma astfel: câtă vreme dreptul reglementează spațiul acțiunilor umane, având deopotrivă conștiința caracterului perisabil al normativității pozitive și pe aceea a valorilor-etalon care depășesc contingenta, există șansa libertății; atunci când dreptul se confundă cu așa-zise legi (sau mai curând cu „mișcări”) care își iau „martor” și temei Natura și Istoria, nu dispăre doar libertatea, ci și umanitatea în sens de pluralitate, instaurându-se triumfătoare teroarea totală.

Argumentația noastră pleacă de la observația că, în tradiția filosofiei politice, există un partaj între guvernământul bazat pe legi (și legitim, totodată) și cel care se exercită fără lege (fiind așadar pur arbitrar: tiranic, oligarhic sau anarhic, după caz). În lumea contemporană, a apărut însă o specie nouă de autoritate, un nou regim politic ce sfidează toate legile pozitive (chiar și pe cele pe care el însuși le-a edictat). Hannah Arendt spunea că „o asemenea guvernare nici nu operează fără a fi călăuzită de lege și nici nu e arbitrară, căci pretinde supunerea strictă și fără echi-

1 Michael Shafir, „Actualitatea Originilor totalitarismului”, în: *Observatorul cultural*, nr. 569/01.04.2011.

2 Unii analiști ai democrațiilor occidentale nu se sfiesc să afirme că cele 17 milioane de camere de supraveghere din Marea Britanie, pașapoartele biometrice, sistemul de carduri de sănătate, mecanismele de control dintre cele mai diverse și chiar apetitul pentru statistică reprezintă tot atâtea semne ale unei lumi în care democrația e de paradă, iar totalitarismul de substanță. Nu subscriem la o asemenea interpretare a lucrurilor, dar nu putem să nu observăm o evoluție a capacității de control a statului asupra individului/cetățeanului în sensul indicat de José Ortega y Gasset (statul monarhic absolutist era incomparabil mai slab în materie de control social decât urmașul său, statul minimal burghez; „progresul” este și mai evident când examinăm sistemele informatice și tehnologiile administrației birocratice din prezent).

3 Hans Kohn evidențiază încă de la finele anilor '40 că totalitarismul se bazează nu numai pe teroare, ci și pe o dispoziție mentală, suflătoare, a maselor de a-i urma pe dictatori, priviți ca tipuri exemplare de reprezentare a aspirațiilor poporului: „Dictaturile totalitare sunt fenomene proprii secolului al XX-lea, datorită caracterului lor «democratic»: ele sunt mișcări de masă. Chiar dacă au început prin cucerirea puterii de către minorități..., ele au avut succes pentru că au dat o formă viselor nebuloase ale maselor naționale și pentru că s-au făcut ecoul aspirațiilor lor confuze și abia conștiente... Nu putem înțelege masele care au urmat oameni precum Stalin și Hitler, recurgând doar la argumentul terorii. Conducătorul e legat de popor mai degrabă printr-o afinitate fundamentală decât prin magnetismul său personal... Hitler nu a cucerit masele germane, el le-a reprezentat” (*The Twentieth Century*, 1949, pp. 99-100, apud: Évelyne Pisier (coord.), *Istoria...*, 429.).

voc față de acele legi ale Naturii sau ale Istoriei din care se presupune că izvorăsc totdeauna toate legile pozitive. Așa este pretenția monstruoasă (...) a conducerii totalitare că, departe de a fi «fără legi», ea merge până la sursele autorității, de la care legile pozitive și-au primit suprema legitimitate; că, departe de a fi arbitrară, ea este mai ascultătoare față de aceste forțe supraumane decât a fost vreodată o altă guvernare; și că, departe de a-și exercita puterea în interesul unui singur om, ea este gata să sacrifice interesele vitale imediate ale tuturor pentru împlinirea a ceea ce se presupune a fi legea Istoriei sau legea Naturii. Sfidarea de către o asemenea guvernare a legilor pozitive pretinde a fi o formă mai înaltă de legitimitate care, întrucât e inspirată de înseși sursele legii, poate să nesocotească meschina legalitate”¹.

Spre deosebire de toate formele de administrare a dreptății care s-au succedat în istoria civilizațiilor (forme marcate de „caracterul de clasă” și de alte contingente specifice epocilor și ariilor culturale sau religioase), legalitatea totalitară pretinde că a găsit calea de a instaura guvernarea Justiției pe pământ. Justiția (cu majusculă) imaginată de totalitarism este contrapusă în general legalității dreptului pozitiv, dar mai cu seamă celei din societățile liberale (care, în respectul față de egalitatea juridică a tuturor indivizilor, se rezumă la o interdicție fără discriminare: a nu li se permite deopotrivă bogaților și săracilor să fure pâine sau să doarmă pe sub poduri...). Practic, viziunea totalitară asupra ordinii de drept este, în esență, un manifest anti-individualist, o „deconspirare” a inegalităților generate de diferențele de avere, fără ca aceste caracteristici să însemne cumva edificarea unui sistem mai „echitabil”, ci doar a unui mai orb, în sensul consacrat de Revoluția franceză.

Chestiunea temeiurilor „supraumane” ale dreptului pozitiv și ale ordinii politice nu este invenția gândirii totalitare contemporane. De la anticii preocupați de raportul dintre *logos* și *nomos*, până la jurisconsultii protestanți, distingem mai multe încercări de înțelegere a substanței și forței dreptului în lumea omului. Exemplul cel mai potrivit pentru contextul nostru discursiv îl reprezintă teoria lui Hugo Grotius despre dreptul natural². Fără a ataca decisiv concepția teologică medievală despre legea divină ca sursă a jurisdicției umane, Grotius face loc rațiunii naturale și sociabilității, ca și temeiuri ale dreptului natural.

În continuarea, dar și prin sublinierea diferenței față de Grotius, Samuel Pufendorf afirma, la rândul său, că: „Rațiunea nu este propriu-zis Legea naturală, ci doar un mijloc de a o cunoaște...”³. Cu alte cuvinte, când afirmăm că legea naturală este întemeiată pe maximele dreptei rațiuni, vrem să spunem că puterea de înțelegere a minții umane descoperă necesitatea de a ne proiecta conduitele în acord cu legile naturale. Printre respectele legi, cea mai importantă și mai cuprinzătoare este aceea care spune că orice individ trebuie să se dedice împlinirii unei societăți

1 Hannah Arendt, *Originile totalitarismului* (București: Humanitas, 2006), 569.

2 „Grotius considera că dreptul natural își extrage principiul din voința divină: un lucru (o faptă oarecare) este just(ă) pentru că Dumnezeu vrea să fie astfel, și nu invers – adică nu este acceptat de Dumnezeu pentru că este just în sine. Dreptul natural este pretutindeni și în toate timpurile drept pentru că așa vrea Dumnezeu. Chiar dacă o astfel de voință se exprimă prin intermediul rațiunii umane, ea nu este prin aceasta mai puțin divină. În scrierile sale de mai târziu (*De jure belli ac pacis*, 1625), Grotius renunță la întemeierea dreptului natural pe un principiu supranatural. Reluând ideea sociabilității naturale (...), va considera sociabilitatea drept sursă materială a dreptului fondat pe aptitudinea generală a omului de a distinge între ceea ce este bun și ceea ce este dăunător comunității. Dreptul natural va fi format astfel din «principii ale dreptei rațiuni, care ne fac să cunoaștem că o acțiune este cinstită sau necinstită din punct de vedere moral, după acordul sau dezacordul ei necesar cu natura rațională și sociabilă a omului». Dumnezeu nu mai este decât indirect sursă a producției normative, în calitate de «martor» al adevărului moral” – a Cristian Bocancea, *Istoria ideilor politice de la anticii la moderni* (Iași: Polirom, 2002), 106-107.

3 Samuel Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, Livre II, Chap. III, §1, apud: Alain Sériaux, *Le droit naturel*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), 85.

pașnice. Tot ceea ce sprijină „sociabilitatea universală” este acceptabil; tot ceea ce o contrazice este interzis prin dreptul natural, în principiu, pentru a fi interzis apoi în fapt prin așa-numitul „drept al oamenilor”¹.

Teoriile juridice moderne erau valabile pentru o lume în care, în principiu, acționau indivizi relativ liberi și egali (dar în tot cazul diferiți), cărora statele le impuneau niște limite ale conduitei (legile pozitive), pe care le justificau prin precepte de ordin mai înalt – natural sau divin –, descifrabile prin efortul rațiunii. Atunci când examinăm dreptul societăților totalitare, lucrurile se schimbă fundamental. De aceea trebuie lămurită diferența de substanță și de funcție dintre așa-numita lege a Naturii sau a Istoriei (din argumentarea de tip nazist și bolșevic), pe de o parte, și ceea ce fuseseră considerate – de la antici la moderni – sursele de autoritate ale legii pozitive: Natura și Divinitatea.

Astfel, Natura și Divinitatea, ca surse pentru legile pozitive, erau considerate eterne, permanente. Legile pozitive erau privite ca derivate din sursele lor și, în aceste condiții, se bucurau de o permanență relativă. În fine, acțiunile concrete ale oamenilor erau cele mai schimbătoare, raportându-se la legile relativ stabile/relativ schimbătoare ale societăților concrete. „Legile pozitive, cu alte cuvinte, sunt în primul rând menite să funcționeze ca factori stabilizatori pentru mișcările mereu schimbătoare ale oamenilor. În interpretarea totalitarismului, toate legile au devenit legi ale mișcării. Când naziștii vorbeau despre legea Naturii sau când bolșevicii vorbeau despre legea Istoriei, nici natura și nici istoria nu mai sunt sursa stabilizatoare de autoritate pentru acțiunile unor oameni muritori; ele sunt mișcări, în ele însele. La baza credinței naziștilor în legile rasei, ca expresie a legii naturale în om, se găsește ideea lui Darwin despre om ca produs al unei evoluții naturale care nu se oprește în mod necesar la aspectul prezent al speciei umane, tot așa cum la baza credinței bolșevicilor în lupta de clasă ca expresie a legii istoriei se află concepția lui Marx despre societate ca produs al unei gigantice mișcări istorice care se îndreaptă, potrivit propriei sale legi a mișcării, către sfârșitul timpurilor istorice, când se va aboli de la sine”².

Într-o asemenea perspectivă, societățile totalitare nu au nevoie de un sistem de drept pozitiv întemeiat pe cine știe ce instanță juridică sau morală supraomenească, pentru că discuția nu se mai poartă asupra binelui și a răului comis de indivizi diferiți, ci asupra mersului lumii către o finalitate prefigurată natural sau istoric. Așa stând lucrurile, Hannah Arendt remarcă faptul că între regimurile totalitare ale secolului XX și restul civilizației s-a produs o ruptură motivată nu doar de crimele comise de cele dintâi; la fel de adevărat e și faptul că ruptura are ca fundament atitudinea diferită față de legea pozitivă și valoarea ei, în interiorul statului și în

¹ În gândirea juridică protestantă din secolele XVI-XVIII, s-a conturat un tablou (sinoptic și ierarhic, totodată) al dreptului, care poate fi descris succint astfel: pe un prim palier, operăm distincția dintre *dreptul natural* (format din principiile dreptei rațiuni și bazat fie pe sociabilitatea naturală, fie pe voința divină), pe de o parte, și *dreptul voluntar* (rezultat din acțiunea constituantă a unor personalități istorice de excepție), pe de altă parte. *Dreptul voluntar* are două ramuri – *divină* și *umană*. La rândul ei, ramura umană are trei subdiviziuni: *dreptul domestic* (cuprinzând regulile conduitei în viața familială și în relația stăpân-sclav), *dreptul civil* (reguli edictate de puterea publică a statului, pentru reglarea raporturilor dintre supușii săi, altele decât cele familiale) și *dreptul oamenilor* (suma reglementărilor inter-etatice care vizează relațiile dintre subiecți ai unor state diferite, precum și relațiile dintre statele însele, în mediul internațional). *Dreptul oamenilor* are ca principiu constitutiv dreptul natural, iar expresia „pozitivă” a acestuia este „legea naturală” (preceptul rațional care ne împiedică să acționăm împotriva propriei noastre persoane și care ne îndeamnă la sociabilitate și cooperare, lăsând soluția războiului doar pentru cazul în care pacea nu ne mai aduce niciun beneficiu; legea naturală ne mai indică și faptul că trebuie să ne mulțumim cu atâta libertate în raport cu alții câtă suntem în stare să le acordăm lor în raport cu noi înșine).

² Arendt, *Originile*, 570-571.

mediul internațional. Practic, statele totalitare au ieșit din cadrele a ceea ce anticul Cicero numea *consensus iuris*. Or, acest consens este fundamental pentru definirea dreptului: „Atât judecata morală, cât și pedeapsa legală presupun acest consimțământ fundamental; criminalul nu poate fi judecat drept decât pentru că ia parte la *consensus iuris*, și chiar legea revelată a lui Dumnezeu poate funcționa între oameni numai atunci când aceștia ascultă de ea și consimt la ea. În punctul acesta iese la lumină deosebirea fundamentală dintre conceptul totalitar al dreptului și toate celelalte. Politica totalitară nu înlocuiește un corpus de legi cu altul, ea nu instituie propriul său *consensus iuris*, nu creează, printr-o revoluție, o nouă formă de legalitate. Sfidarea tuturor legilor pozitive, chiar și a celor proprii, are drept consecință faptul de a crede că se poate lipsi de orice *consensus iuris*, fără să se resemneze totuși la statul tiranic al absenței legilor, arbitrarului și fricii. Ea se poate lipsi de *consensus iuris* pentru că promite să elibereze îndeplinirea legii de orice acțiune și voință a omului; și promite dreptatea pe pământ întrucât pretinde că va face din omenirea însăși întruparea legii”¹.

Dar cum se poate face din omenire legea însăși? Modalitatea cea mai simplă și mai eficientă pare să fie, din perspectivă totalitară, „curățarea” de elementele decedente, care nu înțeleg sensul mișcării istorice sau naturale și care – din ignoranță sau din rea-voință – încearcă zădărnicierea sau întârzierea respectivei mișcări. Procesul de „epurare” scapă și el paradigmei tradiționale a legalității, în care legea pozitivă distinge între comportamentele acceptabile și cele condamnabile (reprimându-le cvasi-uniform pe cele din urmă), odată cu această distincție trasându-se și linia de demarcație între societatea instituită și cea anomică. În dreptul societăților totalitare, rolul jucat de legea pozitivă a lumii netotalitare îi revine instrumentului numit teroare totală: „În organismul politic al regimului totalitar, locul legilor pozitive este luat de teroarea totală, care este menită să traducă în realitate legea mișcării istorice sau naturale. Așa cum legile pozitive, deși definesc niște transgresiuni, sunt independente de acestea – în orice societate, absența crimelor nu face legile inutile, ci, dimpotrivă, semnifică domnia lor cea mai desăvârșită –, tot astfel teroarea în forma de guvernare totalitară a încetat să mai fie un simplu mijloc de suprimare a opoziției, deși ea este folosită și în acest scop. Teroarea devine totală când ea ajunge independentă de orice opoziție: ea domnește supremă când nimeni nu-i mai stă în cale. Dacă legalitatea este esența guvernării netiranice, iar absența legii este esența tiraniei, atunci teroarea este esența dominației totalitare”².

Prin exercitarea nediscriminatorie a terorii, se descurajează orice atentat la mersul lin al Naturii și al Istoriei către finalitățile lor intrinseci și se accelerează acel mers, până la limite pe care nici Natura și nici Istoria nu le-ar atinge, dacă ar fi lăsate să opereze singure. În procesul de suport pentru marea mișcare devenită lege, conducătorii totalitari nu-și arogă meritul de a fi creat o ordine juridică sau socială propice dezvoltării nestingherite, ci se limitează la condiția de executanți ai unor sentințe mai presus de orice instanță umană. Așa stând lucrurile, cei care aplică teroarea nu pot fi considerați călăi, iar cei care o suportă nu sunt victime; toți laolaltă sunt unelte ale mișcării naturale și istorice, cu locuri interșanjabile.

Pentru a dobândi capacitatea de a juca deopotrivă rolul de călău și de victimă, individul societății totalitare este supus unui proces de îndoctrinare ideologică, a cărui esență rezidă în eliminarea pluralității și incertitudinilor filosofiei, în profitul aderenței la un tip aparte de logicitate, operațională pe cont propriu, fără trimiteri la lumea reală. Hannah Arendt avertizează asupra faptului că tirania logicii (pe care oamenii o acceptă ca pe o fatalitate venind din interiorul propriei lor gândiri) poate fi cel puțin la fel de violentă ca tirania exercitată de o forță oarecare exte-

1 Arendt, *Originile*, 570.

2 Arendt, *Originile*, 572.

rioară. Logica despre care vorbim este, în fapt, o schemă explicativă „totală”, care are pretenția de a lumina trecutul, de a diagnostica prezentul și a prevedea în mod veridic viitorul. Astfel, „gândirea ideologică ordonează faptele într-o procedură absolut logică, ce pornește de la o premisă axiomatic acceptată, deducând orice altceva de acolo; adică procedează cu o consecvență care nu există nicăieri în domeniul realității”¹. Defazarea logicii în raport cu realitatea generează o defazare a ordinii de drept în raport cu un sistem coerent de reglementări pozitive. Practic, nu ceea ce face sau nu face un individ (o clasă socială, o etnie sau o rasă) contează în judecarea și în eventuala exercitare a terorii asupra sa, ci modul în care este „înghițit” de ideologia fascistă, bolșevică etc. Aceasta nu examinează acțiuni concrete de opoziție sau de suport pentru regimul totalitar, ci decide suveran, de la altitudinea imaginărilor, că cineva este o piedică în calea legii Naturii sau Istoriei².

Fiind puși permanent în fața unor situații aberante de condamnare pentru fapte pe care nu le-au comis (așa cum i s-a întâmplat emblematicei Ivan Denisovici în lagărul siberian sau cum li s-a întâmplat românilor traumatizați în „fenomenul Pitești”), oamenii societăților totalitare ajung să nu mai distingă între realitate și ficțiune. Debusolați, rupți de factualitatea lumii și de semenii lor, refuzându-și luxul gândirii libere și tăcând resemnați în fața nedreptății, oamenii modificați de teroarea totalitară ajung inevitabil niște supuși perfecți. Căci, așa cum remarca Hannah Arendt, „supusul ideal al dominației totalitare nu este nici nazistul convins, nici comunistul convins, ci oamenii pentru care deosebirea dintre fapt și ficțiune (adică realitatea experienței) și deosebirea dintre adevărat și fals (adică criteriile gândirii) nu mai există”³.

Ființele transformate de regimurile totalitare în supuși perfecți dobândesc o manieră de judecată pseudo-cauzală când trebuie să-și explice exercitarea terorii asupra semenilor. Astfel, li se par suficiente explicații de genul: „au fost arestați pentru că sunt evrei” (sau intelectuali, burghezi, chiaburi etc.); „au fost eliminați pentru că erau dușmani ai poporului” (exploatatori, trădători, unelte ale unei puteri străine). Concepte vagi cu funcție de etichetare (precum cel de „exploator”, „element subversiv”, „tovarăș vremelnice de drum” sau „dușman al poporului”), dar și apartenențele naturale la grupuri etnice sau religioase sunt privite ca vinovății indiscutabile – dovedite de la sine și necesarmente condamnabile în manieră exemplară. Dacă în societățile libere recluziunea criminală este urmarea judecării și condamnării pentru fapte catalogate drept antisociale (omuciderea și alte acte de violență, furtul și distrugerea proprietății publice sau private, criminalitatea economică etc.), în lumea guvernată totalitar poți fi închis sau ucis pentru că te-ai născut într-o familie de evrei, în una burgheză ș.a.m.d. Mai grav este, însă, faptul că totalitarismul anihilează bruma de solidaritate existentă între membrii unei colectivități, punând în loc mecanisme de „delimitare” în baza cărora indivizii care le utilizează speră să scape de mâna lungă a terorii; grija naturală față de semenii, compasiunea și solidaritatea sunt eradicate, pentru a face loc strategiilor de apărare a propriei persoane, chiar cu prețul vieții apropiate. Lucrurile acestea nu sunt, desigur, creația totalitarismului; este suficient să rememorăm, în acest sens, cele trei „trădări” sau decizii ale Sfântului Petru. Dar, în regimul nazist și în cel bolșevic, schema abandonării apropiate și a delimitării de el a devenit modelul generalizat al supraviețuirii, practicat nu numai de cei care nu

1 Arendt, *Originile*, 580.

2 Este foarte posibil ca, în cazul concret al schimbării formei de proprietate și de organizare a producției agricole, în primele două decenii de comunism, să fi existat destui așa-numiți „chiaburi” care să nu se fi opus cooperativizării, fie de teamă, fie pentru că îi întrezăreau anumite avantaje tehnologice. Totuși, regimul comunist a declanșat teroarea împotriva întregii categorii sociale și a dus o propagandă corespunzătoare prin care nu indivizii erau etichetați ca „dușmani de clasă”, ci grupul întreg (extrem de eterogen, de altfel).

3 Arendt, *Originile*, 583.

erau, în sens propriu, membri ai categoriilor anatemizate, ci și de cei care au înțeles să-și renege sau să-și ascundă apartenențele, pentru a scăpa de „justiția” regimului de teroare. Multe mărturii despre perioada terorii naziste în țările ocupate (în Franța și Polonia, mai cu seamă) redau spaimile trăite atunci de persoanele care riscau deportarea în lagărele de concentrare și tentația lor de a spune că nu sunt evrei; există, de asemenea, mărturii similare din lagărele sovietice. Toate demonstrează că slăbiciunea umană, corelată cu un sistem criminal de dezumanizare și renunțare în fața dictaturii, generează un individualism al supraviețuirii, care echivalează cu negarea propriei identități și chiar cu acceptarea sacrificării semenilor.

BIBLIOGRAFIE

Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, București: Humanitas, 2006.

Pierre Birnbaum, „Critique du totalitarisme”, în: Pascal Ory (coord.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris: Hachette, 1987.

Cristian Bocancea, *Istoria ideilor politice de la antici la moderni*, Iași: Polirom, 2002.

François Châtelet, Évelyne Pisier, *Concepțiile politice ale secolului XX*, București: Humanitas, 1994.

Marcel Gauchet, „L'expérience totalitaire et la pensée de la politique”, *Esprit*, juillet-août 1976.

Alain Gélédan et al., *Dicționar de idei politice*, Iași: Institutul European, 2007.

Évelyne Pisier (coord.), *Istoria ideilor politice*, Timișoara: Editura Amarcord, 2000.

Samuel Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, Livre II, Chap. III, §I, apud: Alain Sériaux, *Le droit naturel*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

Michael Shafir, „Actualitatea Originilor totalitarismului”, în: *Observator cultural*, nr. 569/01.04.2011.

Redefinind politicul: răul și frica în lumea contemporană

■ CARMEN MUȘAT

[The University of Bucharest]

Abstract

Does politics still have a meaning nowadays and if the answer is yes in what way shall we (re) define politics? In postcommunist societies, politics is still a source of anxiety and fear. Ideology and political doctrine are no longer crucial issues for the activity of a political party. Once the elections won, the victorious party apply the spoil system (Max Weber) that allows its members and followers to be rewarded with the best jobs in state institutions, financed by the government. While the politicians pursue their own interests, trying to keep the power for themselves and for the party they belong to, the average citizens try to survive, experiencing a deep feeling of insecurity and fear. It is this kind of social anxiety that is politically instrumentalized by the government in order to subdue the opposition and the protests of people.

Keywords

Fear, evil, postcommunist society, responsibility (political and moral), memory, failure of thought, Hannah Arendt, Zygmunt Bauman

Examinînd vechiul conflict dintre filosofie și politică, fără să-și propună să tranșeze definitiv în favoarea vreuneia dintre cele două acțiuni, Hannah Arendt reformula, în *Făgăduința politicii*, întrebarea legată de sensul politicii în lumea contemporană: „Astăzi, întrebarea nu mai este: care e sensul politicii? Pentru acei oameni din toate colțurile lumii care se simt amenințați de politică, din rîndul cărora cei mai buni se distanțează conștient de ea, întrebarea mult mai relevantă pe care o adresează și și-o adresează este: mai are încă politica vreun sens?”¹ Am putea merge mai departe pe drumul deschis de interogația Hannei Arendt pentru a vedea ce (mai) înseamnă politica în societatea postcomunistă și în ce măsură vechea definiție – de organizare a spațiului public, în vederea coexistenței și armonizării unor oameni diferiți – mai este încă valabilă, după decenii întregi de dictatură, care au avut ca efect distrugerea spiritului civic și „atrofierea spațiului politic”² (Arendt, 1972, 2010, p. 197). Așadar, mai

1 Hannah Arendt, *Făgăduința politicii* (București: Editura Humanitas, 2010), 195.

2 Arendt, *Făgăduința*, 197. Reflex al idealului socialist al stadiului a-statal (și a-politic) al umanității, teoretizat de Marx, „atrofierea spațiului politic” nu e, în viziunea Hannei Arendt, un fenomen „deloc utopic. E pur și simplu îngrozitor”. Cît de corectă a fost intuiția ei putem constata astăzi, cînd, deși au trecut două decenii de la prăbușirea regimului comunist, spațiul politic este încă profund afectat.

are încă politica un sens într-o lume ieșită violent dintr-un regim comunist în care, deși proclamată demagogic, voința poporului era ignorată programatic și înlocuită cu voința unică a comandantului suprem? Dacă admitem că, în democrație, sensul ultim al politicii este libertatea cetățeanului, singura concluzie pertinentă pe care o putem trage, analizând retrospectiv sistemul politic comunist, e că acesta a pervertit nu doar politica, ci și noțiunea de libertate. Și asta pentru că singura libertate care îi rămâne celui ce trăiește într-un regim dictatorial precum cel comunist este cea a obedienței. Imperativul biblic „crede și nu cerceta” reglează relațiile dintre Putere și cetățeni în statul condus de un partid unic, ceea ce duce la pierderea libertății, la suspendarea dimensiunii critice a gândirii și, în final, la eșecul societății civile ca instituție aptă să amendeze abuzurile de putere. Pierderea reflexelor de a contesta, de a pune sub semnul întrebării deciziile guvernanților, precum și pe acela de a participa la viața cetății, de a fi parte a spațiului public, au alterat deopotrivă identitatea personală și identitatea colectivă.

În *Condiția umană* – amplu studiu, datînd din 1958 – Hannah Arendt formula o idee reluată, ulterior în *Viața spiritului* și în *Eichmann la Ierusalim. Raport asupra banalității răului* (1963): astfel, în opinia ei, proveniența răului trebuie căutată în eșecul de a gândi. Dar nu e vorba aici de a defini răul ca o funcție a prostiei, cum sugerează Tony Judt în capitolul „Hannah Arendt și răul” din cartea sa, *Reflecții asupra unui secol XX uitat. Reevaluări* (2008; 2011), căci marii responsabili de crime atroce împotriva umanității nu de prostie (în sensul curent al termenului) pot fi acuzați, ci de o inadecvare a gândirii la realitate, de o dez-umanizare a gândirii, ce reduce ființele concrete la abstracțiuni, la cifre inerte, al căror interes rămîne, pentru cei ce exercită puterea, unul pur statistic.

În societatea contemporană postcomunistă, problema răului ca efect al eșecului de a gândi este încă una acută, generată deopotrivă de inadecvarea gândirii la realitate – ignorată, minimalizată sau chiar „ajustată” cu bună știință de cei ce exercită puterea – și de suspendarea spiritului critic (atitudine frecventă a acelor intelectuali angajați, la propriu și la figurat). Situațiile menționate mai sus sînt urmări directe ale dezvățului de a gândi pe cont propriu, indus de regimul comunist, și de a acționa în consecință, asumînd responsabilități individuale.

În absența unor doctrine, precum și a unor principii etice, după decenii de discreditare și diabolizare a politicului – confundat, în timpul regimului comunist, cu propaganda și activismul ideologic –, asistăm astăzi la o revitalizare a formelor de dominație patriarhală și patrimonială, în care cei ce dețin puterea gestionează resursele și fondurile financiare după bunul plac, nu în interes public, nu urmărind un bine comun, ci doar pentru a rămîne la putere. Cum s-a ajuns aici? În cele două decenii scurte de la prăbușirea sistemului comunist, majoritatea politicienilor implicați în reconstrucția instituțională a statului democratic au fost cei din eșaloanele doi și trei ale fostului partid comunist. „Calitățile” și defectele lor au marcat definitiv profilul noii democrații și au pervertit, sistematic, formele importate din democrațiile occidentale. Cu mici excepții – 1996-2000 și 2004-2008, cînd la putere s-au aflat, în România, partide de orientare liberală, exercitarea puterii de către partidele aflate la guvernare – desprinse din același trunchi comun – s-a redus la controlul tuturor instituțiilor statului, la subordonarea deplină a puterii executive și a celei judecătorești, precum și la subminarea constantă a puterii legislative. Partidele politice postcomuniste au redescoperit beneficiile unui sistem patentat în secolul al XIX-lea de către Andrew Jackson, care constă în distribuirea tuturor posturilor din administrația statului susținătorilor învingătorului la alegerile prezidențiale¹. A devenit tot mai evident fap-

¹ Vezi, în acest sens, distincțiile și observațiile lui Max Weber din *Omul de știință și omul politic* (1951, 1958), traducere de Ida Alexandrescu (București: Editura Humanitas, 2011): „Ce înseamnă astăzi acel *spoil system* – adică atribuirea tuturor posturilor federale aderentilor candidatului învingător? Înseamnă că înfruntarea se poartă între partide lipsite de orice bază doctrinară, simple organizații de vînători de posturi, cu programe croite exclusiv în vederea luptei electorale

tu că politica nu mai este pusă în slujba comunității, ci în slujba partidului aflat la putere, interesat să-și mențină dominația asupra tuturor, iar scopul acțiunii politice încetează să mai fie libertatea cetățenilor (percepuți mai curînd ca supuși, decît ca parteneri de dialog), ci accesul unui grup restrîns la resurse financiare naționale și europene. Lipsite de o bază doctrinară limpede, partidele se întemeiază pe modelul familial, caracterizat prin închidere și excluderea a tot ceea ce este altfel, diferit. Ceea ce contează este înrudirea – de interese economice, în primul rînd, și mult mai puțin de idei. Etica convingerii, pentru a ne păstra în terminologia lui Max Weber, a înlocuit pe deplin etica responsabilității, căci, odată ajunși la putere, politicienii par să fie convinși că tot ceea ce fac „ei” este bine, „ei” fiind singurii care știu ce e bine pentru toți ceilalți. O dată cu prăbușirea comunismului, ideologia a trecut în plan secund, iar economicul a devenit noua religie a celor ce se confruntă în bătăliile electorale.

Pervertirea fundamentală a scopurilor politicii, degradarea spațiului public și absența solidarității – consecințe greu de remediat ale regimurilor dictatoriale ce au marcat Europa secolului al XX-lea – au dus, în timp, la apariția unui alt tip de raportare la politică a omului de rînd, beneficiar ipotetic al acțiunilor politicienilor. După un prim deceniu dominat de speranța că alternanța la putere poate genera o schimbare majoră în exercitarea puterii, politica a încetat să mai fie percepută, în ultimii zece ani, ca o activitate al cărei scop este asigurarea ordinii, confortului și bunăstării cetățeanului de rînd, și a devenit tot mai pregnant o sursă de anxietate pentru acesta, fiind percepută ca iremediabil coruptă și coruptibilă. Sentimentul tot mai acut de nesiguranță socială și personală pe care îl resimte omul obișnuit are ca pandant nu numai disoluția Autorității (incapabilă să mai asigure buna funcționare a instituțiilor statului și să garanteze separarea puterilor¹), ci și diluarea ideii de responsabilitate personală. Am auzit de atîtea ori spunîndu-se că vina pentru ororile regimurilor totalitare este una colectivă, încît mă îndoiesc că omul simplu – și, cu atît mai puțin politicianul – este dispus să accepte partea lui de implicare și de vinovăție în tot ceea ce s-a întîmplat sau se întîmplă rău. Riscul condamnării comunismului, la modul general, în absența unui singur comunism responsabil de infracțiuni prevăzute în Constituție și în Codul Penal, este de a crede că această condamnare constituie punctul terminus al investigării trecutului imediat. Atunci cînd culpabilizezi un sistem întreg, dar nu descoperi nici un vinovat printre cei care au pus în aplicare măsuri menite să dea consistență socială și politică unor idei, nu înfăptuirea dreptății se urmărește, ci doar mimarea unui act de justiție socială. Urmările sînt, în acest caz, nule. Și nu e vorba doar despre nulitatea efectelor juridice și administrative ale condamnării oficiale a regimului comunist, pe baza unui raport căruia, din punct de vedere științific, nu i se poate reproșa mare lucru, ci despre ineficiența practică a unei acțiuni simbolice, întreprinse de însuși șeful statului, cel îndreptățit să reprezinte Autoritatea.

Trăim într-o societate paradoxală, în care guvernanții condamnă, retoric, corupția, dar îi protejează pe marii corupți (pentru că aceștia constituie importante surse de venit pentru partidele politice), și, tot la modul retoric, condamnă comunismul și Securitatea, dar îi reciclează pe activiștii din eșaloanele doi și trei, precum și pe foștii ofițeri ale căror dosare sînt, încă, clasificate ca fiind „de siguranță națională”. Responsabilitatea colectivă este un concept vag, iar utilizarea lui în exces, pentru a masca refuzul de a identifica responsabilități personale și vinovății punctuale, creează

și care se schimbă mereu în funcție de șansele de a obține voturi, într-o măsură neegalată în alte locuri, în ciuda faptului că există și în alte părți situații asemănătoare.” (125-126) La fel de actuale, deși formulate în anii ‘50, cu referire la mașinăria plebiscitară din America, sînt și opiniile lui Weber cu privire la figura cheie a boss-ului în politică, cel indispensabil în organizarea partidului, pentru că sarcina lui principală este aceea de a aduna bani pentru partid (vezi p. 127). La noi, baronul local este echivalentul boss-ului, lipsit de principii politice și morale, dispus în orice moment să treacă de partea partidului aflat la putere pentru a-și conserva privilegiile personale.

¹ Ba chiar unii dintre reprezentanții de marcă ai Autorității (Președinte, prim-ministru, miniștri etc.) subminează programatic, prin acțiunile lor, bruma de încredere pe care oamenii sînt dispuși să o manifeste față de instituțiile statului.

și perpetuează criza morală și politică. Un climat politic atât de profund viciat generează un sistem politic corupt, care instrumentalizează frica și sentimentul de insecuritate de natură economică. Pentru a-și asigura accesul la resurse și perpetuarea controlului asupra acestora, reprezentanții partidului aflat la putere anunță repetat iminența unor pericole ce amenință ordinea socială și binele comun, rămas totuși la stadiul de promisiune, în pofida faptului că despre el se vorbește neconținut. Guvernanții exploatează frica de schimbare, frica de necunoscut și frica de libertate – resimțită de cei mai mulți dintre oameni ca o povară, căci libertatea presupune asumarea responsabilității pentru propriile decizii. În această „frică de gradul doi”, derivată, sediment al unei experiențe trecute, dar nu uitată, Zygmunt Bauman vede unul dintre principalii factori ce influențează comportamentul uman. Amplificând sentimentul insecurității sociale și al vulnerabilității personale, frica diminuează, când nu suspendă cu totul, încrederea în sine și inhibă orice tentativă de protest la adresa sistemului. „Frica și răul sînt frați siamezi”¹, scrie Bauman în *Liquid Fear*, una dintre cele mai percutante analize ale anxietăților lumii contemporane. Problema răului în lume este o problemă morală, ce nu poate fi disociată de problema responsabilității personale, cu atât mai mult cu cît capacitatea noastră de a recunoaște răul este una inevitabil limitată. Căci dificultatea de a defini răul e amplificată de necesitatea de a distinge între intenții și consecințe: cum e posibil ca, deși intențiile cu care acționăm sînt bune, consecințele acțiunilor noastre să fie dezastruoase? Unul dintre principalele argumente ale apărării lui Eichmann a fost acela că Eichmann nu a intenționat să facă rău, că el n-a făcut decît să îndeplinească sarcinile de serviciu. Respingînd asumarea consecințelor pe care le-au avut acțiunile întreprinse, mentalitatea birocratică plasează problema răului exclusiv la nivelul intențiilor, anulînd astfel responsabilitatea personală. Birocratul perfect, care execută ordinele fără să pună sub semnul întrebării oportunitatea unei acțiuni și, cu atât mai puțin, consecințele gestului său, acționează în virtutea unei etici a convingerii, care nu-l poate însă absolvi de răspundere.

În politică, răul este consecința proastei guvernări, indiferent că vorbim despre incompetență sau despre corupție (sau de convergența celor două). E de la sine înțeles că nici un guvern nu poate avea alt scop declarat decît buna guvernare; la nivel de intenții, orice ministru, prim ministru sau alt reprezentant al statului urmărește îndeplinirea binelui social. Problemele apar însă atunci cînd vorbim despre consecințele unor decizii politice, știut fiind că, de cele mai multe ori, drumul spre iad e pavat cu intenții bune. În fond, nu urmarea și comunismul, la nivelul intențiilor, edificarea celei mai bune și mai drepte dintre lumile posibile?! De-a lungul istoriei, unele dintre cele mai mari atrocități s-au comis în numele realizării binelui, fără ca majoritatea celor ce au fost contemporani cu evenimentele premergătoare manifestării plene a răului să fi înțeles, la timp, cît de grave (și ireversibile) aveau să fie consecințele unor decizii politice aparent benigne. Avem de-a face, și în aceste cazuri, cu eșecuri ale gîndirii, determinate de fie de o reală incapacitate de a înțelege corect realitatea imediată, fie, în alte situații, de orbire voluntară. Pentru că, din motive uneori strict personale, ce țin de comoditate sau de egoism (strînse relații personale cu puternicii zilei, posturi bine plătite din bugetul de stat, fascinația exercitată de apropierea de cercurile decizionale etc.), unii dintre noi aleg să nu reacționeze împotriva abuzurilor

¹ Zygmunt Bauman, *Liquid Fear* (Cambridge: Polity Press, 2006). Bauman comentează afirmația Hannei Arendt referitoare la dispariția principiilor morale și a convingerilor religioase ce determină comportamentul uman, odată cu fascinația exercitată de Hitler asupra unei întregi societăți respectabile, insistînd pe incapacitatea noastră de a percepe ceea ce se întîmplă sub ochii noștri: “We know that ‘whole societies’ may succumb, ‘in one way or another’, to Hitlers, and we know as well that we will learn that they have succumbed only if we live long enough to find out; if, in other words, we survive their surrender. We won’t notice ‘the swelling and broadening of the stream’ just as we did not notice the swelling of the Tsunami tides – because we have been successfully trained to avert our eyes and plug our ears. Or perhaps we have been taught that ‘things like this’ do not happen in our comfortable and gentle, civilized and rational modern society.” (p. 64)

puterii, deși înțeleg foarte bine caracterul antidemocratic al acestora. Una dintre cele mai cumplite lecții oferite nouă de istoria secolului al XX-lea, după Auschwitz, Gulag, Kolîma, Hiroshima sau, mai recent, Fukushima, este că nu e nevoie de monștri pentru a înfăptui răul, ci de oameni obișnuiți, funcționari perfecți, obișnuiți să ducă la îndeplinire banale sarcini de serviciu, fără să se întrebe asupra consecințelor imediate sau pe termen lung ale atitudinii lor. Un posibil punct de plecare pentru profunda criză a încrederii în capacitatea umană de a recunoaște și preîntîmpina răul ar putea fi, în viziunea lui Zygmunt Bauman, descoperirea faptului că un personaj ca Eichmann, temutul organizator al morții milioaneor de evrei în lagărele naziste, nu era Diavolul, ci un individ banal, mediocru și „normal”¹, pe care nimeni nu l-ar fi suspectat de fapte reprobabile, fără să știe cu cît zel s-a achitat de „sarcinile de serviciu”. Răul nu mai ia, în lumea modernă, înfățișarea unei ființe cu puteri supranaturale și al cărei aspect fizic (sau comportament) ar putea avertiza cu privire la natura sa malefică. Vechea spaimă de tot ceea ce e străin, diform, de tot ceea ce poartă un stigmat (de orice fel) s-a metamorfozat. Nu numai tot ceea ce e altfel devine, automat suspect, ci și ceea ce e asemănător, ceea ce nu atrage prin nimic atenția, căci răul este invizibil, omniprezent și polimorf și se manifestă într-o multitudine de chipuri. Spaimele lumii în care trăim s-au diversificat și s-au amplificat, și, nemaștiind unde să căutăm sursa răului, nu avem nici soluții de împotrivire.

Iar una dintre aceste inepuizabile surse de nesiguranță și de perpetuă anxietate este factorul politic. Pervertit, abuzat, deturnat de la principala sa menire, politicul nu pare capabil să-și regăsească esența în indecisa lume postcomunistă, aflată într-un echilibru instabil. Urmele pe care decenii întregi de regim dictatorial – nazist și comunist – le-au lăsat în mentalitatea oamenilor nu se pot șterge ușor, iar reconstrucția normalității pare să fie cel mai dificil demers, cu atît mai mul cu cît recursul la memorie este, la rîndul său, unul parțial și, adeseori, instrumentalizat politic.

BIBLIOGRAFIE

Hannah Arendt, *Originile totalitarismului* (1948), traducere de Ion Dur și Mircea Ivănescu, București: Editura Humanitas, 1994.

Hannah Arendt, *Condiția umană*, 1958, Claudiu Vereș și Gabriel Chindea, Cluj-Napoca: Idea Design & Print și Casa Cărții de Știință, 2007.

Hannah Arendt, *Făgăduința politicii* (1972, 1975), traducere de Mihaela Bidilică-Vasilache, București: Editura Humanitas, 2010.

Hannah Arendt, „Minciuna în politică” în *Crizele republicii* (1972), traducere de Ion Dur și D.-I. Cenușer, București: Editura Humanitas, 1999.

Zygmunt Bauman, *Liquid Fear*, Cambridge: Polity Press, 2006.

Tony Judt, „Hannah Arendt și răul”, în *Reflecții asupra unui secol XX uitat. Reevaluări* (2008), traducere de Lucia Dos și Doris Mironescu, Iași: Editura Polirom, 2011.

Max Weber, „Politica – profesie și vocație” (1958) în *Om de știință și om politic*, traducere de Ida Alexandrescu, cu o prefață de Raymond Aron, București: Editura Humanitas, 2011.

¹ Bauman citează un pasaj tulburător din cartea Hannei Arendt, *Eichmann la Ierusalim*: „O jumătate de duzină de psihiatri îl declaraseră 'normal' – 'Mai normal, oricum, decît sînt eu după ce l-am examinat', se spue că ar fi exclamat unul dintre aceștia, în timp ce un altul a considerat că întregul tablou psihologic, atitudinea lui Eichmann față de soție și copii, față de mamă și tată, de frați, de surori și de prieteni, era 'nu numai normală, ci chiar de dorit' – și, în cele din urmă, pastorul care-l vizita în mod regulat la închisoare după ce Curtea Supremă încheiase audierile din cadrul apelului, a liniștit din nou pe toată lumea declarînd că Eichmann este 'un om cu concepții foarte pozitive'.” (vezi ediția românească, pp. 36-37)

Totalitarism și mecanisme ale cruzimii: o interpretare rortiană

■ MARK BUCUCI

[„Petre Andrei” University of Iași]

Abstract

Totalitarian regimes have an intimate relation with cruelty, which finally became one of the social tissue's ingredients. According to Rorty, cruelty is not the purpose, but the most efficient instrument in order to „tear human minds to pieces and put them together again in new shapes of your own choosing”. In order to analyse the mechanisms of cruelty, Rorty follows the steps of Orwell and suggests us a new way to describe totalitarianism.

Keywords

totalitarianism, tyranny, cruelty, torture, Pitești experiment, communism

Regimurile totalitare, indiferent de agregarea lor, sunt regimuri care instituționalizează cruzimea într-o manieră atât de eficientă, încât ea devine componentă a socializării, componentă ce este replicată ulterior, în variante de obicei mai slabe, de majoritatea cetățenilor chiar împotriva concetățenilor lor. Cruzimea, utilizată inițial de organele represive ale statului totalitar drept mijloc de intimidare, în măsura în care devine ingredient al țesutului social ajunge să fie o practică obișnuită în relațiile pe care oamenii le au unii cu ceilalți. De ce este cruzimea atât de eficientă? Pentru că ea este dublată, în cazul tiraniilor moderne, de obsesia limbajului unic în care oamenii se pot descrie pe ei înșiși și lumea din care fac parte. Comunismul a rezistat surprinzător de mult nu doar din cauza riscurilor cărora li se expunea cel care contesta un astfel de regim, ci și pentru că, în urma socializării agresive a limbajului unic stabilit în cele mai mici detalii de partidul ce deține monopolul Adevărului, nu exista o alternativă de limbaj la nivelul comunităților controlate.

O astfel de particularitate a tiraniilor moderne este sesizată de Daniel Chirot, care stabilește o corelație între numărul mare al victimelor acestor tiranii și obsesia impunerii viziunii unice. Astfel, Chirot afirmă că „Hitler și Stalin au fost inovatori radicali deoarece au creat societăți în care abuzul de putere

a fost împins la extreme, deoarece numărul oamenilor uciși sau ale căror vieți au fost distruse în mod ireparabil a fost atât de mare, și deoarece tiraniile lor au vizat impunerea viziunilor lor utopice, presupuse ca viziuni științifice despre lume, populațiilor pe care le controlau”¹. Chirot introduce distincția dintre tiranii ale corupției (Batista, Somoza, Marcos), tiraniile de modă veche cum le mai numește pe alocuri – regimuri care ar fi putut fi înțelese de gânditorii antici – și tiraniile certitudinii, care țin de timpurile noastre (Hitler, Stalin, Mao, Pol Pot, Ceaușescu). Chiar dacă noile tiranii ale certitudinii se împletesc în anumite contexte cu aspecte ce țin de vechile „tiranii ale lăcomiei”, în cazul celor dintâi prevalează „extremismul și înfricoșătorul simț al certitudinii ideologice”² pe care acestea le pun în joc.

Problema cruzimii constitutive regimurilor totalitare poate fi mai bine analizată dacă facem apel la interpretarea lui Rorty din *Contingență, ironie și solidaritate*. Trimit la acele pagini în care gânditorul american se referă la cruzime și regimuri totalitare din perspectiva lui Orwell. Această interpretare va fi cea pe care o voi propune drept strategie de aducere la limbaj a celui mai monstruos – și, în aceeași măsură, greu de înțeles – scenariu al comunismului românesc, „experimentul Pitești”. Folosesc interpretarea lui Richard Rorty din două motive. În primul rând, autorul american urmărește cu maximă atenție efectele textelor sale asupra cititorului, ceea ce el numește „sensibilizarea unei audiențe față de cazuri de cruzime și de umilire pe care ea nu le-a observat”³ sau, aș adăuga eu, pe care tinde să le uite. Autorii pe care Rorty se sprijină sunt cei care au produs astfel de efecte, iar din punctul său de vedere, o invalidare intelectuală lipsită de o astfel de sensibilizare nu este eficace în apărarea datelor unui spațiu liberal. Nu întâmplător, atunci când oferă definiții ale liberalilor – nu ale unui liberalism anistoric și impersonal – el preferă definiția dată de Judith Shklar, conform căreia liberalii sunt acei oameni pentru care cruzimea este cel mai rău lucru pe care noi, oamenii, îl putem face. În cazul de față, o atitudine precum cea a lui Rorty este mai mult decât recomandată, deoarece marea miză a recuperării istoriei totalitare este aducerea în limbaj a suferințelor inutile pe care tiraniile certitudinii le-au generat. În al doilea rând, autorul american, deși este interesat de demantelarea totalitarismului, în loc să îl trateze folosindu-se de resurse filosofice sau argumente, invocă literatura, recurge la personaje ficționale în analogie cu viața cărora încearcă să creeze o sensibilizare față de victimele reale ale regimurilor totalitare. O astfel de strategie îi permite mai lesne cititorului, prin folosirea unui termen mediu, să resimtă monstruozitatea contextelor în care au fost puși semeni de-ai săi, dar și permanența pericolului unui virus totalitar – chiar și într-o nouă tulpină.

Strategia pe care o prefigurează Rorty, chiar dacă pare nefirească pentru un filosof, nu este deloc neglijabilă atunci când miza este invalidarea totalitarismului pe versantul afectiv. Strategia uzuală pe care o utilizează filosofii politicului este să invoce existența unui teren neutru din interiorul căruia totalitarismul poate fi invalidat teoretic într-o manieră infailibilă. Rorty, așa cum el însuși mărturisește, nu crede că o astfel de invalidare este eficientă, deoarece același teren moral neutru poate fi invocat și pentru validarea totalitarismului. Prin urmare, el își asumă o altă poziționare: „...eu nu cred că există fapte morale clare în afară, în lume, și nici adevăruri independente de limbaj, nici vreun teren moral neutru pe care să stăm și să argumentăm că, fie tortura, fie blândețea, sunt preferabile una alteia. Așadar eu vreau să ofer o lectură diferită a lui Orwell. Aceasta nu e o chestiune de a vrea să-l am de partea mea într-un argument filosofic. [...] Mai degrabă e o chestiune de a

1 Daniel Chirot, *Modern tyrants: the power and prevalence of evil in our age* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996), 167.

2 Chirot, *Modern*, 167.

3 Richard Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate* (București: Editura ALL, 1998), 273.

insista că genul de lucru pe care l-au făcut și Orwell și Nabokov – sensibilizarea unei audiențe față de cazuri de cruzime și umilire pe care ea nu le-a observat – nu e gândit în mod util ca o chestiune de a îndepărta aparența și a revela realitatea. Este mai bine gândit ca o redescoperire a ceea ce se poate întâmpla, ori s-a întâmplat – pentru a fi comparată, nu cu realitatea, ci cu descrieri alternative ale aceluiași eveniment¹. Această situație ține și de faptul că atunci când Rorty a scris *Contingență, ironie și solidaritate*, publicată în 1989, comunismul le părea multor intelectuali ca fiind un program politic rezonabil, aplicat însă prost – idee care și astăzi mai bântuie mentalul colectiv românesc. Pentru astfel de intelectuali diferența dintre Hitler și Stalin era una care trebuia păstrată cu orice preț, în timp ce diferența dintre statele comuniste și cele liberale era una de neglijat.

De ce l-a utilizat Rorty pe Orwell și nu pe un alt scriitor? Pentru că Orwell, crede Rorty, a avut un impact enorm în ceea ce privește schimbarea percepției intelectualilor liberali despre comunism. Voi menționa o întreaga secvență textuală din *Contingență, ironie și solidaritate*, pentru că ea exprimă foarte bine motivele pentru care Rorty l-a ales pe Orwell și pentru că ne arată că adevărata țintă a autorului american este comunismul. „Orwell”, spune Rorty, „a avut succes pentru că a scris exact cartea potrivită, exact la momentul potrivit. Descrierea de către el a unei contingente istorice particulare s-a dovedit a fi tocmai ceea ce se cerea spre a face o diferență pentru viitorul politicilor liberale. El a distrus puterea a ceea ce Nabokov numea, cu delectare, «propaganda bolșevică» asupra minților intelectualilor liberali din Anglia și America. Prin aceasta, el ne-a plasat cu douăzeci de ani înaintea mulțimilor franceze opuse nouă. A trebuit ca ei să aștepte *The Gulag Archipelago* (Arhipelagul Gulag) înainte de a înceta să se gândească că speranța liberală cerea convingerea că lucrurile din spatele Cortinei de Fier ar trebui, în mod necesar, să se îmbunătățească, și de a înceta să se gândească că solidaritatea împotriva capitaliștilor cerea să se ignore ceea ce făceau oligarhii comuniști. ... Orwell și-a sensibilizat cititorii în privința unui set de scuze pentru cruzime ce au fost puse în circulație de un grup particular – utilizarea retoricii «egalității umane» de către intelectualii ce s-au aliat cu o bandă criminală spectaculos de populară.

Ocupația de a ne sensibiliza în privința acestor scuze, de a redescoperi situația politică de după al doilea război mondial, prin redescoperirea Uniunii Sovietice, a fost marea contribuție practică a lui Orwell².

Eficiența scrierilor lui Orwell în invalidarea comunismului, în schimbarea percepției intelectualilor despre realitățile „lagărului comunist” îl determină pe Rorty să propună, așa cum am arătat, o altă strategie de contestare a comunismului. În măsura în care se pune problema alegerii unei descrieri a regimurilor comuniste și a celor specifice democrațiilor liberale, aceasta nu ține de acceptarea sau refuzul existenței unor consecințe dureroase ale celor două tipuri de regimuri, nici de puritatea neideologică pe care ar putea-o măsura un detector al ideologiilor automat vinovate, ci de jocul unor descrieri cu redescoperiri. Altfel spus, literatura poate juca, din punctul de vedere rortian, un rol mai important decât argumentele filosofice în schimbarea percepției pe care oamenii o au despre regimurile totalitare. „Redescoperirile care ne fac să ne răzgândim în privința situațiilor politice”, susține Rorty, „nu prea seamănă a ochiuri de geam. Dimpotrivă, ele sunt genul de lucru pe care numai scriitorii cu talente foarte speciale, scriind exact la momentul potrivit, exact în modul potrivit, sunt capabili să le producă. [...] Modul înșelător al lui Orwell, în *Ferma animalelor*, a fost să arunce caracterul incredibil de complicat și sofisticat al discuției politice de stânga într-o profundă și absurdă descărcare, prin repovestirea istoriei politice a secolului său în termeni potriviți pentru copii. Trucul a mers, căci eforturile de a ve-

1 Rorty, *Contingență*, 273.

2 Rorty, *Contingență*, 269-270.

dea o diferență importantă între Stalin și Hitler, și de a continua să analizezi istoria politică recentă cu ajutorul unor termeni ca «socialism», «capitalism» și «fascism» au devenit restrânse și impracticabile”¹.

Pentru a justifica interpretarea pe care o oferă despre o parte din 1984 pe care interpreții o evită, de obicei, – deoarece este prea apocaliptică –, Rorty invocă un fragment scris de Orwell în 1944, fragment în care acesta vorbește despre o credință pe cât de periculoasă, pe atât de falsă – și anume credința în posibilitatea libertății interioare a individului în contextul unui regim dictatorial. „Falsul”, susține Orwell, „este să crezi că sub un guvern dictatorial poți fi liber *în interior*... Cea mai mare greșeală este să-ți imaginezi că ființa umană e un individ autonom. Libertatea secretă de care se presupune că te poți bucura sub un guvern despot e o prostie, pentru că gândurile tale nu sunt niciodată integral ale tale. Filosofii, scriitorii, artiștii, chiar oamenii de știință, nu numai că au nevoie de încurajare și de o audiență, dar au nevoie de stimulare constantă din partea altor oameni...Suspendați libertatea vorbirii – și facultățile creative se vor atrofia”².

Această credință în existența libertății interioare este una des invocată în spațiul românesc pentru a legitima existența dizidenței acolo unde ea de fapt nu era prezentă. Mai mult, dacă urmărim ipoteza lui Orwell, clamarea libertății interioare nu este altceva decât simptomul unei complicități mai diluate cu sistemul totalitar, o complicitate ascunsă chiar și celui care o practică. Ipoteza lui Orwell merită a fi urmată nu pentru a distribui vinovății, ci pentru a evidenția strategia cea mai eficientă de a contesta un viitor totalitarism care poate să vină peste noi cu complicitatea noastră, posibilitate pe care atât Orwell, cât și Rorty, nu o exclud. Totalitarismul, ne avertizează Orwell, este acel tip de monstru pe care, dacă nu îl conștăiești public, te înghite – indiferent cât de pure crezi că sunt gândurile pe care le ai în sinele tău.

Rorty împletește cu abilitate această ipoteză orwelliană cu un fragment din jurnalul lui Winston, personajul din 1984, în care acesta, „Cu sentimentul că îi vorbea lui O’Brien și că, de asemenea, el institua o axiomă importantă, a scris: « Libertatea e libertatea de a spune că doi plus doi egal patru. Dacă acest lucru e recunoscut, toate celelalte decurg de aici »”³.

În primă instanță am putea crede că miza celor două fragmente orwelliene selectate de Rorty este adevărul. Chiar dacă Orwell pare a induce faptul că un regim totalitar este acela care creează o realitate ficțională, mincinoasă, pe care o poți evita prin verificarea corespondenței cu realitatea a enunțurilor pe care le asumăm, el de fapt ne îndreaptă atenția într-o altă direcție. Ceea ce ne spun cele două fragmente, luate împreună, este că problema adevărului enunțului „doi plus doi egal patru” este complet irelevantă aici. Astfel, spune Rorty, „ambele pasaje pot fi văzute ca spunând că nu contează dacă e adevărat, cu atât mai puțin dacă acest adevăr e «subiectiv» sau «corespunde realității externe». Tot ce contează e că, dacă tu îl crezi, îl poți spune fără să fii lezat. Cu alte cuvinte, ceea ce contează e capacitatea ta de a discuta cu alți oameni despre ceea ce îți pare adevărat și nu ce este de fapt adevărat. Dacă avem grijă de libertate, adevărul poate să aibă grijă singur de el însuși”⁴. Iar aici, libertate însemna în primul rând libertate de exprimare.

De ce este atât de importantă această libertate de exprimare, posibilitatea de a discuta cu semenii tăi ceea ce tu crezi că e adevărat fără a fi lezat atunci când celălalt sau statul cred că alta e varianta corectă, încât să prevaleze în raport cu adevărul? Pentru că, în măsura în care ne asumăm ipoteza imposibilității existenței li-

1 Rorty, *Contingență*, 274-275.

2 *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, III, 133, apud. Rorty, *Contingență*, 277-278.

3 *The Penguin Complete Novels of George Orwell* (Harmondsworth:Penguin, 1983), 790, apud. Rorty, *Contingență*, 272.

4 Rorty, *Contingență*, 278.

bertății interioare a individului în contextul unei dictaturi, ne asumăm faptul că „nu există nimic adânc, în interiorul fiecăruia dintre noi, nici o natură umană comună, nici o solidaritate umană constitutivă, pentru a fi folosită ca un punct de referință moral”¹. Ce mai rămâne atunci din noi? Doar ceea ce am deprins prin socializare, și anume, crede Rorty, „abilitatea ... de a folosi limbajul și, prin aceasta, de a schimba opinii și dorințe cu alți oameni”². În măsura în care afectezi iremediabil această abilitate, eliminând libertatea de exprimare, ai distrus umanitatea acelor oameni, îi expui unui control total. Și asta deoarece, în cele din urmă, sugerează Rorty, „a fi o persoană înseamnă a vorbi un limbaj *particular*, unul ce te face capabil să discuți despre opinii și dorințe particulare, cu anumite genuri de oameni”³.

Consider că această ipoteză rortiană este foarte utilă, întrucât face inteligibilă atât eficiența regimului comunist în crearea „Omului Nou”, cât și insistența comuniștilor în ceea ce privește controlul tuturor formelor de exprimare disponibile la nivelul unei comunități. Insistența regimului comunist în a coloniza orice limbaj particular (filosofic, teologic, jurnalistic, economic, estetic) sau, atunci când colonizarea nu era posibilă, utilizarea oricăror mijloace pentru a elimina acel limbaj prin interzicerea informațiilor aferente sau prin uciderea celor care nu acceptau interdicția nu mai poate fi percepută în acest moment ca fiind ceva absurd, ca o greșeală a regimului, ci ca mecanismul necesar fără de care regimul însuși nu putea supraviețui. Iar în măsura în care toate limbajele particulare disponibile timp de aproape 50 de ani în spațiul românesc au fost colonizate de certitudinile Partidului Comunist, înseamnă că am avut o socializare eficientă ce face inteligibilă până la un punct chiar și nostalgia rezistentă la orice formă de argumentare a unora dintre concetățenii noștri.

Mulți dintre noi, ca produse „nedeșăvârșite” ale acestei socializări, se pot întreba în legătură cu situația lor următorul lucru: dacă orânduirea comunistă ar fi rezistat pe toată durata vieții noastre, dacă nu am fi avut șansa ca evenimentele din decembrie 1989 să întrerupă socializarea în care eram inserați, putem susține cu maximă siguranță că este exclus să fi devenit „cadre de nădejde” ale regimului comunist? Nu cred. Disprețul față de managementul public practicat de Ceaușescu – dispreț pe care îl exersam împreună cu familiile noastre, dar niciodată cu străinii – nu era un dispreț față de regimul comunist, și asta în primul rând pentru că nu aveam la îndemână un limbaj particular din perspectiva căruia să putem contesta comunismul.

Interpretarea lui Rorty este importantă și prin faptul că evidențiază cruzimea unui astfel de demers de instituire a unui limbaj unic ce colonizează sau elimină toate limbajele particulare. Și, din punctul său de vedere, este o cruzime ce depășește în amploare cruzimea exercitată la nivel fizic. De fapt, în „tiraniile certitudinii”, tortura nu este decât un simplu ingredient al impunerii limbajului unic, un element al „reeducării”, cum se va spune în „experimentul Pitești”. În măsura în care acceptăm ipoteza inexistenței unei naturi umane comune care să poată funcționa drept punct de referință moral, ceea ce noi avem totuși în comun cu semenii noștri este ceea ce avem în comun cu celelalte animale, și anume „capacitatea de a simți durerea”⁴. Însă figura orwelliană a lui O’Brien, susține Rorty, ne arată că ființele umane pot fi expuse unei suferințe aparte, pe care nu o întâlnim la celelalte animale. Este vorba despre faptul că ființele umane care au fost expuse unui proces de socializare „pot fi umilite prin smulgerea cu forța a structurilor particulare de limbaj și opinie în care ele au fost socializate”⁵. Această formă ultimă de cruzime este ceea ce O’Brien numește „a sfâșia mințile umane și a le asambla din nou, în noi forme, la alegerea ta”.

1 Rorty, *Contingență*, 278.

2 Rorty, *Contingență*, 278-279.

3 Rorty, *Contingență*, 279.

4 Rorty, *Contingență*, 279.

5 Rorty, *Contingență*, 279.

În primii ani de existență a statului comunist român, acest obiectiv a fost urmărit de organismele represive ale statului: distrugerea oricărei structuri particulare de limbaj. În primă instanță ele au folosit execuțiile, tortura, intimidarea. Ulterior, după ce au colonizat sau eliminat aproape toate limbajele particulare concurente, comunismul a părut că are o față umană. Așa-numita „liberalizare” a comunismului, comunismul de după Dej, nu a fost altceva decât semnul reușitei socializării indivizilor conform limbajului unic al Partidului. Nu mai era nevoie de o represiune generală, ci doar de una locală, exercitată în raport cu cazurile izolate de „indivizi recalcitrați” ce puneau în pericol cuceririle revoluționare ale poporului prin libertatea de exprimare pe care o exercitau. Nu mai era nevoie să fim sfâșiați la nivel identitar, devreme ce eram deja asamblați în forma aleasă de Partidul Comunist Român.

Revenind la mecanismele prin care comuniștii și-au impus socializarea, voi folosi analiza pe care Rorty o face torturii, pornind de la sugestiile oferite de Elaine Scarry în volumul *The Body in Pain: The Making and Unmaking of Modern World*. În acest sens, Rorty susține că finalitatea torturii nu este durerea, ci sfâșierea minții umane, desfacerea lumii acelei minți în așa fel încât ea să nu se mai poată recompu- ne, să nu se mai poată redescrie prin limbaj. În cele din urmă, victima ajunge să fie privată de limbaj, de capacitatea de a-și povesti sieși evenimentele traumatizante prin care a trecut.

Forma ultimă de cruzime nu este cea prin care victima urlă de durere, ci aceea prin care tortionarul folosește durerea în așa fel încât, chiar când tortura este întreruptă, victima nu se mai poate reconfigura la nivel identitar. Cum realizează tortionarii așa ceva? Utilizând suferința fizică în așa fel încât victima să fie adusă „în starea de a face sau a spune lucruri – și, dacă e posibil, de a crede și a dori lucruri, de a produce gânduri cu care mai târziu nu se va împăca”¹. Altfel spus, să aduci victima în punctul în care ea va comite fapte sau va asuma gânduri pe care nu le mai poate face coerente cu restul vieții sale: „Acum, că am crezut sau dorit aceasta, nu voi mai putea fi niciodată ceea ce am sperat să fiu, ceea ce am crezut că eram. Povestea pe care mi-o spun despre mine – imaginea mea de om onest, loial sau devotat – nu mai are sens. Nu mai am un sine căruia să îi găsesc un sens. Nu există nici o lume în care să mă pot închipui trăind, pentru că nu există nici un vocabular în care să pot spune o poveste coerentă despre mine”².

Analiza rortiană a faptului torturii face inteligibilă, din punctul meu de vedere, situația celor care au fost încarcerați de regimul comunist pentru convingerile lor și care, în urma torturilor, au acceptat să colaboreze cu poliția politică. După evenimentele din decembrie, nici unul dintre ei nu a recunoscut complet colaborarea cu Securitatea, deși – în măsura în care au fost torturați – colaborarea ar fi fost de înțeles. De neînțeles este de ce ei nu au recunoscut cele întâmplate și nu au denunțat crimele pe care regimul comunist le-a comis împotriva lor forțându-i să comită fapte pe care ei înșiși le evaluau drept reprobabile. Poate pentru că acel eveniment al colaborării era lucrul pe care niciodată nu îl puteau aduce în limbaj, locul identității lor sfârșimate pe care nu au putut să o mai reconfigureze. Mai mult, unii dintre ei au afirmat că exercițiul carceral a fost unul care le-a folosit – o afirmație care exprimă o tentativă eronată de a da un sens evenimentelor celor mai traumatizante din viața lor.

Cum poate fi operaționalizată interpretarea rortiană pentru a face inteligibile cele întâmplate în „experimentul Pitești”, ansamblu de evenimente a căror monstrozitate exprimă cel mai bine practicile comunismului, practici ce ar fi continuat în aceeași manieră dacă nu s-ar fi reușit colonizarea tuturor formelor de limbaj? Acest experiment este lecturat de multe ori ca fiind ceva „diabolic”, iar despre ingi-

1 Rorty, *Contingență*, 280.

2 Rorty, *Contingență*, 282-283.

nerii acestui experiment ni se spune că au fost în stare să creeze un astfel de sistem întrucât erau atei.

Interpretarea rortiană are avantajul de a ne arăta grozăvia abatorului totalitar luând distanță de faptul că victimele „experimentului Pitești” erau puternic ancorate în credința religioasă. Comuniștii au atacat credința religioasă doar pentru că era un limbaj particular incompatibil cu limbajul unic, la fel cum erau și alte limbaje particulare. Elementul central al practicilor din cadrul „experimentului Pitești” era, așa cum reiese din mărturiile victimelor, „demascarea”. „Reeducarea”, miza practică a regimului comunist în cadrul „experimentului Pitești”, avea drept element central această „demascare”, urmată de faptul că victima „reeducată” devenea ea însăși tortionar. Tortura nu era decât un instrument pentru a aduce victima în punctul în care să se „demaște”. În acele cazuri în care șeful tortionarilor – el însuși un deținut cărui i s-a oferit „șansa” de a aplica cu exces de zel idealurile comuniste – își dădea seama că un deținut nu poate fi „reeducat”, acesta din urmă era omorât. Faptul că nu era vizată uciderea deținuților se poate sesiza și din mărturiile celor care relatează că tortionarii au încercat cu orice chip să oprească sinuciderea celor care nu voiau să ajungă ca în urma torturilor să facă sau să spună ceva cu care ulterior nu s-ar fi putut împăca¹.

„Demascarea” nu însemna doar ca victima să spună ceea ce nu spusese în declarațiile scrise de la Securitate, ci în primul rând să „fabuleze”, să spună lucruri neadevărate despre tot ceea ce era element central al sistemului său de credințe. Cu alte cuvinte, nu obținerea unor informații era finalitatea torturii. Așa cum mărturisește Aristide Ionescu: „Noi eram obligați întâi la autodemascări să arătăm că suntem dintr-o familie unde ... mama a «trăit» cu un copil, sau suntem dintr-o familie unde copiii erau cei care se «culcau» cu mama; sau te «culcai» cu o soră. Adică trebuia să fabulezi...”². Acest proces al fabulării corespunde cu ceea ce Rorty numea aducerea victimei în acel punct în care ea spune, crede sau face ceva cu care ulterior nu se mai poate împăca. Că aceasta era miza tortionarilor reiese dintr-o altă mărturie a lui Aristide Ionescu, prin care reproduce cele spuse de șeful tortionarilor, Eugen Țurcanu: „Măi, de aicea veți ieși atât de dezumanizați încât vă va fi rușine să vă uitați în oglinzi! Voi care nu vreți să fiți alături de noi, veți deveni niște monștri pentru voi, chiar în fața voastră veți arăta ca niște monștri, cu metodele pe care le avem”³.

Iar aceste sentimente de frică și de rușine ale victimelor, sentimente pe care le-au creat tortionarii, sunt prezente și astăzi. Așa reiese din mărturia lui Emil Sebeșan: „Ăsta a fost un lucru foarte interesant: toți tac despre Pitești. Le-o fi fost frică. Eu vă spun din experiență. Eu nevastei mele nu i-am spus ce-am pățit la Pitești. Ca să vă spun așa în paranteze chestia asta: după revoluție am venit odată acasă și-am găsit-o pe nevastă-mea plângând, și i-am zis: «De ce plângi?». Zice: «Mă, după după 20 de ani de căsătorie trebuie să constat că tu n-ai avut încredere în mine». ... «Eu trebuie să aflu de la alții ce-ai pățit tu la Pitești?»”⁴.

1 Sorin Ilieșiu, Alin Mureșan, *Genocidul sufletelor. Experimentul Pitești – reeducarea prin tortură*, *Transcriere Texte Videoclipuri*, <http://www.experimentulpitești.org/public/assets/docs/ExperimentulPiteștiReeducareaPrinTorturaTranscriereTexteVideoClipuri.pdf>, accesat 6.06.2011. Fragmentul nr.2: Aristide Ionescu, „Era ceva așa de neimaginat și te gândeai în momentele când erai torturat, primul gând te gândeai ca să scapi de tortură prin sinucidere. Ei bine, acei care-au avut această șansă, au fost la început și cel de la Gherla, care a sărit peste balustradă, dar de a doua zi au apărut plasele și nu mai puteai”. Și Fragmentul nr. 6 este ilustrativ în acest sens.

2 Ilieșiu, Mureșan, *Genocidul*, Fragmentul nr.7:Aristide Ionescu.

3 Ilieșiu, Mureșan, *Genocidul*, Fragmentul nr.9:Aristide Ionescu. În Fragmentul nr.10, Aristide Ionescu exprimă acest lucru, efectul destructurant al „reeducării” spunând: „Când intru în biserică am un sentiment de reținere că n-ar trebui să mai intru după ce am văzut ce-am văzut și nu am luptat suficient ca să nu se producă ceea ce s-a produs cu ființa umană”.

4 Ilieșiu, Mureșan, *Genocidul*, Fragmentul nr.24: Emil Sebeșan.

Nu trebuie să lăsăm tăcerea să cadă peste cele întâmplătoare. Tăcerea aceasta poate apărea chiar și atunci când vorbim despre suferințele trecute. Așa cum observa Elaine Scarry, „durerea fizică nu are voce”¹, ea ajunge foarte greu la un celălalt care nu a trecut prin situații similare, în așa fel încât să îi schimbe percepția despre un regim politic. Oricum, există un indicator al începutului unui regim totalitar: absența libertății de exprimare.

BIBLIOGRAFIE

CHIROT, Daniel, *Modern tyrants: the power and prevalence of evil in our age*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996

ILIEȘIU, Sorin, MUREȘAN Alin, *Genocidul sufletelor. Experimentul Pitești – reeducarea prin tortură*, *Transcriere Texte Videoclipuri*, <http://www.experimentulpitesti.org/public/assets/docs/ExperimentulPitestiReeducareaPrinTorturaTranscriereTexteVideoClipuri.pdf>, accesat 6.06.2011

RORTY, Richard, *Contingență, ironie și solidaritate*, București:Editura ALL, 1998

SCARRY, Elaine, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of Modern World*, Oxford: Oxford University Press, 1985

¹ Scarry, *Body*, 3.

Avatarurile omului nou – din comunism în postcomunism

■ GEORGETA CONDUR

[„Petre Andrei” University of Iași]

Abstract

This article explores one of the main ideologemes in several societies that had the ambition of social engineering: the New Man. The concept tempted both extreme right and left ideologues, who projected an ideal citizen, described as being physically, intellectually and morally perfect. But the theory, when applied to real life, led to disastrous results, as the real citizens of these totalitarian regimes proved to be far from the developed ideal type. Moreover, they carried forward some of the undesired results of this unsuccessful experiment to the post-communist societies.

Keywords

New Man, Homo sovieticus, totalitarianism, communism, post-communism

Introducere

În publicitate, există un cuvânt magic. După unele cercetări, se pare că el ar mări impactul reclamelor de televiziune în medie cu 17 procente¹. Acesta este cuvântul „nou”. Și dacă un simplu detergent se vinde mai bine pentru că este livrat sub eticheta „nou”, nu ar trebui să ne mire farmecul pe l-a exercitat asupra multora concepul de „om nou”.

Riscul folosirii excesive și abuzive a tacticii publicitare de a promite noutatea a făcut unele autorități² să sugereze limitarea folosirii sale la o durată de șase luni pentru reclama aceluiași produs. În schimb, de „omul nou” se vorbește de aproape două milenii, dacă ne gândim numai la Epistola lui Pavel către efeseni, în care se spune: „Și să vă înnoiți în duhul minții voastre, și să vă îmbrăcați în omul cel nou, făcut după chipul lui Dumnezeu”³.

În secolul al XX-lea a venit, însă, rândul „omului nou” fascist, nazist, legionar sau comunist să aspire la cuceriri.

1 David Ogilvy, apud Cezar Tabarcea, Alexandra Crăciun (coord.), *Antologie de texte despre publicitate* (București: Editura Universității din București, 2003), <http://ebooks.unibuc.ro/StiinteCOM/tabarcea/2.htm>, accesat 2.05.2011.

2 Spre exemplu, Federal Trade Commission din SUA: <http://business.ftc.gov/documents/bus35-advertising-faqs-guide-small-business>, accesat 2.05.2011.

3 Efeseni, 4.23-24.

rea lumii. Acest Om Nou, cetățean ideal și ființă a viitorului, a devenit unul dintre principalele ideologeme în diferite societăți, zguduite din temelii de Primul Război Mondial sau de revoluții¹.

Portretul Omului Nou

Omul Nou propus de ideologiile de extremă dreapta era puternic din punct de vedere fizic și moral. El admira forța, disprețuia slăbiciunea și, așa cum spunea Hitler însuși, era „rapid ca un ogar, rezistent ca pielea tăbăcită și dur ca oțelul Krupp”².

Omul Nou legionar era, cu deosebire, unul creștin, dar „actualizat”³, cum scria Horia Sima în 1949, sau „nou și îmbunătățit”, cum am putea spune noi, ca să rămânem în aceeași paradigmă publicitară în care am început această incursiune în istoria Omului Nou. De asemenea, ca element specific al modelului legionar românesc, spre deosebire de celelalte, care erau, cel puțin în principiu, accesibile maselor, cel legionar „întrevăzut de Căpitan”, spune tot Sima, „cere transformări lăuntrice atât de adânci și o îmbinare de însușiri atât de armonioasă încât numai puțini, foarte puțini pot să-l atingă în etapa lui finală”⁴.

Totuși, cel mai celebru dintre toți acești „oameni noi” ai ideologiilor totalitare ale sec. al XX-lea rămâne **Omul Nou comunist**, în varianta sa sovietică pură sau în cea adaptată la specificul altor societăți cu regimuri de sorginte marxistă și de tip totalitar.

Când vorbim de Omul Nou sovietic trebuie să facem o necesară distincție între felul în care arăta el pe hârtie și rezultatul obținut în practică, adică acel *Homo sovieticus* de care vorbea Aleksandr Zinoviev.

Ca ideal-tip, Omul Nou era liber să acționeze, fiindcă avea atât voința necesară pentru a face acest lucru, cât și capacitatea de a înțelege legile naturii, ale propriei naturi și ale societății⁵. Printre trăsăturile sale găsim: disciplina de fier, simțul datoriei, dorința de a depăși dificultățile, caracterul de luptător pentru valorile comunismului, precum și atitudinea față de muncă, văzută nu ca o obligație exterioară sau ca un chin, ci ca însuși centrul existenței umane⁶.

În alte țări comuniste, descrierea omului nou este asemănătoare. Spre exemplu, în China, Liu Shao-chi îl prezintă pe bunul comunist astfel: activ, energic, entuziast, decis, lipsit de ambivalență, puternic, masculin, neclintit în gândire și fapte, logic, adept al materialismului științific și disprețuind misticismul și idealismul filosofic, lipsit de egoism, total dedicat cauzei, subordonându-și propriile interese celor ale partidului și poporului și gata de sacrificiu, inclusiv cel suprem, ceea ce l-ar face cel mai fericit dintre oameni. De asemenea, el este: sincer, cu moralul ridicat, încrezător, cu picioarele pe pământ, cu gusturi simple, modest, auto-critic, progresist, conștient de rolul său în eliberarea oamenilor din lanțuri și de apartenența la o mișcare internațională măreață. În același timp, este mândru că e chinez, este patriot, naționalist și conștient că face parte dintr-o veche și mare civilizație și dintr-o națiune care le depășește pe toate în populație și putere potențială⁷.

1 Natalia Skradol, „Homus Novus: The New Man as Allegory,” *Utopian Studies* 20.1 (2009): 41.

2 Wilhelm Rathrath (ed.), *Neubau des Deutschunterrichts*, Vol. IV: Das fünfte und sechste Schuljahr: „Von der Heimat zur Nation” (Münster: Heinrich Buschmann Verlag, 1936), 238-239, apud George L. Mosse, *Nazi Culture: Intellectual, Cultural and Social Life in the Third Reich* (Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2003), 291.

3 Horia Sima, *Doctrina legionară*, Ed. a II-a (București: Editura Majadahonda, 1995), 16.

4 Sima, *Doctrina*, 18.

5 John McLeish, *Soviet Psychology: History, Theory, Content* (London: Methuen, 1975), 161.

6 McLeish, *Soviet Psychology*, 166.

7 Robert Jay Lifton, *Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of „Brainwashing” in China*, 1st ed. (New York: W. W. Norton, 1961), 386-387.

În textele unora dintre sovietici, descrierea omului nou este chiar mai entuziastă. În ceea ce privește capacitățile intelectuale și artistice, „omul de rând se va ridica la înălțimea unui Aristotel, a unui Goethe, sau a unui Marx. Și, deasupra acestei culmi, noi piscuri se vor ridica”¹, afirma Troțki. Fizic, „corpul îi va deveni mai armonios, mișcările mai bine ritmate, vocea mai melodioasă” și, căpătând valențe de supra-om, „va reuși să-și stăpânească procesele semi-conștiente și inconștiente ale propriului organism: respirația, circulația sângelui, digestia, reproducția”².

În această perspectivă optimistă, imortalitatea nu era decât următorul obiectiv de urmărit, considerat, și acesta, perfect tangibil. De altfel, ideea că moartea poate fi învinsă sau că aceasta nu este decât o boală curabilă nu le aparținea ideologilor sovietici. Dacă, în sec. al XVIII-lea, Condorcet se limitase la a vorbi despre prelungirea nedefinită a vieții, fără a pretinde că omul ar putea deveni nemuritor³, tot în aceeași epocă William Godwin mersese mai departe, crezând că omul ar putea trăi veșnic după abolirea proprietății private⁴. În următoarele ediții ale operei sale principale, *Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on General Virtue and Happiness*, Godwin a revizuit unele dintre afirmațiile anterioare considerate prea speculative și a eliminat subiectul imortalității⁵, pe care l-a mai abordat doar într-unul dintre romanele sale.

După circa un secol și jumătate, savanții sovietici au devenit vârful de lance al căutării secretului vieții veșnice și inclusiv în presa occidentală de stânga li se dedicau, periodic, articole elogioase. Dar, în ciuda tuturor rezultatelor pe care pretindeau că le obțin, cercetătorii înșiși mureau la aceleași vârste ca și confracții lor capitaliști, ba chiar statisticile arătau că speranța de viață în țările socialiste din Est a scăzut între 1964 și 1981 cu aproximativ trei ani și jumătate⁶, spre deosebire de statele occidentale în care aceasta creștea, împreună cu nivelul de trai, contrar previziunilor marxiste.

Retorica socialistă continua să susțină, însă, că numai propaganda capitalistă este cea care împiedică omul să se elibereze de dominanța naturii animale, cu toate constrângerile inerente. Într-un roman din Germania de Est din 1952, eroina tematizează problema omului nou printr-un discurs asupra sexualității, astfel: „Vechea ființă umană, cu instinctele sale josnice, este ca un animal înăuntrul nostru. Trebuie să luptăm ca noua ființă umană să poată ieși la suprafață. Capitalismul ne umple cu această natură animală prin intermediul gunoaielor sale de romane, picturi, filme fără rușine, fiindcă are nevoie ca noi să fim astfel pentru războiul său împotriva umanității. Dar ordinea lumii noastre bune, morale, ordinea socialistă a bunăstării și păcii eterne, cere ca noi să fim liberi de dominanța acestei naturi animale”⁷.

Rezumând, Omul Nou comunist pare a fi un om-mașină, care își putea controla perfect atât corpul, cât și pulsunile sau instinctele, un fel de ascet⁸ ce-și canaliza toată energia doar pentru edificarea societății comuniste, muncind din plăcere, neconstrâns, preocupat de a depăși, stahanovist, normele, și fiind, în tot acest timp, fericit.

1 Leon Trotsky, *Literature and Revolution*, trans. by R. Strunsky (London: 1925), 256, apud Ludwig von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics, The Scholar's Edition* (Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2008), 71.

2 Troțki apud Lucian Boia, *Mitologia științifică a comunismului* (București: Humanitas, 1999), 144.

3 Boia, *Mitologia*, 147.

4 William Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on General Virtue and Happiness* (Dublin: 1793), II, 393-403, apud von Mises, *Human Action*, 71.

5 William St Clair, *The Godwins and the Shelleys: The Biography of a Family* (New York: W. W. Norton, 1989) 138.

6 Boia, *Mitologia*, 151.

7 Karl Mundstock, *Helle Nächte* (Halle/Saale: Mitteldeutscher Verlag, 1952), apud Julia Hell, *Post-Fascist Fantasies: Psychoanalysis, History, and the Literature of East Germany* (Durham, NC: Duke University Press, 1997), 302.

8 Christopher J. Smith, *China in the Post-Utopian Age* (Boulder, CO: Westview Press, 2000), 484.

Teoreticienii comuniști nu au oferit răspunsuri clare referitoare la modul în care vor avea loc schimbări de o asemenea magnitudine în ceea ce privește natura umană. Elliot Goodman opinează că aceștia nici măcar nu și-au pus anumite întrebări care să indice că sunt pe deplin conștienți de complexitatea naturii umane pe care intenționau s-o transforme, ei afirmând că modificările necesare sunt posibile, ba chiar că nu sunt foarte dificile, doar fiindcă au evitat să exploreze măruntaiele tenebroase ale personalității umane¹.

De la ficțiune la realitate

În 1923, Bukharin părea sigur că apariția omului nou va fi simplă și firească. „Nu se va întâmpla niciunei persoane sănătoase și normale să se opună acestor reguli”, afirma el. Nu va fi nevoie de coerciție, ci doar de „spitale și alte instituții educaționale pentru persoanele care se vor dovedi în mod deosebit incorigibile sau anormale”².

Confruntarea cu realitatea a arătat, însă, că preconizatul Om Nou s-a născut cu forcepsul și prezenta multiple malformații. Chiar și folosind teroarea în anumite perioade, sau resocializarea mai subtilă în altele, rezultatele obținute au fost oarecum modeste față de așteptări.

În locul Omului Nou a apărut *Homo sovieticus*, iar acesta părea mai degrabă caracterizat de indiferență față de rezultatele muncii și proprietatea comună, din care nu seafia să-și însușească o parte chiar prin furt (dacă avea posibilitatea), avea tendințe de idolatrizare a culturii vestice, care era „fructul oprit”, și accepta pasiv politicile impuse de partid, în loc să dea dovadă de inițiativă și entuziasm, așa cum se prezisese.

În România, după mai bine de 20 de ani de la instaurarea așa-numitei dictaturi a proletariatului, liderii comuniști înșiși încă mai țineau discursuri în care deplângeau pasivitatea, formalismul, idilizarea capitalismului, rămășițele mentalității burghezo-moșierești, misticismul și elitismul. Ion Iliescu, lider de tineret pe atunci, critica, în reviste oficiale ale UTC și UASCR, faptul că tinerii nu participau suficient de des și de entuziast la întrunirile organizației, la studierea marxism-leninismului, la munca voluntară sau la acțiunile de propagandă³.

Așadar, Omul Nou nu era omul perfect preconizat, ci unul fără remușcări când era vorba să fure din avutul obștesc, iar înaltul lui spirit civic se manifesta uneori în trimiterea de anonime în care își înfieră inamicii personali sau în colaborarea, adesea interesată⁴, cu Securitatea. De asemenea, s-a dezvoltat limbajul dublu, caracterul duplicitar și „dubla gândire de tip orwellian”⁵, iar luptătorul pentru binele umanității și propășirea societății socialiste multilateral-dezvoltate părea mai preocupat de propria parvenire.

Spiritul științific, care trebuia să caracterizeze Omul Nou, putea fi invocat pentru a argumenta tot ceea ce era necesar, chiar dacă se ajungea la raționamente

1 Elliot R. Goodman, *The Soviet Design for a World State* (New York: Columbia University Press, 1960), 441.

2 A. Berdnikov, F. Svetlov, N. I. Bukharin (general ed.), *Elements of Political Education*, translated from 1923 Russian edition (Chicago: 1926), 241, apud Goodman, *The Soviet Design*, 442.

3 Trond Gilberg, „Romania: In Quest Of Development,” în Ivaan Veolgyes (ed.), *Political Socialization in Eastern Europe: A Comparative Framework* (New York: Praeger, 1975), 186-188.

4 Excluzând cazurile celor constrânși sau șantațați de organele represive, au ieșit la iveală numeroase situații în care recrutarea avea loc prin convingere și cointerese, iar colaborarea cu Securitatea se făcea pur și simplu pentru obținerea unor diverse avantaje: avansarea în funcție, transfer, repartitie de locuință, permisiunea de a călători în străinătate, sume de bani sau alte cadouri și servicii. V. Comisia Prezidențială pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România, *Raport final* (București: 2006), 393-394, http://www.presidency.ro/static/ordine/RAPORT_FINAL_CPADCR.pdf, accesat 30.05.2011.

5 C.P.A.D.C.R., *Raport*, 167.

falacioase și ilare. Iată o mostră de aplicare a tranzitivității în domeniul ideologico-religios: „Hristos este omul nou. Omul nou este omul sovietic. Deci, Hristos este un om sovietic”¹, afirmație atribuită de Czeslaw Milosz patriarhului României, Iustinian Marina.

La un moment dat, regimurile totalitare însele au renunțat, practic, la ambiția inițială de a edifica Omul Nou, cu toate caracteristicile sale imposibil de atins, și s-au mulțumit cu individul dependent, oportunist și laș, care nu prezenta pericol de instabilitate socială. Până la urmă, așa cum remarcă Hannah Arendt în „Ideologie și teroare”, supusul ideal al regimului totalitar nu este comunistul convins, ci omul care nu mai face diferența între realitate și ficțiune sau între adevărat și fals².

Căderea regimurilor comuniste din Europa le-a lăsat moștenire democrațiilor în tranziție industrii neperformante și societăți schimonosite. „Cu mincinoși, cu șmecheri, cu oameni cu două fețe și cu două grăiri nu poți alcătui ansambluri sociale viabile și în progres”³, spunea Steinhardt. Și totuși, cu acești oameni cu două fețe și cu două grăiri a trebuit să pornească edificarea democrației românești post-revoluționare.

Omul Nou cucerește capitalismul

În aventura sa postcomunistă, pseudo-omul nou, acel *Homo sovieticus* sau ambivalentul *sovok*⁴, creat în practică de socialism (foarte diferit de ideal-tipul Omului Nou descris de ideologi), a păstrat unele dintre trăsăturile pe care le dobândise deja în perioada regimului totalitar, în timp ce altele au fost înlocuite cu opusul lor.

Spre exemplu, atitudinea față de muncă a omului din comunism nu se ridicase niciodată la nivelul așteptărilor pe care le aveau ideologii de partid. În post-comunism, oamenii au pretins, în continuare, să aibă siguranța locului de muncă, dar au păstrat cel puțin o parte din principiul „ei se fac că ne plătesc, noi ne facem că muncim”, o formulă care spune multe despre modul de raportare la muncă a unor indivizi pentru care salariul este „o mică atenție din partea statului”⁵. Pe de altă parte, astăzi munca a ajuns să fie invocată, adesea, doar pentru a justifica eșecul social, unul dintre cele mai răspândite clișee în postcomunism fiind acela că toți cei bogați au furat, iar „eu sunt sărac pentru că am muncit cinstit”.

Omul Nou ar fi trebuit să facă muncă voluntară din plăcere și înaltă conștiință civică. Pseudo-omul nou făcea, ca să folosim un oximoron, muncă voluntară forțată, de frica tabelului de prezență al activistului de partid. Omul postcomunist își ia o scutire medicală chiar și atunci când este obligat prin lege să presteze zile de muncă pentru comunitate, în schimbul venitului minim garantat⁶. Conceptul de muncă patriotică, promovat de vechiul regim, a fost înlocuit de o „democratică” nepăsare

1 Czeslaw Milosz, *Captive Mind* (New York: Harper, 1953), 208, apud Arthur Versluis, *The New Inquisitions: Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism* (New York: Oxford University Press, 2006), 9.

2 Hannah Arendt, „Ideology and Terror,” în David A. Hollinger, Charles Capper (eds.), *The American Intellectual Tradition*, 5th ed., vol. 2 (New York: Oxford University Press, 2006), 348.

3 Nicolae Steinhardt, *Cartea împărțirii* (Cluj: Biblioteca Apostrof, 1995), 152.

4 Ronald Grigor Suny, „Living in the Hood: Russia, Empire, and Old and New Neighbors,” în Robert Legvold (ed.), *Russian Foreign Policy in the Twenty-first Century and the Shadow of the Past* (New York: Columbia University Press, 2007), 76, n. 60.

5 Toma Roman, „Între autoblamare și respectul de sine,” *Observator Cultural* 341 (2006), http://www.observatorcultural.ro/Intre-autoblamare-si-respectul-de-sine*articleID_16266-articles_details.html, accesat 3.05.2011.

6 Ca exemplu, din datele prezentate de Direcția de Asistență Comunitară Iași în 2010, rezulta că aproximativ 80% dintre cei care primeau venitul minim garantat nu prestau zilele de muncă prevăzute de lege.

față de ce e în afara ușii domiciliului propriu. Activitățile de voluntariat sunt încă puțin răspândite și, oricum, cu excepția plantării de copaci sau a unor acțiuni de ecologizare, presupun foarte rar muncă fizică. Munca fizică, fie și în forma sa calificată, este evitată cu strășnicie de mulți români în postcomunism, fiind adesea asociată cu o recunoaștere a eșecului în viață.

În ceea ce privește religia, în comunism pseudo-omul nou a continuat să frecventeze biserica și să practice ritualurile religioase semnificative. Deși „misticismul și obscurantismul” erau înfierate în discursul oficial, practicarea religiei a fost permisă, cu unele excepții, prin adoptarea de către stat a unui „principiu intervenționist care îmbina compromisul (acceptarea funcționării cultelor religioase) cu o permanentă imixtiune în activitatea, organizarea și funcționarea cultului respectiv”¹, clericii fiind, de altfel, asimilați funcționarilor și salariați de la bugetul de stat. „Pactul cu diavolul pe care l-a făcut conducerea Bisericii Ortodoxe, căci evident despre asta era vorba, se justifică astăzi, de către unii, ca singurul mijloc de a salva ceea ce mai era de salvat; întradevăr, bisericile au fost pline de credincioși în cei 45 de ani de comunism”². Cu toate acestea, percepția publică a fost cea a unei interdicții voalate, ceea ce și explică, poate, reacția din post-comunism, când s-a trecut, prin antiteză, la o exhibare a credinței. Omul postcomunist își face semnul crucii în spațiul public cu ostentație, în aproape toate instituțiile se găsește o multitudine de icoane și niciun eveniment semnificativ nu se organizează fără o cameră video și un sobor de preoți.

Omul Nou pasionat de știință, pluricompetent și care atinge nivelul lui Aristotel sau Goethe stă astăzi bine ascuns, fiind greu de găsit de către sociologi. Dintr-o cercetare realizată în 2010 de Facultatea de Sociologie și Asistență Socială din cadrul Universității București, reiese că 42% dintre români cred că Soarele se învâрте în jurul Pământului, iar jumătate - că deochiul poate fi prevenit cu ajutorul culorii roșii³.

După cum știm, pseudo-omul nou creat de comunism turna la Securitate sau trimitea anonime. În postcomunism, s-a păstrat apetența pentru anonime, dar de această dată în special pe Internet, sub formă de comentarii anonime, adesea într-un limbaj injurios sau licențios.

În ceea ce privește raportarea la ideologie, de la un discurs public puternic și permanent ideologizat s-a trecut în partea cealaltă, la un discurs popular anti-ideologic. Astfel, a devenit un loc comun ideea că doctrinele politice nu contează. Migrația politică din stânga în dreapta și invers este formal criticată, dar tolerată de alegători și partide. În fine, de la rolul partidului ca forță conducătoare a întregii societăți, s-a ajuns la mesajul foarte frecvent și popular că toate partidele sunt formate din hoți și mincinoși.

Nu s-a renunțat cu totul la „conștiința de clasă”, dar s-au revizitat clasele sociale și rolul lor în societate. Mitul originii sănătoase s-a înlocuit cu aspirația spre îmbogățirea peste noapte, iar modelul fetei frumoase măritate cu un bogătaş, ca strategie de succes în viață și surrogat de carieră, este considerat de mulți acceptabil și chiar dezirabil.

În ceea ce privește atitudinea față de sex și gen, avem de-a face cu una dintre cele mai mari răsturnări de paradigmă. De la interdicția aproape totală în spațiul public, sexualitatea a ajuns unul dintre cele mai exploatate subiecte în mass-media. „Femeia nouă” ar fi trebuit să fie îmbrăcată în salopetă, impersonală și standardizată, așa cum apărea pe basoreliefurile proletcultiste, muncind alături de tovarășul ei de viață. În realitate, femeia din comunism se străduia să iasă din șabloane, fie

1 C.P.A.D.C.R., *Raport*, 454.

2 C.P.A.D.C.R., *Raport*, 166.

3 Lazăr Vlăsceanu (coord.), „Știință și societate. Interese și percepții ale publicului privind cercetarea științifică și rezultatele cercetării,” București, iulie 2010, http://www.stisoc.ro/docs/STISOC2010_Raport%20de%20cercetare.pdf, accesat 1.05.2011.

și prin personalizarea minimă a uniformelor școlare și realizarea de haine la croitorasă, după modelele din revistele cu haine de serie din Occident. În postcomunism, femeia este astăzi reprezentată mental prin fata care nu mai poartă secera și ciocanul, ci pungi cu silicon și care se transformă, foarte repede, în pensionară. Modelul intermediar este încă slab reprezentat în presă și în conștiința publică: între femeia-obiect sexual și pensionara care se plânge că nu-i ajung veniturile, societatea are încă de descoperit veriga lipsă.

În mass-media s-a trecut de la propagandă la tabloidizare. Faptul divers, marginalizat în presa comunistă, a devenit *headline* și atrage audiențe mari. Pe de altă parte, spațiul public, multă vreme rezervat unei singure persoane, este acum marcat de o obsesie a imaginii, de care par să sufere procente semnificative din populație. „Marele Cărmaci” a fost înlocuit de o multitudine de personaje efemere, aflate în căutarea faimei de o zi. Obsesia imaginii reiese și din modul în care evaluăm aparențele și substanța: de exemplu, ani la rând s-a vorbit mai mult despre „cum să schimbăm imaginea României în lume” decât despre cum să schimbăm realitatea românească propriu-zisă.

În ceea ce privește limbajul în spațiul public, există încă reminiscențe ale limbii de lemn comuniste, dar a apărut și o nouă limbă de lemn, care „a pătruns în școli și universități, în organizații și instituții diverse, este limba oficială a finanțărilor europene și nu numai, este limba care i-a cucerit pe cei mai rafinați dintre politicieni” și este, după unii, „mult mai periculoasă decât graiul activistului incult și îndobitocit de propaganda primitivă”; tocmai pentru că nu este blamabilă public, ci, dimpotrivă, apreciată și chiar zeificată.

Viziunea oficială asupra istoriei din perioada totalitară, când totul era evoluție și marș triumfal (spre societatea socialistă multilateral dezvoltată, spre comunism, spre Epoca de Aur) a fost înlocuită printr-o percepție, larg răspândită, a schimbării ca involuție și printr-o veșnică nemulțumire („e mai rău ca pe vremea lui Ceaușescu”).

Autocritica cerută de partid, care ducea ea însăși la un fenomen de dedublare a personalității, indivizii încercând să se conformeze, dar apelând la o falsă confesiune care ascundea exact lucrurile importante², a fost înlocuită în postcomunism de absența oricărei atitudini autocritice. În schimb, de la o relație cu autoritățile marcată de frică și supunere, s-a trecut la o oscilație între dependență-supunere și o atitudine critică severă, sau chiar la o lipsă de respect cvasigenerală față de reprezentanții oricărei autorități, care pot fi înjurați și, la o adică, luați de piept de cetățeanul care își descoperă brusc, în unele momente, calitatea de contribuabil, chiar și atunci când este doar beneficiar al asistenței sociale.

S-a păstrat, însă, tentația de a recurge la șantajul prin dosare. În perioada totalitară, poliția politică a dezvoltat o adevărată instituție a șantajului. Aceasta se baza pe cultul confesiunii și pe „cerința de puritate”, care îl aduceau pe individul aflat într-o culpă reală sau imaginară în situația unui dublu conflict, interior și exterior. Secretele cunoscute doar celor care instrumentau sau aveau acces la dosare nu ajungeau, de obicei, să fie dezvăluite în public, dar întrețineau un mecanism eficace, bazat pe complicitate și spaimă, prin care individul era controlat total³. Instrumentul șantajului, care consta nu doar în deținerea și nedezvăluirea unor secrete „compromițătoare”, ci chiar în promovarea intenționată a celor „impuri” în funcții de conducere, în care erau cu atât mai vulnerabili, a continuat, după toate aparențele, și după Revoluție. Cel mai la îndemână motiv de șantaj l-ar fi putut constitui tocmai colaborarea anterioară cu Securitatea, dar și anumite slăbiciuni din viața privată.

1 Alfred Bulai, „Limbajul elevat de lemn,” *Cultura* 308 (2011), <http://revistacultura.ro/nou/2011/01/limbajul-elevat-de-lemn>, accesat 29.04.2011.

2 Bogdan Ficeac, *Cenzura comunistă și formarea „omului nou”* (București: Nemira, 1999), 22.

3 Ficeac, *Cenzura*, 22-23.

Ulterior, dosarele penale, de cele mai multe ori referitoare la infracțiuni de natură economică, deschise dar ținute cu anii în sertare, au fost suspectate ca fiind, de asemenea, posibile instrumente de șantaj.

Foarte interesant este comportamentul pseudo-omului nou, creat de regimul totalitar, în economia de piață postcomunistă. Poate că fostul Om Nou nu a renegat complet principiul marxist „de la fiecare după posibilități, fiecăruia după nevoi”, dar în capitalism a constatat rapid că are posibilități limitate, dar nevoi foarte mari. Simțul de proprietate și interesul față de proprietatea privată existase, în ciuda declarațiilor oficiale, și în perioada comunistă, astfel că, după schimbarea regimului, acesta nu a făcut decât să se exprime fără opreliști în noile condiții. S-a modificat, însă, atitudinea față de expunerea averii proprii. Teama de Legea nr. 18/1968 privind controlul provenienței unor bunuri ale persoanelor fizice, care nu au fost dobândite în mod licit¹, căreia i se spunea, simplu, „legea ilicitului”, i-a determinat pe indivizi să fie, până la căderea regimului, reținuți în ceea ce privește etalarea bogăției. Ulterior, expunerea averii nu numai că nu a mai fost evitată, dar a devenit chiar un scop în sine, pentru unii mai important decât însăși atingerea bunăstării. Așa se explică, probabil, accentul patologic pus într-o parte mare a societății pe semnele exterioare, vizibile, ale bogăției (autoturism, vestimentație, telefon mobil etc.), chiar și atunci când sunt obținute cu sacrificii în alte domenii sau pe credit.

Propensiunea spre consumism (explicabilă, poate, și prin privațiunile anterioare) a condus spre necesitatea găsirii unor mijloace de a satisface cheltuielile crescânde ale unui Om Nou care, după ce visase ani de zile să poată bea Pepsi pe săturate, a constatat cu uimire că în orașul său au răsărit mai multe supermarketuri și hypermarketuri. Vechea sa strategie de supraviețuire, care și-a dovedit utilitatea în perioada regimului totalitar, descrisă prin verbul „a te descurca”, a rămas, în consecință, necesară și de actualitate.

În schimb, planificarea pe cincinale, îndeplinite, desigur, în patru ani și jumătate în comunism, a fost abandonată fără multe regrete, lăsând loc, în postcomunism, unui refuz de a urmări orice plan mai mult de câteva luni.

Concluzii

Toate calitățile cu care l-au înzestrat pe Omul Nou „părinții” săi ideologici s-au dovedit a fi simple ficțiuni, iar din efigia sa triumfătoare a rămas doar o caricatură, un experiment nereușit al unei nerecomandabile inginerii sociale. Mai mult, pseudo-omul nou creat de regimul totalitar a cărat cu el în societatea postcomunistă un bagaj periculos de reflexe mentale și comportamente.

Acum, fostul Om Nou are mari probleme cu criza. Dar, parafrazându-l pe Gramsci, criza constă exact în faptul că omul vechi e pe moarte, iar omul nou nu se poate naște; în acest interregnum, apare o mare varietate de simptome morbide².

¹ Abrogată prin Legea nr. 115/1996.

² Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (London: Lawrence & Wishart, 1971), 276.

BIBLIOGRAFIE

- BOIA, Lucian, *Mitologia științifică a comunismului*, București: Humanitas, 1999
- BULAI, Alfred, „Limbaul elevat de lemn,” *Cultura* 308, 2011
- FICEAC, Bogdan, *Cenzura comunistă și formarea „omului nou”*, București: Nemira, 1999
- GOODMAN, Elliot R., *The Soviet Design for a World State*, New York: Columbia University Press, 1960
- GRAMSCI, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith, London: Lawrence & Wishart, 1971
- HELL, Julia, *Post-Fascist Fantasies: Psychoanalysis, History, and the Literature of East Germany*, Durham, NC: Duke University Press, 1997
- HOLLINGER, David A., CAPPER, Charles (eds.), *The American Intellectual Tradition*, 5th ed., vol. 2, New York: Oxford University Press, 2006
- LEGVOLD, Robert (ed.), *Russian Foreign Policy in the Twenty-first Century and the Shadow of the Past*, New York: Columbia University Press, 2007
- LIFTON, Robert Jay, *Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of „Brainwashing” in China*, 1st ed., New York: W. W. Norton, 1961
- MCLEISH, John, *Soviet Psychology: History, Theory, Content*, London: Methuen, 1975
- MISES, Ludwig von, *Human Action: A Treatise on Economics, The Scholar's Edition*, Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2008
- MOSSE, George L., *Nazi Culture: Intellectual, Cultural and Social Life in the Third Reich*, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2003
- ROMAN, Toma, „Între autoblamare și respectul de sine”, *Observator Cultural* 341, 2006
- SIMA, Horia, *Doctrina legionară*, Ed. a II-a, București: Editura Majadahonda, 1995
- SKRADOL, Natalia, „Homo Novus: The New Man as Allegory,” *Utopian Studies* Volume: 20, Issue: 1, 2009
- SMITH, Christopher J., *China in the Post-Utopian Age*, Boulder, CO: Westview Press, 2000
- ST CLAIR, William, *The Godwins and the Shelleys: The Biography of a Family*, New York: W. W. Norton, 1989
- STEINHARDT, Nicolae, *Cartea împărțirii*, Cluj: Biblioteca Apostrof, 1995
- TABARCEA, Cezar, CRĂCIUN, Alexandra (coord.), *Antologie de texte despre publicitate*, București: Editura Universității din București, 2003
- VEOLGYES, Ivaan (ed.), *Political Socialization in Eastern Europe: A Comparative Framework*, New York: Praeger, 1975
- VERSLUIS, Arthur, *The New Inquisitions: Heretic-Hunting and the Intellectual Origins of Modern Totalitarianism*, New York: Oxford University Press, 2006
- VLĂSCLEANU, Lazăr (coord.), „Știință și societate. Interese și percepții ale publicului privind cercetarea științifică și rezultatele cercetării,” București, iulie 2010
- TISMĂNEANU, Vladimir et al., Comisia Prezidențială pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România, *Raport final*, București, 2006

De la marea politică la nazism

Exploatarea ideologică a filosofiei lui Friedrich Nietzsche

■ CONSTANTIN ILAȘ

[„Petre Andrei” University of Iași]

Abstract

In Nietzsche's works there are the ideas which are similar with what Nazi's ideology put into practice. But, in Nietzsche's works these ideas have a certain meaning since they cannot be thought separately from the great politics ideas. From this perspective, democracy is recognized as indispensable means of the humanity domination as one. The idea of great politics cannot be detached from the ampler context of Nietzsche's thinking regarding nihilism, eternal return, reevaluation of the values and overman. The task undertook in this article is to underline the strong connection between the great politics and Nietzsche's philosophical leitmotifs. From the great politics to Nazism. The ideological exploitation of Friedrich Nietzsche's philosophy.

Keywords

great politics, Nazism, eternal return, nihilism, reevaluation of the values, individualism, politics

În ce măsură poate fi făcut responsabil Nietzsche pentru Auschwitz sau, în mod analog ori simetric, Marx pentru Gulag? Cum anume se poate stabili concret această responsabilitate? Printr-un proces juridic? Printr-o cercetare comparată la nivelul ideologiei naziste ori bolșevice și scrierile celor doi și, în consecință, printr-o cercetare a gradului în care cei care au pus în faptă lagărele au crezut în ideologiile respective? Responsabilitatea cuiva nu se stabilește doar cu privire la acțiunile sale și nu cu privire la opinii și gândire? Sau, pentru că fapta și acțiunea cea mai înaltă a unui gânditor este chiar faptul de a gândi, îi vom judeca pe aceștia conform „faptelor” lor?, adică vom socoti vinovată gândirea pentru delictul de a gândi?

Voi presupune că trăsăturile dominante ale ideologiei naziste sunt deja suficient de cunoscute. Nu același lucru se poate spune însă și despre ideea de mare politică a lui Friedrich Nietzsche. Din prezentarea acestei idei sper să iasă în evidență cât de străină este gândirea lui Nietzsche față de naționalisme, tribalisme, colectivisme, masificare, uniformizare, nivelare și osificarea politică care s-au produs odată cu apariția Marelui Partid Unic și a ideologiei unice, indiferent de culoarea lor. Este bine știut că ceea ce se petrece de fapt în regimurile totalitare este refuzul, anularea, dispariția ba chiar moartea politicului și a politicii.

Din capului locului trebuie recunoscut însă că toate temele ideologiei naziste sunt prezente în scrierile lui Nietzsche: disprețul politicii parlamentare, al democrației liberale, respingerea socialismului; există și secvențe antisemite, mai ales în *Antichristul* și *Amurgul Idolilor*; de asemenea, nu lipsesc ideile rasei ariene, a elitei aristocratice, a destinului, a stăpânului, conducătorul și a dominației globale, ale eugeniei sociale, ale interdicției de a procrea, ale selecției și ameliorării rasiale; disprețul egalității drepturilor și a sufragiului universal; ideile spațiului vital, a militarismului și a militarizării producției industriale; respingerea parlamentarismului și a presei drept mijloace prin care gloata este slăvită; glorificarea ierarhiei și a autoritarismului; singura temă a ideologiei naziste pe care Nietzsche o respinge în mod expres este naționalismul. Toate aceste teme apar însă la Nietzsche în contextul ideilor sale despre marea politică și dobândesc din acest motiv un sens anume.

În linii largi, trăsăturile marii politici ar putea formulate astfel: mijloacele tradiționale de consolare, religios-morale, își pierd credibilitatea sub asaltul cunoștințelor științifice despre natură și lume. Aceasta se petrece din cauză că religia, metafizica și morala au negat lumea. Umanitatea, în întregul ei, se confruntă cu situația extremă de a afla că se situează într-o lume fără sens sau care și-a pierdut sensul. Această situație are un efect selectiv: îi întărește pe cei capabili să accepte faptul de a fi drept unică sărbătoare și îi strivește pe cei plictisiți de lume. Umanitatea are nevoie de un nou încotro, de un nou sens. Noul scop al umanității poate să provină doar de la anumiți oameni: legiuitorii de noi valori. Calea acestora trebuie pregătită printr-o reevaluare a valorilor a cărui sens general nu-l vor mai reprezenta speranțele suprapământesti, ci doar pamântul. Reevaluarea trebuie însoțită de o politică mare, adică dominația întregului pământ ca instrument de producere a acestui nou tip, superior, de om: trebuie create situații care reclamă oameni puternici. În fond, modelarea se va petrece prin valorile care vor proveni de la tipul superior și care se vor răsfrânge în cele din urmă asupra umanității ca întreg. Dominația mondială se realizează printr-o castă a stăpânilor, a căror misiune se epuizează totuși doar în actul de a conduce¹. Pentru aceștia mișcarea democratică devine un instrument obligatoriu și necesar ca bază și fundament vast pe care să crească o specie superioară de om. Cel care stabilește valorile conduce cu adevărat voința mileniilor și este deasupra celor care domnesc sau conduc: de aceea, noul filosof poate să apară doar în asociere cu casta dominantă ca maximă spiritualizare a ei. Numai noul filosof este artistul care renunță la modelarea marmurei distanțându-se îndeajuns de semenii săi pentru a sculpta în om².

Aceste trăsături fundamentale ale marii politici nu sunt pe de-a-ntregul inteligibile fără contextul mai amplu al gândirii lui Nietzsche. Din acest motiv o incursiune în acest context devine obligatorie.

Nietzsche este perceput mai întâi și cel mai adesea printr-o imagine destul de exotică: ca un gânditor care filosofează cu ciocanul³. Ciocanul acesta nu este însă cel din binecunoscuta emblemă comunistă a secerii și ciocanului. Nietzsche nu este, precum Marx, un gânditor al situației istorice a clasei muncitoare. Dar, desigur ne putem întreba: al cui gânditor este Nietzsche? Are gândirea cuiva valoare doar dacă este reprezentant sau exponent al unei clase, al unei rase, al unei elite? Sau, dacă este gânditorul unei elite sau a unei rase, care rasă? al cărei elite și al cărei aristocrații?

1 Friedrich Nietzsche, *Voința de putere, Încercare de reevaluare a tuturor valorilor*, traducere de Claudiu Băciu (Oradea: Editura AION, 1999), § 898, 579 și § 901, 580.

2 Firește, această prezentare schematică neglijează în mod deliberat caracterul problematizant al celor mai multe dintre afirmațiile lui Nietzsche. Subzistă o tensiune ambiguă în ceea ce privește marea politică, pentru că nu este clar, cel puțin din aforismele postume, dacă scopul marii politici este apariția oamenilor mari sau marea politică poate fi înfăptuită în urma apariției acestor oameni supremi prin intermediul valorilor, pe care, abia ei, le vor institui.

3 Conform subtitlului cărții lui Friedrich Nietzsche, *Amurgul Idolilor sau cum se filosofează cu ciocanul*, traducere de Alexandru Al. Șahighian (București: Humanitas, 1994).

Este Nietzsche un gânditor pentru toți și pentru nimeni? Întrebarea mai amplă, sub care se subsumează aceste mici întrebări, sună astfel: în câte feluri și în ce direcții poate fi revendicată, sau, poate, exploatată interpretativ gândirea unui filosof?

„Ciocanul” cu care filosofează Nietzsche are o formă bine determinată și nu este altceva decât „doctrina care triază și împinge la decizii”, „marea idee care selecționează”, „mijlocul de educație și selecție”, „decizia cumplită”. Toate aceste expresii desemnează concepția eternei reîntoarceri a aceluiași. Aici voi evidenția doar detaliile cosmologice și existențiale care conduc în mod direct la ideea de mare politică.

Concepția eternei reîntoarceri este o evaluare a lumii sau a universului în întregul său. Această evaluare exprimă faptul că lumea se afirmă, că universul este afirmare impersonală sau devenire. Afirmarea impersonală a lumii se are pe sine drept scop: nu încapă nici în sine și nici în afara sa niciun fel de transcendent, pentru că nu există niciun „în sine”, niciun „în afară” și niciun „dincolo de” devenire.

Iată o imagine plastică a situației umanității în Univers din/în perspectiva eternei reîntoarceri: „Omul este o specie animală mică și surescitată care – din fericire – își are timpul ei; multe specii de animale au dispărut până acum; presupunând că și omul ar dispărea, lumea n-ar pierde nimic; viața pe pământ doar o clipă, un incident, o excepție fără consecințe, ceva lipsit de însemnătate pentru caracterul de ansamblu al pământului; Pământul însuși, ca orice planetă, un hiatus între două nimicuri, o întâmplare fără plan, rațiune, voință, conștiință de sine”².

Acum, din perspectivă existențială, într-un aforism intitulat *Cea mai mare greutate*³, Nietzsche ne propune să ne imaginăm ce s-ar petrece cu noi dacă am afla că viața pe care o trăim acum, în toate detaliile suferințelor și bucuriilor sale, am trăit-o deja de nenumărate ori în trecut și o vom retrăi identic tot de atâtea ori și în viitor.

Două atitudini se conturează în fața acestei extreme posibilități: pe de o parte, existența ca blestem; pe de altă parte, existența drept binecuvântare și sărbătoare într-atât de sacră încât valoarea sa nu poate fi evaluată.

Cea mai înaltă formă de negare a lumii consistă în postularea existenței unui transcendent: „nu și-a creat omul întotdeauna o lume fictivă pentru că vrea să aibă o lume mai bună decât realitatea?”⁴. Cu alte cuvinte, a negat *lumea așa cum este* tocmai pentru a putea trăi, pentru a nu dispera de faptul de a fi doar om.

Pentru nihilism⁵ „lumea așa cum este nu ar trebui să fie, iar o lume așa cum ar trebui să fie, nu există”⁶, astfel încât „existența, așa cum este, fără sens și țel, dar revenind inevitabil, fără un final care să fie Nimicul”⁷ apare ca „un blestem, de care, odată atins, nu mai dai înapoi de la nici o faptă”⁸: „*persistența* însoțită de un «zadarnic», fără țel și scop este gândul cel mai paralizant, mai ales când înțelegi că ești

1 Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, traducere de Ștefan Augustin Doinaș (București: Humanitas, 1994), subtitlul: o carte pentru toți și pentru nimeni.

2 Nietzsche, *Voința*, §§ 303, 302; vezi și Friedrich Nietzsche, *Omenesc, Prea Omenesc, II, Călătorul și umbra sa*, traducere de Simion Dănilă (Timișoara: Editura Hestia, 2000) §14, 369.

3 Friedrich Nietzsche, *Știința Voioasă*, traducere de Liana Miclescu, (București: Humanitas, 1994) § 341, 209.

4 Nietzsche, *Voința*, § 586 C, 386.

5 Există o diferență între nihilismul lui Dostoievski care afirmă că „nu există Dumnezeu, în consecință, totul este permis!” și felul în care tematizează Nietzsche nihilismul: pentru acesta din urmă nihilist este cel care neagă lumea așa cum este, adică devenirea. Pentru Nietzsche este mai curând nihilist cel care a afirmat că există Zeul: Nietzsche, *Voința*, § 707, 455: „reproșul nostru (al umanității, paranteza mea, C. Ilaș) cel mai mare la adresa existenței era existența lui Dumnezeu”.

6 Nietzsche, *Voința*, § 585A, 382.

7 Nietzsche, *Voința*, § 55, 41.

8 Nietzsche, *Voința*, § 55, 45.

obiectul bății de joc și totuși n-ai nici o putere spre a te împotrivi”¹. Mai ales această formă a „ciocanului” este cea pe care-o flutură Nietzsche pe dinaintea umanității² drept doctrină care pune în criză, selectează și împinge la decizii.

Pentru gândirea tragică, dionisiacă „totul apare ca fiind mult prea valoros ca să poată fi atât de trecător”³; sau, exprimat în formă negativă, „valoarea globală a lumii este inapreciabilă”⁴ iar „faptul de a fi este privit ca fiind îndeajuns de sacru pentru a justifica fie și o suferință cumplită”⁵. Concepția eternei reîntarceri invită la acceptarea a ceea ce noi înșine suntem drept singurul fel de mântuire la care deja avem acces⁶. Iar acceptarea, faptul de a putea spune *Da lumii așa cum este*, devine pentru Nietzsche criteriul pentru critică, decizie și selecție. Gândirea creștin-nihilistă afirmă în esență că ceea ce noi înșine suntem reprezintă doar un mijloc, un vehicul, o cale către mântuire. Devalorizarea lumii realizată prin evaluările creștine este evidentă.

Nietzsche recunoaște implicit faptul că înțelegerea sau ideea ireversibilității lineare a vieții pusă pe lume de Iisus Hristos a fost originea unei mari politici, înfăptuită prin intermediul evaluărilor creștine ale lumii: „există oameni superiori și inferiori iar câteodată unul singur poate să justifice milenii”⁷ întrucât „cel care stabilește valorile și conduce voința milenilor ca educator al naturilor supreme, acela este omul suprem”⁸. Specificul evaluărilor creștine a constat în atribuirea unei valori supreme vieții însă doar prin faptul că aceasta ar fi dependentă de un Creator ca origine și ca țel final, ultim.

Or, Nietzsche constată faptul că „de la Copernic încoace omul se rostogolește din centru către X”⁹. Adică, odată cu știința modernă, care nu este altceva decât o consecință a moralei creștine a adevărului¹⁰, se descoperă „inconsistența unei interpretări a lumii, căreia i-a fost consacrată o energie enormă”¹¹ și cam „vine vremea să plătim pentru faptul de a fi fost două milenii creștini: pierdem forța gravitațională ce ne-a ajutat să trăim”¹²; „O interpretare a dispărut: întrucât ea era privită drept Interpretarea pare că existența n-ar mai avea nici un sens, că totul ar fi zadarnic”¹³.

Aceasta, mai ales, este perspectiva din care Nietzsche „povestește istoria următoarelor două secole [cele ale] iruperii nihilismului”¹⁴.

Una dintre direcțiile în care se încearcă o soluție la irumperea nihilismului este cea de factură socialistă: „se încearcă un fel de *soluție mundană*, dar în același sens propriu triumfului final al adevărului, iubirii, dreptății (socialismul: «egalitatea persoanei»)”¹⁵: „*In summa*, venirea «împărăției lui Dumnezeu» a fost proiectată în

1 Nietzsche, *Voința*, § 55, 41.

2 Nietzsche, *Voința*, § 132, 89, precum și §§ 1054 – 1055, 655.

3 Nietzsche, *Voința*, § 1065, 660.

4 Nietzsche, *Voința*, § 708, 455.

5 Nietzsche, *Voința*, § 1052, 653.

6 Nietzsche, *Voința*, § 1032, 642.

7 Nietzsche, *Voința*, § 997, 625.

8 Nietzsche, *Voința*, § 999, 625.

9 Nietzsche, *Voința*, Nihilismul european, Despre plan, § 5, 6.

10 Nietzsche, *Voința*, Despre plan, 2, 5; § 5, 10; § 32, 24; § 253, 169; precum și Nietzsche, *Știința*, § 357, p234 – 239; și de asemenea Friedrich Nietzsche, *Genealogia Moralei*, traducere de Liana Micescu (București: Humanitas, 1994), III, § 25, 439 și § 27, 444.

11 Nietzsche, *Voința*, Despre plan, 3, 6.

12 Nietzsche, *Voința*, § 30, 23.

13 Nietzsche, *Voința*, § 55, 41.

14 Nietzsche, *Voința*, Prefață, § 2, 1. Iată și două link-uri care vorbesc de la sine, mai ales prin comentarii, despre precizia diagnosticului nietzschean cu privire la tensiunea extremelor care este în creștere: <http://science.hotnews.ro/stiri-creierul-8628615-stephen-hawking-nu-existara-sau-viata-dupa-moarte-sunt-doar-povesti-pentru-cei-care-tem-intuneric.htm>; <http://science.hotnews.ro/stiri-creierul-8639944-stephen-hawking-filozofia-este-moarta-nu-mai-tinut-pasul-stiinta.htm>

15 Nietzsche, *Voința*, § 30, 23.

viitor, pe pământ, în plan uman – însă, de fapt, credința în *vechiul* ideal a fost menținută... ”¹. Nietzsche sesizează însă cu acuratețe natura tiranică a regimurilor de teroare socialistă² în care individul este totalmente subordonat statului.

Nietzsche este lucid cu privire la consecințele care ar rezulta din faptul că ideea eternei reîntoarceri ar fi crezută³: „ideea eternei reîntoarceri ca principiu selectiv în slujba forței (și a barbariei !!!)⁴”. Dacă „totul devine și revine veșnic [și] nu este posibil a te sustrage”⁵ în vreun fel acestui proces, care nu beneficiază de nici un Paznic⁶ panoptic care să pedepsească, atunci, deopotrivă, totul este zadarnic și „totul este permis!”⁷.

Ideea eternei reîntoarceri, mai ales cea în versiune nihilistă, trebuie preîntâmpinată printr-o reevaluare a tuturor valorilor⁸ prin care umanitatea să poată deveni matură pentru această idee⁹.

Reevaluarea valorilor nu este altceva decât o „supremă întoarcere spre sine a omenirii, un act de cea mai înaltă autorefecție”¹⁰, o mare amiază în care privește înapoi și înainte, în care, ieșind de sub stăpânirea întâmplării și a preoției își pune pentru prima oară ca *un întreg* întrebarea de ce? pentru ce?”¹¹. „Iată de ce anume are nevoie umanitatea – Un «încotro»? un *nou* «încotro»”¹². Or, una din trăsăturile marii politici vizează umanitatea ca întreg. În această perspectivă Nietzsche tratează naționalismele drept o „comedie a fărâmițării statale”¹³ care „ațâță vanități de bădăran, bovine”¹⁴.

Cu alte cuvinte, reevaluarea valorilor este o uriașă operație de punere între paranteze a valorilor supreme precedente „spre a înțelege ce era de fapt *valoarea* acestor «valori»...”¹⁵. Principalul beneficiu al acestei operații de punere între paranteze a valorilor supreme anterioare îl reprezintă tocmai descoperirea **politicului**, a originii oricărei politici: ce anume suntem noi înșine dacă, dintr-o dată, punem între paranteze tot ceea ce credeam despre noi? Printr-o astfel de suspendare devine limpede caracterul politic și istoric al oricărei evaluări prin care ne înțelegem pe noi înșine: orice idee, orice valoare sau orice credință modelează nu numai un anumit tip de raport față de sine, cât, mai ales, selectează acreditând anumite conduite și acțiuni ca fiind mai dezirabile decât altele în raportul cu ceilalți. Cu alte cuvinte, prin evaluări și valori noi înșine ne alegem mai curând într-un anume fel decât într-un altul. Adică, conducerea și guvernarea de sine, **politicul**, se petrece înăuntrul evaluărilor, conceptelor și valorilor noastre.

Desigur, această epocă descoperă totodată sub multiplele evaluări și interpretări „însământătorul text primordial [și] original, *homo natura*”¹⁶ alcătuit din

1 Nietzsche, *Voința*, § 339, 218.

2 Friedrich Nietzsche, *Omenesc, Prea Omenesc, I*, traducere de Simion Dănilă (Timișoara: Editura Hestia, 2000), O privire asupra statului, § 473, 208 și § 446, 196.

3 Nietzsche, *Voința*, § 1057, 656.

4 Nietzsche, *Voința*, § 1058, 656.

5 Nietzsche, *Voința*, § 1058, 656.

6 Nietzsche, *Omenesc, II*, § 84, 398.

7 Nietzsche, *Genealogia*, III, § 24, 434.

8 Nietzsche, *Voința*, § 1059, 657.

9 Nietzsche, *Voința*, § 1058, 656.

10 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo, cum devii ceea ce ești*, traducere de Liana Mănescu (București: Editura Centaurus S.R.L., 1991), 72.

11 Nietzsche, *Ecce*, 50.

12 Nietzsche, *Voința*, § 866, 562.

13 Friedrich Nietzsche, *Dincolo de Bine și de Rău*, traducere de Francisc Grunberg, (București: Humanitas, 1991) § 208, 131.

14 Nietzsche, *Voința*, § 748, ; precum și Nietzsche, *Omenesc, I*, § 475, 209.

15 Nietzsche, *Voința*, prefață, § 4.

16 Nietzsche, *Dincolo*, § 230, 160.

„hotărâri prealabile și răspunsuri la întrebări prealabile, cu neputință de instruit, *ineducabile*”¹. Din această perspectivă fiecare individ îi apare lui Nietzsche drept „ceva cu totul nou și creator de nou, ceva absolut, toate acțiunile îi revin exclusiv”², iar „*individualismul este treapta total elementară a voinței de putere*”³.

Dacă totul devine și revine veșnic și nu ne putem sustrage într-o altă lume, atunci pentru noi nu există o altă viață; cu alte cuvinte, ceea ce fiecare dintre noi suntem reprezintă ceva unic, singular, ireversibil, incomensurabil și individual: nimeni nu ne poate înlocui în bucurie, suferință și moarte la fel cum nu ne putem împrumuta unii altora o durere de măsele. Or, distanța de netrecut dintre indivizi conduce la ideea că nu suntem orice, că nu putem trăi orice în orice epocă istorică, la faptul că nu putem vedea, înțelege, sau simți, gândi și exprima orice, precum și la faptul că nu putem face orice, oricând, oricum. La nivel individual există o ierarhie de priorități care provine de la preponderența și manifestarea instinctelor (acele hotărâri prealabile, prestabilite). Din această ierarhie de priorități rezultă valorile. Și sunt într-adevăr valori doar acele „evaluări nemijlocit legate de condițiile vitale ale unei ființe”⁴, adică doar dacă sunt și determină efectiv decizii cu privire la viață. Nietzsche exprimă exigența ca valorile să rezulte din și să fie cât mai fidele cu putință singularității edificiului de instincte a fiecăruia dintre noi⁵. De aceea pentru Nietzsche „omul cel mai puternic, creatorul, ar trebui să fie și cel mai inuman, în măsura în care el își impune tuturor oamenilor idealul propriu *împotriva* tuturor idealurilor lor, recreându-i după chipul său”⁶. Oricine poate deveni aristocrat dacă învață și știe că mai înainte de orice trebuie să asculte de propriul sine⁷ și să se supună sieși pentru că doar astfel poate să-și comande și să poruncească, să se autoguverneze.

În plan politic acestea nu înseamnă altceva decât susținerea inegalității⁸ radicale dintre indivizi: ceea ce este, poate, vrea, simte, gândește, vede, exprimă cineva îi aparține în mod exclusiv sieși⁹ și este neîndoielnic faptul că există indivizi care simt, văd, pot, gândesc, exprimă mai mult decât alții.

Toate aceste aspecte vizează latura individuală a marii politici și ar fi suficient să spunem doar atât cât am spus până acum pentru a demonta din capul locului exploatarea ideologică de către nazism a filosofiei lui Friedrich Nietzsche. Ca orice altă ideologie pentru mase ideologia nazistă a fost simplificarea pe înțelesul tuturor a câtorva valori; simplificarea a condus în cele din urmă la înregimentare, uniformizare¹⁰, ștergerea diferențelor și distanței dintre oameni cu scopul de a face din fiecare individ egalul oricărui altul, pentru a putea mobiliza în vederea atingerii unor scopuri comune.

1 Nietzsche, *Dincolo*, § 231, 160.

2 Nietzsche, *Voința*, § 767, 487.

3 Nietzsche, *Voința*, § 784, 497.

4 Nietzsche, *Voința*, § 256, 172.

5 Nietzsche, *Voința*, § 767, 487: „individul își scoate în cele din urmă din sine însuși valorile acțiunilor sale: pentru că el trebuie să-și interpreteze în mod cu totul individual și cuvintele tradiției. Cel puțin interpretarea formulei este personală, chiar dacă el nu creează o nouă formulă; ca interpret, el este totuși creator”; precum și Nietzsche, *Știința*, § 58, 78.

6 Nietzsche, *Voința*, § 1026, 640.

7 Nietzsche, *Voința*, § 918, 588: „ce se ispășește cel mai greu? Modestia proprie; faptul de a nu-ți fi ascultat nevoile; de a te confunda; de a te socoti prea mic; de a-ți pierde finețea auzului pentru instinctele proprii”

8 Nietzsche, *Voința*, § 926, 592: „tocmai faptul că eu fac ceva ce un altul nu ar putea și nu ar avea dreptul să întreprindă, că nu poate exista nici un fel de egalitate, ..., că, într-un sens mai adânc, nu înapoiezi niciodată pentru că ești ceva singular, iar fapta ta nu poate fi decât singulară”

9 Nietzsche, *Omenesc*, I, § 588, 229: „Există o modestie adevărată (adică luciditatea că nu suntem propriile noastre opere);”

10 Nietzsche, *Voința*, § 865, 561: „A nu uniformiza!”

Desigur, nu este aici locul pentru o critică a ideii de mare politică. Deocamdată ne-am mulțumit s-o prezentăm în linii foarte mari insistând pe presuposițiile filosofice din care provine. Fără acest plasament cele mai multe din expresiile folosite de Nietzsche, precum: ierarhie, diferență, distanță, inegalitate, sclavie, supunere, subordonare, selecția unei rase, dominare, stăpânire, rasă de stăpâni (care oricum nu are nimic de-a face cu arianismul de sânge!), aristocrație, supraom, ..., etc., au fost și vor fi înțelese la nivelul cel mai trivial cu putință, adică la nivelul exersării și exercitării forței brute, fizice și biologice, uitând spre exemplu că pentru Nietzsche, fizicul și biologicul sunt simple interpretări printre altele, cei drept, posibile, dar nici unicele adevărate și nici dintre cele mai nobile.

Voi conchide abrupt, cerând concesiia de a fi crezut parțial și provizoriu pe cuvânt: punând cap la cap cele mai multe dintre fragmentele postume privitoare la selecție și formare și înțelegând faptul că supraomul, tipul superior, omul suprem are nevoie, pentru propria apariție, de situații în care este pus în condiția fie de a dispărea, fie de a se impune, atunci acesta (noul filosof, omul mare,... etc.,) ar putea fi căutat nu printre cei care au pus în faptă Auschwitz-ul și Gulagul, ci mai curând printre supraviețuitorii acestora.

BIBLIOGRAFIE

Friedrich Nietzsche, *Voința de putere, Încercare de reevaluare a tuturor valorilor*, traducere de Claudiu Baci, Oradea: Editura AION, 1999.

Friedrich Nietzsche, *Amurgul Idolilor sau cum se filosofează cu ciocanul*, traducere de Alexandru Al. Șahighian, București: Humanitas, 1994.

Friedrich Nietzsche, *Dincolo de Bine și de Rău*, traducere de Francisc Grunberg, București: Humanitas, 1991.

Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo, cum devii ceea ce ești*, traducere de Liana Mănescu București: Editura Centaurus S.R.L., 1991.

Friedrich Nietzsche, *Omenesc, Prea Omenesc*, I, II, traducere de Simion Dănilă Timișoara: Editura Hestia, 2000.

Friedrich Nietzsche, *Genealogia Moralei*, traducere de Liana Mănescu, București: Humanitas, 1994.

Friedrich Nietzsche, *Știința Voioasă*, traducere de Liana Mănescu, București: Humanitas, 1994.

Discursul istoricist – rădăcină a totalitarismului

■ CRISTIANA ARGHIRE

[„Al.I. Cuza” University of Iași]

Abstract

The purpose of this paper is to propose a parallel reading of a moment in the history of eighteenth century in France, which it can be considered as one of the roots of totalitarian thought. The main analysis will focus on this moment which is the reactionary nobility speech, represented by Henri de Boulainvilliers, and it will be understood by reading the two key authors, namely Michel Foucault and Hannah Arendt. This double reading grid is set under the following principle: where Foucault asserts historicist discourse, Hannah Arendt denounces.

Keywords

historicism, Foucault, Arendt, racism, politics

În Franța secolului XVIII, discursul istoricismului politic a apărut pe fondul ascensiunii burgheziei și a alianței acesteia cu regele, care nu mai vroia să fie recunoscut ca *primus inter pares*, ci ca un reprezentant al națiunii în întregul ei. Această problemă a relației monarhului cu societatea franceză se pune, de altfel, sub forma întrebării pe care o ridică societatea civilă: ce este națiunea? Dacă până atunci regatul însemna, pentru monarh, o proprietate, iar locuitorii erau priviți ca supuși, problema națiunii se pune în termeni de cetățenie și contract. În aceste condiții, discursul pe marginea istoriei are menirea de a descoperi aceste clauze contractuale. Astfel, în Franța acelei epoci, istoria a fost scrisă din două perspective diferite: cea a contelui de Boulainvilliers, ca exponent al ideologiei nobiliare, și cea a lui Mably, ca exponent al ideologiei democratice (apărând Starea a Treia).

Discursul istoricismului politic în viziunea lui Michel Foucault

Contele de Boulainvilliers este cel care a fost cel însărcinat să prezinte regelui Ludovic al XIV-lea, imensul raport

1 François Furet, „Two Historical Legitimations of Eighteenth-Century French Society: Mably and Boulainvilliers”, in *In the workshop of history* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 125-140.

administrativ despre starea Franței, comandat de acesta pentru a se constitui într-un îndrumar de bune practici destinat moștenitorului tronului. Unul dintre autorii care au avut în atenție acest discurs al contelui Boulanvilliers este Michel Foucault, ce remarcă, într-unul din cursurile ținute la Collège de France, și anume cel din anul 1976, intitulat „*Trebuie să apărăm societatea*”, faptul că sinteza realizată de Boulanvilliers este, de fapt, un eseu de antropologie, prin care acesta demonstrează că războiul a existat dintotdeauna, acoperind istoria în întregime: „Oricât de departe ar merge, cunoașterea istorică nu găsește decât infinitul războiului”¹. Henri de Boulanvilliers, autor al multor lucrări, printre care și monumentală *État de la France*, toate publicate, însă, postum, era un nobil francez foarte cunoscut în epocă, unul din liberii cugetători ai timpului, discipol al lui Spinoza, a cărui *etică* o tradusese, da numai pentru uzul celor apropiați lui. Boulanvilliers a avut mai multe controverse în epocă; pe de o parte cu abatele Jean -Baptiste Dubos (Boulanvilliers fiind un anticlericalist) asupra originii monarhiei franceze, în care Boulanvilliers respinge absolutismul monarhic, prezentând un guvernământ în care nobilimea are partea sa, nobilime care se considera mai veche decât regalitatea (folosește chiar cuvântul „feudalitate”, desemnând perioada în care nobilimea controla monarhia) iar abatele Dubos, în lucrarea sa *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française* (1734) susținând exact contrariul; pe de altă parte, o controversă cu Mably, susținător al Stării a Treia, aflată în plină ascensiune. Ambele poziții sunt reluate de Montesquieu în *Spiritul legilor*. Pe de altă parte, von Justi în *Natur und Wesen der Staaten* discută și el de cele două poziții ale discursurilor istoriciste, spunând că în ciuda asumpțiilor corecte ale amândurora, concluziile lor sunt eronate (Justi respinge, totuși, ideea aristocrației ereditare).

Dar de ce îl privilegiază Foucault, în analiză, pe Boulanvilliers? În primul rând datorită istoricismului, a acelei căutări a unui principiu de inteligibilitate a realului în infinitul istoriei, și nu în vreo transcendență. În al doilea rând datorită faptului că e anti-etatist și anti-monarhist („îl decapitează pe rege, se dispensează, în tot cazul, de suveran, și-l denunță”²). În al treilea rând, întrucât discursul lui Boulanvilliers e perspectivizat: asumă un punct de vedere, sinonim, pentru Foucault, cu o poziție strategică pe câmpul de luptă, împărțind societatea într-o structură binară, „convenabilă” înfruntării (nu privește istoria de sus, de la înălțimea unei cunoașteri gata făcute), urmărind recăștigarea, pentru nobilime, a unor privilegii pierdute. Și, nu în ultimul rând, pentru că e anti-esențialist (negând adevărul și cunoașterea universale).

Boulanvilliers urmărea, de fapt, să readucă în fața regelui o cunoaștere, cunoaștere pe care ei o dețineau în comun, uitată, însă, acum, uitare prilejuită de o alianță între rege și popor, mediată de Biserică, de limba latină și de practica dreptului. Scopul raportului era să reliefeze inversarea produsă la un moment dat în istorie, a unui anumit raport de forțe. Se urmărea, de fapt, recăpătarea unor privilegii pierdute, redând nobilimii forța uitată a acesteia.

Ceea ce descoperă discursul istoric al lui Boulanvilliers, ne spune Foucault, este faptul că puterea e o relație și nu o substanță; că ea se exercită și nu se posedă; că istoria e raport de forțe și joc de putere. Boulanvilliers descoperă principiul puterii: „(...) puterea nu e o proprietate, nu e o capacitate; puterea nu e vreodată altceva decât o relație(...)”³. Astfel, Boulanvilliers va respinge modelul juridic de analiză al suveranității, privilegiat de opozantul său, discursul contractualist, reprezentat de Hobbes.

Foucault constată că acest discurs al istoricismului politic, care se originează aici, în sinteza imensului raport administrativ, și care e o cunoaștere fabricată, pentru a servi unui raport de putere, este un discurs ce va face carieră, întrucât el e discursul nobilimii reacționare. El se va intersecta cu cel al contractualismului, până târziu, în secolul XIX, când se vor uni într-o întrebare comună: „Ce anume, în pre-

1 Michel Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*, traducere de Bogdan Ghiu (București: Univers, 2000), 174.

2 Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*, 73.

3 Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*, 170.

zent, e purtător al universalului?”¹. Astfel, discursul istoric inaugurat de contele de Boulanvilliers va avea o istorie reacționară, de dreapta, pe când discursul contractualist va avea o istorie de tip liberal, burghez. Dacă nobilimea reacționară dorea restabilirea unei Constituții ca raport de forțe (o înțelegere „medicală” a Constituției care va face carieră în Franța), burghezia, care nu se putea identifica în calitate de subiect istoric mai departe de jumătatea Evului Mediu, vroia o Constituție anistorică. Există câteva trăsături, fundamental opuse, ce despart cele două tipuri de discursuri. Astfel, pentru discursul istoric, războiul e grila de inteligibilitate a realului, pe când pentru discursul contractualist, contractul e principiul de ordonare; primul glorifică trecutul, într-o viziune ciclică a timpului, în care prezentul nu e decât punctul de uitare maximă, pe când al doilea, a cărui istorie începe acum, consideră prezentul ca fiind „momentul solemn în care universalul intră în real”². O altă trăsătură distinctivă a celor două tipuri de discurs rezidă în figura emblematică a Barbarului războinic, pentru discursul istoric, față de cea a Sălbaticului, pentru discursul contractualist. Barbarul reprezintă vectorul dominației, pe când Sălbaticul, vectorul schimburilor (aici Foucault identifică două tipuri de schimb pe care le face reprezentantul discursului contractualist: pe de o parte, există sălbaticul teoretico-juridic, cel ce încheie contractul, făcând schimb de drepturi, și, pe de altă parte, sălbaticul în calitate de *homo oeconomicus*, cel ce face schimb de bunuri).

După Revoluția Franceză, însă, discursul istoric inversează sensul temporal al revendicării, autodialectizându-se. Din acel moment, „războiul va fi înlocuit cu o luptă civilă. Ea se va purta în direcția economiei”³. Așadar, avem de-a face cu două discursuri, două tipuri de cunoaștere-putere, două clase politice, două figuri emblematice, două revendicări.

Tema rasismului apare, pentru Foucault, în cursurile și seminariile despre psihiatrie, despre indivizii anormali, studiind mai cu seamă diverse teorii ale degenerescenței. Rasismul care se naște în psihiatria sfârșitului de secol XIX e un rasism împotriva indivizilor purtători ai unui stigmat transmisibil genetic. Plecând de la discursurile istorice despre lupta raselor, din secolele XVII-XVIII, Foucault va considera că se poate retrasa o genealogie a rasismului, astfel încât, consideră gânditorul francez, un alt tip de rasism, nazismul, se va „branșa” pe un rasism etnic, care era endemic la sfârșitul secolului XIX: „Rasismul cel nou, neorasismul, cel care este caracteristic secolului XX ca mijloc de apărare internă a unei societăți împotriva anormalilor, s-a născut din psihiatrie, iar nazismul nu a făcut altceva decât să cupleze acest nou rasism la rasismul etnic(...)”⁴ Însă, în ultimul curs din 1976, cel din 17 ianuarie 1976, el abordează frontal problema rasismului, spunând că acesta n-a dispărut, ci doar s-a transformat, luînd un alt chip, cel al rasismului de stat. Însă aici intervine o translație de sens în privința noțiunii rasismului, căci Foucault îl generalizează, până la nivelul maxim, devenind, la limită, sinonim cu însăși politica (înțeleasă ca înfruntare de forțe). Și, într-adevăr, deși nu afirmă acest lucru explicit, el asimilează noțiunea de rasism cu biopolitica, acea politică dezvoltată de-a lungul secolelor XVIII-XIX, care ia în stăpânire viața: o intrare a vieții în sfera politicii, o înstăpânire a puterii politice asupra speciei umane.

Biopolitica înseamnă investirea politică a vieții, a corpului viu, sau, cum îi spune Foucault, o etatizare a biologicului. Foucault răstoarnă ceea ce dominase filosofia politică de la Aristotel până la teoria contractului social, și anume definiția omului ca *zoon politikon*: „Omul modern e un animal în a cărui politică e vorba de viața sa ca ființă vie”⁵. Odată cu „intrarea lui zoe în sfera *polis*-ului”⁶ se inaugurează o nouă etapă

1 Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*, 90.

2 Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*, 224.

3 Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*, 221.

4 Michel Foucault, *Anormalii*, traducere de Dan Radu Stănescu (București: Univers, 1999), 355.

5 Michel Foucault, *Istoria sexualității*, traducere de Cătălina Vasile (vol. I, București: Univers, 2004), 134.

6 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Puterea suverană și viața nudă*, traducere de Alexandru Cistelean

în istoria umanității, și se trece pragul unei modernități biologice. Rasismul camuflat sub forma biopoliticii e înscris ca mecanism fundamental al puterii, menit să partajeze câmpul social între cei de trebuie să moară și cei ce trebuie lăsați să trăiască.

Discursul rasist în viziunea Hannei Arendt

Dar cum interpretează Hannah Arendt așa-numitul discurs al istoricismului politic? În *Originile totalitarismului*, ea spune că Boulainvilliers „a interpretat istoria Franței ca fiind a două națiuni diferite, din care una, de origine germanică îi cucerise pe mai vechii locuitori, «galii», își impusese legile asupra lor, le luase pământurile și stabilise drept clasă conducătoare «nobilimea», ale cărei privilegii supreme se întemeiau pe «dreptul cuceririi» și «necesitatea supunerii datorate întotdeauna celui mai puternic»”¹. Identificând aceste două națiuni diferite în istoria Franței, una cucerită, și o alta cuceritoare, identificându-și apartenența la cea de-a doua, Boulainvilliers rupe „unitatea națiunii”², negându-și „originea comună cu cea a poporului francez”³, declarându-se descendent al unei „rase” nobile, aristocratice, care, prin cucerire, deținând dreptul, deține puterea. Boulainvilliers se considera ca fiind reprezentant al unui popor superior, o castă conducătoare, străină poporului francez, producând un discurs din care se va inspira ideologia rasială a secolului XIX, sau cel puțin prima etapă în constituirea ei, etapă care se încheie cu Gobineau. De altfel, Marc Bloch îl și numește pe Boulainvilliers un Gobineau *avant la lettre*, iar Hannah Arendt spune că acesta trebuie considerat drept ultimul moștenitor al lui Boulainvilliers, de la care a preluat, în mod naiv, aproape literalmente, ideile despre împărțirea în rase, considerând burghezia ca descendentă a galo-romanilor, iar aristocrația drept moștenitoare a poporului germanic. Arendt spune că, de fapt, Gobineau, pornind de la constatarea unui climat de decadentă a clasei nobililor, îmbrăcând uneori forme aproape romantice, deplânge ruina acestei caste, identificând-o cu decăderea Franței, și, prin extensie, cu a întregii civilizații occidentale. Concluzia, surprinzătoare, dar care a alimentat teoriile rasiale ale nazismului de mai târziu, este aceea că „(...) ruina civilizațiilor se datorește unei degenerări a rasei și că decăderea rasei este pricinuită de un amestec de sânge”⁴.

Pentru Hannah Arendt, Boulainvilliers reprezintă „gândirea rasială înainte de rasism”. De altfel, aici termenul de „rasă” nu are același înțeles ca în ideologiile totalitare de secol XX, și ea remarcă acest lucru: „Teoria lui Boulainvilliers, totuși, se mai ocupă încă de oameni și nu de rase; ea întemeiază dreptul oamenilor superiori pe o faptă istorică: cucerirea, și nu pe un fapt fizic- căci faptul istoric a avut deja o anumită influență asupra calităților naturale ale celor cucerțiți”⁵. În linia discursului lui Boulainvilliers, și alți nobili francezi au revendicat o origine superioară, simțindu-se atrași de apartenența la o castă internațională a nobililor. E vorba de contele Dubaut-Nancy, care scria în 1789 o lucrare despre originea comună a unui guvernământ al nobililor în Italia, Franța și Germania, sau despre contele de Montlosier, care, ne spune Arendt, își exprima disprețul față de poporul francez, considerat a fi un amestec al raselor. Oricum, autoarea constată această revendicare stranie a unei origini superioare: „Este mai degrabă curios că din acele vechi timpuri-când nobilii francezi, în lupta lor de clasă împotriva burgheziei, descoperiseră că aparțineau unei alte națiuni, că aveau o altă origine genealogică și erau mai strâns legați de o castă internațională

(Cluj: Idea Design & Print, 2006), 12.

¹ Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, traducere de Ion Dur și Mircea Ivănescu (București: Humanitas, 1994), 219.

² Arendt, *Originile totalitarismului*, 220.

³ Arendt, *Originile totalitarismului*, 220.

⁴ Arendt, *Originile totalitarismului*, 232.

⁵ Arendt, *Originile totalitarismului*, 232.

decât de solul Franței-toate teoriile rasiale franceze au sprijinit germanismul sau cel puțin superioritatea popoarelor nordice față de compatrioții lor”¹. Hannah Arendt va concluziona, marcând diferența între gândirea rasială, ca moment conjunctural, favorizat de un eveniment politic, precum cel al pierderii supremației de către clasa nobililor în Franța, și rasism, ca politică de stat: „Gândirea rasială a constituit o sursă de argumente conveniente pentru diferitele conflicte politice, dar ea nu a exercitat niciodată vreun fel de monopol asupra vieții politice a țărilor respective; ea a ascuțit și a exploatat interesele conflictuale sau problemele politice existente, dar nu a creat nicidecum conflicte noi și nici nu a produs categorii noi de gândire politică”².

Paralelismul celor doi autori trimite, de fapt, către viziunea a ceva mai adânc, mai profund, decât cea legată de rasism, și anume către viziunea asupra istoriei și a investiției cu adevăr a faptelor petrecute în istorie. El e cu atât mai interesant, cu cât cei doi împărtășesc o serie de asumții ontologice comune³, dar se și despart în câteva puncte esențiale. Ca un fapt poate nu lipsit de importanță, în scrierile fiecăruia dintre ei există câte o temă majoră pe care celălalt nu a abordat-o, dar care, pentru fiecare, reprezintă un element central al eșafodajului argumentativ. Astfel, Foucault nu a abordat niciodată chestiunea totalitarismului și a lagărelor de concentrare, deși analitica puterii pe care a practicat-o în scrierile sale l-ar fi condus, firesc, către acestea. Tot așa, Hannah Arendt nu a abordat niciodată chestiunea biopoliticii deși ea vorbește despre mase (așa cum și biopolitica reprezintă puterea ce se aplică unui corp multiplu, al populației) în pătrunzătoarea analiză dedicată fenomenului totalitar. Mai mult chiar, în *Condiția umană*, Arendt analizează procesul prin care acel *homo laborans* ajunge să ocupe centrul scenei politice specifice modernității, fapt ce contribuie decisiv la devalorizarea spațiului public. O sinteză a viziunilor celor doi autori, Arendt și Foucault, ar conduce, poate, la o nouă înțelegere a fenomenului totalitar (așa cum propune Agamben, reunindu-i, sintetic: „Numai întrucât în timpul nostru politica a devenit în întregime biopolitică, ea a putut să se constituie, într-o măsură necunoscută înainte, ca politică totalitară”⁴).

Câteva din presuposițiile comune celor doi autori se referă la o viziune a unui individ situat în lume, fără postularea unei existențe anterioare a subiectului, a unei libertăți umane depline și o viziune asupra puterii ca relație. Însă, în timp ce pentru Arendt puterea înseamnă acțiune conjugată a indivizilor, manifestarea a libertății, pentru Foucault ea înseamnă relație între mai multe forțe, antagonice, care in-formează și duc la constituirea indivizilor ca subiecți. Și, în timp ce Hannah Arendt rămâne aproape de viziunea puterii din modelul juridico-politic al suveranității, Foucault îl critică de pe pozițiile unui nominalism ce neagă constantele universal-antropologice (în special statul, ca formă de organizare politică). Însă modul de concepere a puterii îi desparte și mai mult pe cei doi autori. Căci, pentru Foucault, subiectul odată constituit ca efect al puterii, își pierde, într-un anumit sens, capacitatea de a acționa, pe când pentru Hannah Arendt subiectul deține capacitatea de a acționa, pentru a crea ceva nou, ceea ce duce la dislocarea potențialităților sale.

Viziunea comună celor doi autori se centrează pe o interogare neîncetată a experienței istorice, însă diferă în viziunea pe care o au față de modernitate. Astfel, pentru Hannah Arendt aceasta e văzută ca scena pe care se negociază jocul dintre forțele puterii, astfel încât libertatea să-și facă tot timpul locul. Ideologia rasistă a nazismului, așa cum reiese din analiza acestuia pe care autoarea o face în *Originile totalitarismului*, dar și în *Eichmann la Ierusalim*, este paradigmatică pentru o anumită atitudine distructivă a modernității față de ea însăși, o patologie a puterii. Pentru Foucault, modernitatea e o atitudine, și nu un interval, e un *ethos*, menit

1 Arendt, *Originile totalitarismului*, 222.

2 Arendt, *Originile totalitarismului*, 246.

3 Neve Gordon, „On visibility and Power: An Arendtian Corrective of Foucault”, *Human Studies* 25 (2002): 125-145.

4 Agamben, *Homo sacer. Puterea suverană și viața nudă*, 99.

să ne releve limitele contingenței noastre, întru depășirea lor. Și atunci biopolitica ce-și subordonează rasismul ar fi doar o nouă cartografiere a câmpului puterii, iar lagărul de exterminare nazist doar un exercițiu de raționalizare, un factor endogen al civilizației occidentale, așa cum de altfel s-a încercat să se demonstreze (Zygmunt Baumann în *Modernitatea și Holocaustul*¹). Acest fapt, raportat, însă, la vechiul model al suveranității, și la încercarea eșuată a acesteia de a se democratiza, își găsește ecou atât în textul foucauldian, cât și în cel arendtian.

Concluzii

Pentru Hannah Arendt istoria, indeterministă, e depozitarul faptelor noastre, care, escavate din memorie, se pot racorda la un adevăr universal valabil. Ea vorbește despre o *techné* în *Făgăduința politicii*, referitoare la recuperarea evenimentelor trecutului, în sensul în care a te gândi la acestea înseamnă a ți le reaminti. Autoarea încearcă să anuleze, să șteargă, orice influență ideologică din lecturarea istoriei. Aici își află originea analizele ei asupra totalitarismului, refuzul acestuia și rezistența etică. Și în acest punct cei doi autori se despart, căci pentru Foucault, istoria poate fi reinterpretată, producând un alt adevăr, servind unui model constructivist în care istoria nu mai e un sistem de referință, ci un concept ce se consumă în realitatea prezentului. Astfel, istoricul nu mai e nevoit să dea seama de conformitatea spuselor sale cu realitatea (noțiunea de „adevăr istoric” pulverizându-se), adevărul fiind unul relațional, raportat la momentul prezent, și supus unei refaceri continue; în acest fel, istoricul poate avea acces la propriu-i context (invalidând, astfel, teoria hermeneutică clasică a comprehensiunii), evenimentul și reprezentarea asupra acestuia devenind singurele „legitime”.

Dacă Michel Foucault a pus într-o lumină nouă discursul historicismului politic al nobilimii franceze din secolul XVIII, valorizându-l pe linia unui exercițiu hermeneutic menit unei experiențe a de-subiectivării, Hannah Arendt, mai aproape de viziunea clasică asupra istoriei, dezvăluie în acest discurs al nobilimii tentația unei gândiri totalitare, pusă la lucru într-o conjunctură politică favorabilă. Lectura paralelă a celor doi autori relevă faptul că modul în care „citim” istoria determină, până la urmă, modul în care ne înțelegem pe noi înșine.

BIBLIOGRAFIE

- ARENDR, Hannah, *Originile totalitarismului*, București: Humanitas, 1994
- AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. Puterea suverană și viața nudă*, Cluj: Idea Design & Print, 2006
- FOUCAULT, Michel, *Trebuie să apărăm societatea*, București: Univers, 2000
- FOUCAULT, Michel, *Anormalii*, București: Univers, 1999
- FOUCAULT, Michel, *Istoria sexualității*, vol. I, București: Univers, 2004
- FURET, François, „Two Historical Legitimations of Eighteen-Century French Society: Mably and Boulainvilliers”, in *In the workshop of history*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984
- GORDON, Neve, „On visibility and Power: An Arendtian Corrective of Foucault”, in *Human Studies*, 25 (2002), 125-145
- MITCHELL, Dean, „Foucault: a Man in Danger”, in George Ritzer, Barry Smart (editori), *Handbook of social theory*, London: Sage Publications Ltd, 2003.

¹ Mitchell Dean, „Foucault: a Man in Danger”, in George Ritzer, Barry Smart (editori), *Handbook of social theory*, (London: Sage Publications Ltd, 2003), 337, n.8.

Național-socialismul și creștinismul

■ SABIN DRĂGULIN

[„Dimitrie Cantemir” Christian University]

Abstract

The present analysis aims at highlighting the causes that lead to the uprising of the Nazi regime and its totalitarian ideology, also bringing forward its institutional framework, its theoretical basis and its relationship with Christianity.

Keywords

Antisemitism, xenophobia, Enlightenment, ideology, hate, violence

Introducere

Național-socialismul a reprezentat pentru istoria europeană momentul în care curentele tradiționaliste, conservatoare, naționaliste, xenofobe și antisemite au reușit să devină o temă fundamentală pe agenda elitei politice germane. Acest fapt a avut loc întâmplat ca urmare a parcurgerii unui proces istoric în care ideile, concepțiile și gândirea de tip exclusivist și tribal, ca să folosim o expresie a lui Karl Popper, a reușit să se structureze într-o gândire politică care a permis adeziunea maselor.

Așa cum arăta Max Weber, pe parcursul secolului al XIX-lea s-a dezvoltat un fenomen al raționalizării, în care progresul științelor, tehnologiilor, medicinei, a avut ca efect secularizarea valorilor religioase și o emancipare față de morala creștină. Într-o perioadă relativ scurtă de timp societatea occidentală a suferit procese rapide de dezvoltare care nu au permis o perioadă de așezare, necesară mentalului colectiv, să actualizeze nivelul psihologic cu ritmul schimbărilor. Această mișcare de emancipare începută cu Umanismul, continuată cu Renașterea și încheiată cu Iluminismul a condus la invalidarea legitimității valorilor tradiționale. O reacție la acest proces de emancipare a fost dezvoltarea unui curent opus denumit în mod generic conservator care a respins ideile raționaliste și progresiste ce se regăseau în spațiul de idei francez și englez. Din

această cauză modelul liberal – democratic s-a dezvoltat cu dificultăți deoarece a fost criticat din toate părțile.

Democrația ca model de guvernare a fost atacată, atât de reprezentanții Vechiului Regim care doreau prezervarea unei poziții de status, fondată pe privilegii, cât și de curente revoluționare pornite din matricea comună a Iluminismului ca marxismul. Marxiștii erau raționaliști însă promovau o imagine a societății în care liberalismul și valorile democratice erau eliminate. Ideologia marxistă promova ideea de echitate socială, de egalitate a tuturor indivizilor. Aceștia erau văzuți ca membrii unei comunități ideale în care totul se împărțea în mod după principii egalitariste.

Categoria socială atacată cu precădere de marxiști dar și, ulterior de fasciști, a fost burghezia, deoarece, aceasta, reprezenta elementul activ și fundamental al regimului democratic. În plan cultural această negare a liberalismului și pozitivismului a generat curente romantice, naționaliste și religioase.

Cadrul instituțional

Evoluția statală germană fundamentată pe politica agresiv militaristă a Prusiei bismarkiene a permis apariția un stat puternic care a sprijinit dezvoltarea industrială dar care, la nivel social, a păstrat importante falii. Noile grupuri sociale care au apărut ca efect al liberalizării economice s-au lovit de o societate de status care păstra, încă, cu gelozie, vechile privilegii. Naționalismul a fost puternic sprijinit de cercurile conservatoare deoarece făcea apelul la valori de tip romantic - militariste. În acest mod s-a produs o ruptură între viziunea burgheză care e caracterizată de o mentalitate îndreptată spre valori pozitivistice și materialiste și vechea societate de status care promova idei romantice, militariste și iraționale.

Rezultatele economice ale Germaniei din secolul al XIX-lea au creat un nivel de bunăstare generală ce a permis reechilibrarea raporturilor de forțe în interiorul societății. De aceea, noile doctrine politice de stânga, s-au dezvoltat și s-au integrat în sistem. Dezintegrarea acestui echilibru de forțe s-a datorat înfrângerii în primul război mondial ce a avut ca efect o redimensionare a imperiului colonial german.

Criza sistemului a permis declanșarea unei serii de energii a unor mari mase de oameni care au sprijinit în mod fanatic ideile naționaliste. Activismul acestora a impus caracterul revoluționar al mișcărilor de dreapta, care prin anumite comportamente se apropie de mișcările religioase. Un rol important în evoluția socială le au acele elite privilegiate care prin efectele războiului și-au pierdut puterea și se văd asaltate de alte grupuri. Reacția a fost aceea a îmbrățișării unor mișcări cu caracter mesianic, radicale, ce au promovat un program ce s-a fondat pe specularea sentimentelor de nesiguranță ale individului. Pentru aceste grupuri, violența a reprezentat principalul mod de acțiune pe fondul exacerbarii urii. Numai prin acest binom ură/violență s-a reușit suscitarea instictelor primare.¹

Elemente teoretice al ideologiei de tip totalitar național-socialiste

Pe acest fond de nesiguranță s-a dezvoltat ideologia nazistă. Ideologia acestuia a unit patru mari curente:

- 1) naționalismul imperial de tip nou
- 2) divinizarea modelului de stat autoritar și conservator
- 3) o formă particulară de socialism, văzut ca socialism popular.

¹ Talcott Parsons, *Societa e dittatura*, (Bologna: Il Mulino, 1956), 75-104.

4) o ideologie colectivistă fundamentată pe conceptele de popor și rasă, care pornea de la o formă ușoară de xenofobie și se dezvoltă într-un radical antisemitism biologic.¹

Sistemul de guvernare național-socialist a reprezentat concentrarea întregi puteri în mâinile unui singur factor de decizie, reprezentat de un singur individ. Hitler dorea crearea statului totalitar, cu toate că s-a ferit să legitimizeze regimul său prin acest termen, așa cum făcuse Mussolini cu fascismul, ceea ce implica schimbarea structurii sociale pe care se legitima statul democratic. Această viziune prevedea imixtiunea statului în sfera privată a cetățeanului prin limitarea drastică a libertăților individuale până la sufocarea totală a acestora.

Așa cum arăta Hannah Arendt, problema care se pune era aceea a deținerii, de către acest tip de regim, a unei puteri nelimitate. „O asemenea putere nu poate fi asigurată decât, dacă, literalmente, toți oamenii, fără nici o singură excepție, sunt dominați competent în toate domeniile vieții lor.”²

Problema pe care o deschide Arendt este fundamentală în demersul de a înțelege mecanismele prin care acționează un regim totalitar. Deținerea unei puteri nelimitate implică dominația totală a regimului asupra individului. Pretenția conform căreia un grup de inițiați, deținători ai adevărului absolut se simt legitimați de a decide destinele a unui întreg grup social nu este nouă. Pornind de la Platon diferitele tipuri de guvernare de tip elitist și exclusivist și-au autolegitimat existența prin apelul pe care l-au făcut la superioritatea de tip intelectual. Nu ar trebui să ne mirăm că la cealaltă extremă, unde a acționat stânga, a apărut un regim totalitar comunist care s-a bazat tot pe dominația totală impusă de un grup întregii societăți. Diferența constă în faptul că la comunism avem o ideologie creată într-un laborator de către un grup de intelectuali, care și-au propus eliberarea maselor prin anularea *drepturilor naturale*. La amândouă regimurile o constantă fundamentală este că cetățeanul, văzut ca o entitate juridică, așa cum acesta a reieșit din traumatica revoluție de la 1789, dispare. Rolul acestuia de actor politic, de membru al corpului social, deținător de drepturi și obligații, dispare. Acestuia i se rezervă rolul de executant în numele unui scop „înalt”, „superior”.

Elementul decisiv al integrării în noua societate era organizarea structurii sociale pe baza eticii militare. Punctul de forță a acestui sistem era organizarea și îndoctrinarea tinerei generații pentru crearea omului nou, pregătit să se sacrifice pentru perpetuarea regimului.³

Unul din principalii ideologi al acestui regim este Carl Schmitt. Concepția filozofică a acestuia este influențată de „exigența activistă și anarhic subiectivă” a lui Kierkegaard, din „antiburghezismul” lui Marx, din „legitimismul” lui De Maistre, din „disperatul teoretic al dictaturii reacționare” ce a fost Cortes, din „moralistul sindicalist” ce a fost Sorel, din „prusianul și luteranul” de Hegel, ca și din Lenin și Bakunin. După cum se observă există un amestec interesant de sisteme de gândire care se încadrează în seria „marilor teorii pesimiste a vieții politice”.

Acestui sistem de gândire i se suprapune un spațiu politic unde căderea Vechiului Regim a deschis strada aventurierilor și a practicilor meschine ale carieristicilor, la care se adăuga nesiguranța teoretică a social-democrației ca și a eșecului vechiului sistem conservator. Este o perioadă în care găsim un stat german fără valori, în criză de identitate, într-un incredibil vacuum de putere la care se adaugă o imensă criză economică.

1 Karl D.Bracher, *La dittatura tedesca. Origini, strutture, conseguenze del nazionalsocialismo in Germania*, titlul original „Die Deutsche Diktatur. Entstehung Struktur Folgen des Nationalsozialismus”, (Bologna: Il Mulino, 1973), 10.

2 Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, (București: Editura Humanitas, 1994), 591.

3 Bracher, Bracher, *La dittatura tedesca*, 60.

Carl Schmitt își imagina un tip de democrație în care legitimarea se putea realiza prin prisma uralelor și a aprobării mulțimii în piață.¹ Putem vorbi de o democrație directă? De o întoarcere la metodele democrației ateniene? Răspunsul este un NU categoric. Aceștia își imaginau un alt tip de regim politic.

Un răspuns îl aflăm de la Goebbels, care anunța cu emfază în 1933 că „anul 1789 a fost anulat din istorie”.² Referindu-se la dictatura modernă, Goebbels arăta că este diferită de absolutismul monarhic deoarece elimina voința individuală obligându-l pe acesta să se înroleze în organizații de masă. Din acest moment, individul este obligat să se supună unui ideal politic care vine ridicat la rangul de religie politică. Această nouă religie are ca punct principal teoria superiorității rasiale.

Este interesantă ideea introducerii unei noi religii politice care are la bază conceptul de rasă. Punctul nodal al acestei religii este dat de concepția conform căreia elementul primordial al fiecărui fenomen istoric, a oricărei structuri sociale, sau civilizații este dată de rasă.³ Acest element discriminator împărțea popoarele în spiritualmente superioare și spiritualmente inferioare. În acest moment apare noțiunea de arian.

La început, folosirea termenului de arian a avut o conotație lingvistică, ulterior a devenit un atribut al superiorității rasiale. Arianul este germanul care deține destinul superior de a guverna alte popoare, rase, considerate inferioare, în caz contrar acestea erau nimicite. Măreția rasei germane nu se poate realiza în prezența liberalismului, individualismului și a democrației deoarece, acestea, împiedică coordonarea tuturor forțelor vitale. Numai un sistem centralizat bazat pe ideea de Führer putea să permită crearea unui nou tip de comunitate în care existența evreului era eliminată. Noua comunitate era eliberată de constrângerile pacifiste și putea acționa fără întrerupere pentru cucerirea unui spațiu vital.

Din acest motiv Partidul Național Socialist, care apare pe scena vieții politice în 1919, este considerat de partizanii săi factorul renașterii germane deoarece reușește să cuprindă toate aspirațiile curentelor naționaliste.

Național socialismul este inamicul tuturor suprastructurilor normative și funcționaliste. În acest fel se garantează și se cultivă esența populară, pură, în întreg spațiul rural. Este sistemul care a salvat spațiul oniric al satului de la ruina spirituală. Este regimul care a epurat birocrăția, văzută ca o categorie a statului modern de tip iluminist, și a restituit spiritul corporativ preexistent statului post 1789. Interesant este că această organizare de tip corporativ se regăsește și la nivelul structurilor represive al regimului care au fost S.S și S.A.

Regimul național - socialist a combinat modelul unui patriarhat local cu principiile care stau la baza existenței unui stat puternic. Forța unui astfel de stat este dată de existența unei figuri centrale aflat la condicere care este Hitler. Realitatea organică a ideii de Führer necesită abolirea tuturor ideilor și concepțiilor mentalității de tip democratic-liberale. Sistemul electoral bazat pe sistemul de vot trebuie abolit fiind considerat a fi perimat, noua modalitate de guvernare fiind plebiscitul. Problema divizării atribuțiilor și deci a puterii între executiv și legislativ este eliminată deoarece executivul trebuie să dețină inclusiv atribuțiile puterii legislative.

Führerul trebuie să dețină întreaga putere fiind ajutat în guvernare de un consiliu care reunește persoane din interiorul partidului dar care sunt alese direct

1 Carl Schmitt, *Scriti politico-giuridici 1933-1942*, (Perugia: Tipografia Guerra, 1983), 12,13,16.

2 J.Goebbels, „Discorso alla radio di 1 aprile 1933”, în *Revolution der Deutschen*, 1933, 155.

3 Clasificarea rasei umane în funcție de culoarea pielii și a factorilor geografici a apărut în secolul al XVIII-lea odată cu Cristian Meiners, J.B.A. Lamark, G.L.Leclerc de Buffon, Carl von Linné, Peter Camper (inventatorul „unghiului facial”), Arthur Gobineau, Guido von List și lista poate continua.

de către acesta.¹ Partidul reprezintă și se confundă cu statul,² care este sub directa conducere a Führerului.

În aceeași ordine de idei Goebbels arăta că politica trebuia să fie încredințată unui colegiu politic creat pe baza forței și a selecției, care să fie condus de un cancelar dictator ales pe viață și care avea dreptul să-și aleagă succesorul.³

Reîntorcându-ne la Arendt observăm că aceasta se întreba pe bună dreptate: „... ce fel de experiență fundamentală a unei comunități umane e pătrunsă de o formă de guvernare a cărei esență este teroarea și al cărei principiu de acțiune este logica gândirii ideologice?”. Iar aceasta observa cu acuitate că „... teroarea poate conduce la modul absolut doar niște oameni care sunt izolați unii de alții”.⁴ Izolarea este elementul fundamental, în sensul în care dispar toate acele elemente ale liberului arbitru. Într-un regim democratic unde autonomia de gândire este respectată poți să decizi singur modul în care să te raportezi la rețelele sociale. Într-un stat totalitar, în acest caz cel nazist, regimul este cel care decide noile rețele de socializare pe care individul are dreptul să le folosească. Teroarea este mijlocul prin care individul este redus de la nivelul de „cetățean” la acela de membru al unei comunități solidare fundamentată de conceptul „omului nou”. Teroarea anulează condiția de individ. Prin intermediul mijloacelor de coerciție ființa umană este adusă la nivelul de primar al existenței sale. El nu mai este deținătorul unor drepturi, acesta este redus la rolul de participant în cadrul unui proiect fundamentat ideologic.

Regimul și creștinismul

Pornind de la această aserțiune, se observă că raportul dintre stat și biserică este conturat în sensul superiorității autorității laice asupra celei religioase. Partea interesantă este că regimul nazist nu a avut o poziție oficială în privința rolului creștinismului ca religie. Avem reprezentanți importanți ai regimului care și-au declarat poziția în mod individual.

În interiorul acestuia s-a manifestat un puternic curent ariosofic care considera că este necesar crearea unui imperiu german în care națiunile non germane erau excluse total de la emancipare. Spațiul politic post Versailles era văzut ca o creație a societăților secrete de tip masonic, la care se adăugau influențele culturale promovate de evreimea mondială. Contribuția originală al acestui curent este ocultismul care se găsea în contrast cu multe dintre principiile creștine.⁵

Goebbels, Himmler și Rosenberg considerau că etica creștină se găsea în mod fundamental în contrast cu ideologia nazistă.

Rosenberg în lucrarea sa *Mythus* a atacat virulent bisericile creștine fiind puse pe același plan cu mozaismul. Din punctul său de vedere declinul creștinismului se datorează absorbirii de elemente evreiești, în ideologie ca și în manifestare. Duritatea cărții este de un asemenea nivel încât Vaticanul a decis ca aceasta să fie interzisă, și să fie pusă la index.

Atitudinea lui Hitler este ambivalentă. Pe de o parte acesta nutrea o aversiune sinceră față de biserica catolică dar și față de creștinism deoarece considera

1 Carl Schmitt, „Führertum als Grundbegriff des nationalsozialistischen Rechts”, *Europäische Revue*, IX, (1933), 676-679.

2 Carl Schmitt, „I caratteri essenziali dello stato nazional socialista”, în *Gli stati europei a partito unico*, din AA.VV. (Milano, 1933), 35-42.

3 J. Goebbels, „Der Nazi-Sozi”, în *Fragen und Antworten für den Nationalsozialisten*, (München, 1931), 20.

4 Arendt, *Originile*, 614.

5 Nicolas Goodrick-Clarke, *Le radici occulte del nazismo*, titlul original „The Occult Roots of Nazism”, (Varese: Sugar Co Edizioni, 1992), 15-17.

că succesul revoluției naziste se putea realiza doar dacă se baza pe valori originale precatolice menite să conducă la sacralizarea poporului.¹

În public, însă, a evitat să se exprime cu claritate cu privire la această temă, deoarece a fost obligat să ia în considerare sentimentele religioase creștine a milioanelor de germani. Astfel declara că programul N.S.D.A.P susține ideea unui creștinism pozitiv: „ guvernul naționalist socialist consideră că cele două confesiuni creștine reprezintă factori importanți în menținerea unității poporului”. În viața privată, de față cu Rausching, declara că din punctul său de vedere cele două confesiuni (catolică și protestantă) nu mai au nici un fel de importanță și că ar distruge orice tip de rădăcini creștine deoarece, era de o importanță fundamentală în a alege între o „ credință creștină evreiască cu o morală bazată pe compătimire sau a avea o religie eroică bazată pe Dumnezeuul naturii ce există în poporul său, în propriul sânge...o biserică germană, un creștinism german sunt o utopie.”²

Din punct de vedere oficial, Hitler a acreditat ideea acceptării existenței bisericilor creștine cu condiția transformării acestuia într-un creștinism pozitiv. În anul 1935 a apărut în mod oficial explicarea acestui termen într-un articol . În acesta se arăta că „poziția național socialismului în raport cu creștinismul, atât ca credință religioasă cât și ca instituție, nu este ușor de acceptat, poate fi acceptat doar dacă se prezintă în mod pozitiv, doar dacă respectă propriile limite ce îi sunt impuse de puterea politică așa cum ele au fost trasate.”³

Wilhelm Frick în timpul unui discurs ținut în anul 1935 se întreba: „ Ce sens are existența asociațiilor funcționarilor catolici sau protestanți?”. Național socialismul invocă laicizarea vieții publice. Menținerea unor asociații cu caracter religios sunt un non-sens deoarece împiedică crearea unei comunități germane.⁴

Referindu-se la rolul bisericilor în noul regim Hitler a respins cu tărie ideea de a fonda o nouă religie, neavând intenția de a se transforma într-un preot, unicul său rol fiind politic. Acesta a apărut cu strășnicie caracterul laic al statului și se declara împotriva amestecului orăru tip de biserică în activitatea politică. Pentru limitarea puterii acestora a fost promovată politica cenzurării publicațiilor și a presei de tip religios. Hitler vedea în creștinism o religie a decadenței. Această decadență era dată de similitudinea pe care o are cu religia mozaică de aceea creștinismul nu era nimic altceva decât o extensie a acesteia. Concluzia era că, datorită acestor similitudini vor cunoaște aceeași soartă, adică vor fi distruse.⁵

Poate de aceea Goebbels vedea în Hitler un om modern, în pas cu vremurile și cu idealurile timpurilor deoarece se opunea ipocriziilor bisericii.⁶

Dintr-un anumit punct de vedere Hitler este în armonie cu Schopenhauer. Comparând păgânismul grec cu creștinismul Schopenhauer nu reușește să vadă o diferență între Zeus și Iisus. Mai mult chiar apreciază mai mult religiile precreștine decât creștinismul deoarece principiile acestora erau mult mai nobile și mai umane. În perioada antichității templele erau un spațiu al măreției care caracteriza transparența și monumentalitatea vechiului centru al umanității; Roma.

În practică, Regimul nu a întârziat să ia măsuri. Începând cu anul 1934 asociațiile tinerilor catolici au fost interzise. Totodată a fost interzisă purtarea unui costum,

1 Victor Farias, *Heidegger e il Nazismo*, titlul original „Heidegger et le Nazismo”, (Torino: Bollati Boringhieri Editore, 1988), 194.

2 Hermann Rauschning, *Gesprache mit Hitler*, (Zurich-New York, 1937), 237.

3 Wilhelm Corsten, *Kolner Aktenstücke zur Lage der Katholischen Kirche in Deutschland 1933-1945*, (Koln, 1949), 63.

4 Wilhelm Frick, „Discurso al convegno provinciale della Westfalia del Nord del 7 luglio 1935”, *Völkischer Beobachter* (ed.di Monaco), anno (48), n.189, 8 iulie 1935.

5 Fred Taylor, *I diari di Goebbels 1939-1941*, titlul original „The Goebbels Diaries 1939-1941”, (Milano: Sperling&Kuppler Editori, 1984), 99-101.

6 Taylor, *I diari*, 410.

părți din costum sau al oricărui tip de semn distinctiv care să poată face referire la o asociație catolică. Cine refuza îndeplinirea acestor ordini era arestat putând să facă închisoare sau în cazuri mai ușoare era pasibil de amendă.

Reprezentanții clerului reformat au fost obligați să depună jurământ de credință față de Führer prin care se obligau să „predice cuvântul lui Dumnezeu în cadrul bisericii evanghelice germane” și în același timp declarau că vor fi „fideli și supuși Führerului, poporului și statului german”.¹

Într-o circulară emisă de Serviciul de Siguranță (S.D) din anul 1938 se arăta că ordinele religioase sunt brațul militant al bisericii catolice. Din acest motiv sfera de influență a acestora trebuie limitată.²

În practică, pentru controlarea bisericilor și a mănăstirilor au fost numiți veterani proveniți din cadrul S.S. în funcții de administratori. O altă practică mult mai brutală și mai directă a fost confiscarea unor importante proprietăți imobiliare și a unor suprafețe de pământ care aparțineau diferitelor biserici și trecerea acestora în patrimoniul partidului și al asociațiilor sale.³

Martin Bormann a fost unul dintre cei mai importanți adversari ai bisericii catolice și al creștinismului în general. Din poziția de secretar al lui Hitler a fost considerat o adevărată „eminență cenușie” a regimului. A fost apreciat de Hitler pentru eficiența cu care rezolva problemele de aceea declara că „el (Martin Bormann n.a) este un taur totuși vreau ca toți să știe că cine are ceva cu Bormann este ca și cum ar avea cu mine și deci voi ordona să fie împușcat acela care se va revolta împotriva acestuia”. Așa se explică cum excese lingvistice de tipul „religia creștină este o otrăvă de care este ulterior dificil să te eliberezi și care în același timp infectează copii” erau tolerate.⁴ În anul 1942, a trimis o circulară în teritoriu în care se spunea clar că: „concepția național socialistă și creștinismul sunt ireconciliabile. Bisericile creștine se hrănesc din ignoranța oamenilor și fac tot ceea ce este posibil de ai ține în ignoranță deoarece doar așa pot să-și mențină influența. Creștinismul are principii de nezdrun-cinat de 2000 de ani care s-au cristalizat în dogme ce sunt departe de realitate. De aceea noi trebuie să facem tot ceea ce este posibil de a evita întărirea acestora. Este de evitat de a se realiza o biserică creștină germană...doar A. Hitler are dreptul de a conduce poporul german”.⁵

Concluzii

După cum se observă doctrina național - socialistă a avut o importantă componentă anticreștină. Pornind de la pretenția de a crea un nou imperiu german noul regim încearcă să remodeleze societatea. Antisemitismul devine o politică de stat deoarece evreii sunt considerați cauza prăbușirii și ruinei rasei germane. Rasismul se transformă în mijloc de diferențiere a raselor. Acestea sunt văzute din punctul de vedere al antinomiei superior/inferior. Rasa superioară era cea ariană deci germană fiind menită să conducă lumea, în timp ce toate celelalte erau considerate inferioare și deci ori se supuneau de bună voie ori erau distruse. Hitler declara în 1936 „în cursul secolului ca factori determinanți au fost întotdeauna forța și puterea. Arianul

1 Johann Neuhausler, *Der Kampf de Social Nazionalismus gegen die Katolische Kirche und der Kirchliche Widerstandt*, 2 ed., (München, 1946), 170.

2 Neuhausler, *Der Kampf de Social*, 123.

3 Neuhausler, *Der Kampf de Social*, 155

4 Hitler e il Terzo Reich, *Martin Bormann-L'uomo Ombra*, Hobby & Work Publishing, n.14, (2005), 35.

5 Joachim Beckmann, „Circolare strettamente riservata della direzione de N.S.D.A.P ale direzioni provinciali nell'anno 1942”, *Evangelischen Kirche in Dritten Reich*, (Güteborg, 1948), 470 și următoarele.

este un luptător inflexibil, datorită sa este să reducă în sclavie și să masacreze inferiorii înfrânți”¹.

Promovarea acestor idei se lovea de existența unei religii universale, creștinismul, care îi vedea pe toți indivizii egali în fața lui Dumnezeu. Diferențele de rasă nu aveau importanță deoarece toți credincioșii făceau parte din turma lui Iisus Cristos.

Văzută din acest punct de vedere umanitatea împărtășește un ideal de egalitarism deoarece în fața puterii divine toți membrii turmei sunt egali. Din punct de vedere instituțional biserica reprezenta o autoritate care nu se putea încadra în desenul totalitar nazist. În același timp, rădăcinile evreiești ale creștinismului erau de neacceptat de către Hitler și apropiații lui. Acesta a înțeles că pentru a crea o unitate în interiorul poporului german era necesar să nu atingă prea mult sentimentele creștine deoarece ar fi putut să creeze curente contrare. Regimul s-a limitat în a controla bisericile catolice și protestante împiedicându-le, în același timp, să se exprime. Principala categorie față de care regimul și-a pus întreaga speranță pentru a reforma mentalitatea viitoarei Germanii a fost tânăra generație. Aceștia sunt izolați de familii întrând într-un complex program de alienare mentală care prevedea inocularea unor valori diferite. Statul, Hitler și partidul reprezentau cele trei puncte de referință.

Religia creștină era înlocuită cu un nou tip de religie în care superioritatea rasială înlocuia egalitarismul creștin. În același timp organizații de elită ale regimului ca S.S. promovau valori mistice ce aveau ca sursă religii profane precreștine. Ideea eroului care se sacrifică pentru binele superior își avea rădăcinile în muzica eroică a lui R.Wagner. Tânăra generație creștea cu acest ideal al sacrificiului suprem depus pe altarul patriei.

BIBLIOGRAFIE

- ARENDDT, Hannah, *Originile totalitarismului*, București: Editura Humanitas, 1994.
- BECKMANN, Joachim „Circolare strettamente riservata della direzione de NSDAP ale direzioni provinciali nell'anno 1942”, *Evangelischen Kirche im Dritten Reich*, Göteborg, 1948.
- BRACHER D. Karl, *La dittatura tedesca. Origini, strutture, conseguenze del nazionalsocialismo in Germania*, titlul original „Die Deutsche Diktatur. Entstehung Struktur Folgen des Nationalsozialismus”, Bologna: Il Mulino, 1973.
- CLARKE- Goodrick, Nicolas, *Le radici occulte del nazismo*, titlul original „The Occult Roots of Nazism”, Varese: Sugar Co Edizioni, 1992.
- CORSTEN, Wilhelm, *Kolner Aktenstücke zur Lage der Katholischen Kirche in Deutschland 1933-1945*, Köln, 1949.
- FARIAS, Victor, *Heidegger e il Nazismo*, titlul original „Heidegger et le Nazismo”, Torino: Bollati Boringhieri Editore, 1988.
- FRICK, Wilhelm „Discorso al convegno provinciale della Westfalia del Nord del 7 luglio 1935”, *Völkischer Beobachter* (ed.di Monaco), anno (48), n.189, 8 iulie 1935.
- GOEBBELS, Joseph, „Discorso alla radio di 1 aprilie 1933”, în *Revolution der Deutschen*, 1933.
- GOEBBELS, Joseph, „Der Nazi-Sozi”, în *Fragen und Antworten für den Nationalsozialisten*, München, 1931.
- HITLER e il Terzo Reich, *Martin Bormann-L'uomo Ombra*, Hobby & Work Publishing, n.14, (2005).
- HITLER, *Le memorie segrete di Hitler. I principii der Terzo Reich*, Hobby & Work Publishing, n.31, (2006).

¹ Hitler, *Le memorie segrete di Hitler. I principii der Terzo Reich*, nr.31, (2006),17.

- NEUHAUSLER, Johann, *Der Kampf de Social Nazionalismus gegen die Katolische Kirche und der Kirchliche Widerstandt*, 2 ed., München, 1946.
- PARSONS, Talcott, *Societa e dittatura*, Bologna: Il Mulino, 1956.
- RAUSCHNING, Hermann, *Gesprache mit Hitler*, Zurich-New York, 1937.
- SCHMITT, Carl, *Scriti politico-giuridici 1933-1942*, Perugia: Tipografia Guerra, 1983.
- SCHMITT, Carl, „Führertum als Grundbegriff des nationalsocialistischen Rechts“, *Europäische Revue*, IX, (1933), 676-679.
- SCHMITT, Carl, „I caratteri essenziali dello stato nazional socialista“, în *Gli stati europei a partito unico*, din AA.VV, Milano, 1933.
- TAYLOR, Fred, *I diari di Goebbels 1939-1941*, titlul original „The Goebbels Diaries 1939-1941“, Milano: Sperling&Kuppler Editori, 1984.

Religie și totalitarism. Cazul Reconstructionismului creștin¹

■ NATALIA VLAS

[Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca]

Abstract

The purpose of this paper is to investigate the totalitarian features of a neo-calvinist form of Christian theology - Dominion theology -, as most radically expressed in the Christian Reconstruction movement, which is the most extreme component of the American Christian Right, which, in its turn, has managed to institutionalize itself in American policy during the last decades. The importance of analyzing this movement and the specific political theology on which it is founded is enhanced by its universal orientation and by its potential to expand in other parts of the world.

Keywords

Totalitarianism, Christian Reconstructionism, Theonomy, Dominion theology, Christian Right, Political Theology

Argument

Subiectul pe care îl voi aborda se referă la valențele totalitariste ale unei forme neo-calviniste de teologie creștină, teologia dominionului, exprimată cel mai radical în forma mișcării numite Reconstructionism creștin, care reprezintă cea mai extremistă componentă a Dreptei Creștine americane și care, la rândul său, s-a instituționalizat, în ultimele decenii, în cadrul politicii americane, îndeosebi în conexiune cu Partidul Republican (deși are simpatizanți și printre democrați). Importanța analizării acestei mișcări și a teologiei politice care o animă este sporită, însă, de faptul că orientarea sa este universalistă și are potențialul de a se extinde și în alte părți ale lumii.

Reconstructionismul Creștin – definire și istoric al mișcării

Pentru început, aș propune o scurtă incursiune în istoria acestei mișcări și voi începe prin a nota că dezbaterea privind Reconstructionismul Creștin da-

¹ „Această lucrare a beneficiat de finanțarea oferită de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU 89/1.5/SI/60189 cu titlul „Programe postdoctorale pentru dezvoltare durabilă într-o societate bazată pe cunoaștere”.

tează din anii 1960-1970, când au fost publicate sau au fost recunoscute lucrările publicate de Rousas J. Rushdoony, care au asigurat fundamentul sociologic și teologic al acestei mișcări. Acesta a fost puternic influențat de filosoful și teologul olandez, profesor la Westminster Seminary, Cornelius Van Til (care, deși nu a fost niciodată afiliat reconstrucționismului, este, în anumite sensuri, un antemergător al acestui proiect), de la care a preluat ideea că neutralitatea în filosofie, educație, politică, istoriografie și știință este un mit. Tot de la van Til a preluat Rushdoony și aversiunea față de dogmele umanismului și ideea că creștinii trebuie să renunțe la teoria legii naturale, dar și distincția între „împlinatorii legământului” și „călcătorii legământului”, care l-au convins de natura ireconciliabilă a Creștinismului cu celelalte religii. Van Til era, de fapt, în cuvintele unui reconstrucționist, asemenea unui „expert în demolări”: el punea explozibil la baza oricărui edificiu modern pe care îl identifica, iar apoi, prin cărți și cursuri predate, le detona, rând pe rând, fără a pune ceva în locul acestora.¹ Demersul de reconstrucție a societății, după dărâmarea din temelii a edificiilor seculare „periculoase”, a fost asumat de Rushdoony, care a considerat că este nevoie de mai mult decât de dezavuarea secularismului, și anume de o reconstruire a societății pe baze biblice, durabile. Principiile pentru reconstrucția societății au fost identificate, de către acesta, în legea Vechiului Testament.²

Momentul 1973, când Rushdoony a publicat *Institutele Legii Biblice*, un fel de Biblie a reconstrucționistilor, este considerat momentul încheierii primului stadiu de dezvoltare a Reconstrucționismului Creștin.³ Ideile lui Rushdoony sunt continuate și dezvoltate astăzi, cu un grad mai mic sau mai mare de fidelitate față de sistemul său de gândire, de o serie de autori extrem de prolifici, printre care: Gary North, Greg Bahnsen, Joseph Morecraft, David Chilton, Gary DeMar, Andrew Sandlin și Kenneth Gentry. Think-tankul major al Reconstrucționismului este Chalcedon Foundation (desemnată de *Newsweek* și ca think tank al Dreptei Creștine⁴), care a fost fondată de Rushdoony în 1965 și care, după cum reiese din prezentarea de pe pagina sa web, este dedicată „echipării în vederea avansării Împărăției [lui Dumnezeu]” prin „cercetare, publicare și promovare a reconstrucției creștine în toate domeniile vieții.”⁵ Ideea de bază promovată de această instituție este aceea că nu numai individul, familia și bisericile au datoria de a fi creștine, ci este și de datoria statului, a școlii, a artelor și științelor, a legii, economiei și a oricărei alte sfere sociale să se afle sub stăpânirea lui Christos. Cuvântul lui Dumnezeu trebuie să fie aplicat întregii vieți, în toate sferile. În acest sens, Chalcedon Foundation promovează ideea Mandatului Cultural, sau a Dominionului (Stăpânirii)⁶ și necesitatea organizării societăților umane pe baza Legii Biblice, așa cum este ea cuprinsă în Vechiul Testament, cu consecințele ce decurg din aceasta. Intenția reconstrucționistilor este, după cum o indică și numele lor, aceea de a reconstrui societatea pe baza normelor Legii Vechiului Testament.

1 Gary North, „Forward”, in Gary North, Gary DeMar, *Christian Reconstruction. What it is, What it isn't* (Tyler, Texas: Institute for Christian Economics, 1991), 164.

2 North, „Forward”, xii.

3 North, „Forward”, xiii.

4 Adam C. English, „Christian Reconstructionism after Y2K. Gary North, the New Millenium, and Religious Freedom”, în Derek H. Davis și Barry Hankins (coordonatori), *New Religious Movements and Religious Liberty in America* (Texas: Baylor University Press, 2003), 112.

5 Vezi pagina web a fundației: <http://chalcedon.edu/>.

6 Pentru o prezentare detaliată a Mandatului Cultural, vezi volumul unui extrem de prolific autor reconstrucționist, Gary DeMar: *God and Government: The Restoration of the Republic* (Atlanta, Georgia: American Vision Inc. 1990).

Cadrul intelectual al Reconstrucționismului

În nuce, edificiul Reconstrucționismului Creștin se bazează pe câțiva piloni: calvinismul, apologetica presupuzițională, eshatologia postmilenistă, etica teonomică, ordinea socială descentralizată (statul minimal) și teologia dominionului.¹ Pe scurt, ce înseamnă fiecare dintre aceste elemente. În primul rând, aderarea la *teologia calvinistă* presupune subscrierea, de către reconstrucționiști, la punctele esențiale ale calvinismului, cu accentul pus pe dogmele corecte, pe legea biblică, pe suveranitatea lui Dumnezeu și pe guvernământul creștinat, toate acestea servind drept fundament teologic pentru agenda reconstrucționismului - deși unii calviniști vor considera că reconstrucționiștii interpretează într-o manieră proprie, eronată, elementele cheie ale calvinismului.² *Apologetica presupuzițională*, dezvoltată mai întâi de Cornelius van Til, în opoziție cu evidențialismul, promovează ideea că Cuvântul lui Dumnezeu se auto-autentifică și este etalonul pentru toate celelalte presupuse autorități, inclusiv pentru rațiunea umană. Biblia este inerantă și infailibilă și ea conține adevărul absolut, de aplicat în orice sferă a realității. Cu alte cuvinte, validitatea empirică a propozițiilor Creștinismului nu trebuie demonstrată, ci asumată pur și simplu - de altfel, același lucru este valabil și în cazul altor credințe, fie ele religioase sau nu. Diferența, în cazul acesta, este că presupuziționalismul asumă superioritatea credinței creștine, pe baza revelației biblice, iar acest fapt facilitează o atitudine intolerantă a reconstrucționiștilor față de ceilalți.³

Eshatologia postmilenistă reprezintă concepția conform căreia Isus se va întoarce pe pământ după un mileniu de neprihănire (conceptul mileniului este asociat sfârșitului lumii, când credincioșii neprihăniți vor domni împreună cu Christos), iar un element central implicit în această orientare este acela că cei credincioși trebuie să acționeze, să se implice activ în vederea extinderii Împărăției de o mie de ani. Spre deosebire de creștinii premileniști, care cred că Isus se va întoarce înainte de mileniu, după ce lumea va atinge punctul terminus al degradării, pentru a inaugura un mileniu de pace, neprihănire și prosperitate, și tind, prin urmare, să fie mai puțin sau deloc angajați politic, postmileniștii sunt activ implicați în acțiunea socio-politică. Reconstrucționiștii, prin urmare, își propun să acționeze în vederea pregătirii oamenilor pentru instituirea legii biblice în viața civilă și pentru pregătirea, astfel, a mileniului de pace. Iar aceasta ne duce la următorul element constitutiv al Reconstrucționismului creștin: teonomia.

Teonomia reprezintă demersul de aplicare a Legii lui Dumnezeu, așa cum a fost ea revelată în Vechiul Testament, în toate sferele vieții, în vederea extinderii Împărăției lui Dumnezeu. Conform orientării teonomice - pornind de la această particularitate doctrinară, termenul de reconstrucționist este, de regulă, utilizat interșanjabil cu cel de teonomist -, politica și întreaga viață socială trebuie să se conformeze legilor mozaice și levitice (care cuprind mai mult de 600 de reguli și reglementări, pe care majoritatea creștinilor le consideră abrogate, odată cu venirea lui Isus Christos), cu consecințele ce decurg din aceasta: pedeapsa capitală, de pildă, trebuie impusă pentru păcate grave, de genul sodomiei, adulterului sau vrăjitoriei, crimei, incestului, bestialității, răpirii, de exemplu, dar și pentru abateri precum blestemarea părinților ori blasfemia. De asemenea, consecvenți fiind cu aplicarea legii vechi-testamentare, reconstrucționiștii susțin și revenirea la „sclavia biblică”

1 Sinteza punctelor esențiale ale reconstrucționismului au fost preluate din Greg L. Bahnsen, „Foreword”, în Gary DeMar, *Debate over Christian Reconstruction* (Atlanta, Georgia: American Vision, 1988), xvi, și Andrew Sandlin, “The Creed of Christian Reconstruction,” articol disponibil la: <http://christianquoter.blogspot.com/2010/06/creed-of-christian-reconstruction-by.html> (consultat la 16.04.2011).

2 English, „Christian Reconstructionism after Y2K”, 112.

3 English, „Christian Reconstructionism after Y2K”, 115.

sau, mai adecvat numită, la „servitutea contractată” temporară, care să permită persoanelor pauperizate să muncească pentru a-și plăti datoriile, sau criminalilor să restituie ceea ce au de restituit. Rațiunea instituirii servitutei contractate este aceea de a permite celor care se fac vinovați de încălcarea legilor, într-o manieră mai puțin gravă, să își răscumpere greșelile – o alternativă la înțemnițare.

La fel ca presupozitionalismul, teonomia oferă și ea temeiul unei dihotomii „noi vs ceilalți”: „Bătălia minții”, afirmă Gary North, „se desfășoară între mișcarea reconstrucției creștine, singura dintre grupurile protestante care ia în serios legea lui Dumnezeu, și toți ceilalți.”¹

În strânsă conexiune cu teonomia se află un alt element central al reconstrucționismului: *teologia legământului* și îndeosebi a *legământului dominionului* (stăpânirii) asupra creației, derivat din narațiunea Genesei (Gen 1:28 – „Creșteți, înmulțiți-vă, umpleți pământul și supuneți-l; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului și peste orice viețuitoare care se mișcă pe pământ.”). Cea mai mare parte a creștinilor înțeleg acest pasaj biblic în termenii desemnării omului ca administrator al pământului. Pentru adepții dominionismului, însă, dintre care reconstrucționiștii sunt cei mai radicali, creștinii sunt chemați de Dumnezeu să exercite stăpânirea asupra tuturor domeniilor vieții sociale, să aducă toate guvernele, societățile și culturile de pretutindeni sub stăpânirea legii lui Dumnezeu. Dumnezeu a transferat proprietatea lumii creștinilor, la fel cum anterior i-o transferase lui Adam, înainte ca acesta să se răzvrătească.

Una dintre afirmațiile lui Kuyper, considerat părintele neo-calvinismului, este adesea citată de reconstrucționiști: „Nu există niciun centimetru pătrat în întregul domeniu al existenței, pe care Christos, care este suveran peste toate, să nu îl reclame ca fiind al lui. Isus este Domnul peste toate aspectele vieții.”² Tot de la el au preluat reconstrucționiștii – și adepții dominionismului în genere – ideea că, pe lângă Marea Însărcinare, dată de Isus creștinilor, de a duce Evanghelia până la capătul pământului, creștinii mai au o datorie – Însărcinarea Culturală – aceea de a duce neprihănirea lui Dumnezeu în toate sferele vieții.

În cartea sa, *The Changing of the Guard*, George Grant, un autor reconstrucționist extrem de prolific și incisiv, afirma că este „obligatia, mandatul, însărcinarea și responsabilitatea sfântă a creștinilor să reclame pământul pentru Isus Christos - să stăpânească în structurile civile, la fel ca în fiecare alt aspect al vieții și evlaviei”, stăpânirea fiind obiectivul ultim. „Cucerirea lumii. Asta ne-a însărcinat Christos să realizăm. Trebuie să cucerim lumea cu puterea Evangheliei. Și nu trebuie să ne mulțumim cu mai puțin niciodată.... Astfel, politica creștină are ca principal scop cucerirea pământului – a oamenilor, familiilor, instituțiilor, birocratiilor, tribunalelor și guvernelor pentru Împărăția lui Christos. Trebuie să reinstituim autoritatea Cuvântului lui Dumnezeu ca supremă peste toate raționamentele, peste întreaga legislație, peste toate declarațiile, constituțiile și confederațiile. Adevărata acțiune politică creștină caută să țină în frâu pasiunile oamenilor și să stăvilească digresiunea lor, aducându-i sub conducerea lui Dumnezeu.”³ În același registru, Gary North afirma că „celor care refuză să se supună public sancțiunilor eterne ale lui Dumnezeu, prin acceptarea semnelor publice ale legământului cu Biserica Sa – botezul și euharistia – trebuie să li se refuze cetățenia, la fel ca în Israelul antic.”⁴

Toleranța este, de altfel, unul dintre elementele contemporane cele mai de testate de reconstrucționiști. Gary North, de pildă, insistă că „dragostea perfectă a

1 Gary North, *Backward Christian Soldiers? An Action Manual for Christian Reconstruction* (Tyler, Tex.: ICE, 1984), 66.

2 Citat din discursul lui Abraham Kuyper la inaugurarea Free University.

3 George Grant, *The Changing of the Guard. Biblical Blueprints for Political Action*, (Texas: Dominion Press, 1987), 50-51.

4 Gary North, *Political Polytheism. The Myth of Pluralism*, (Tyler, Tex.: ICE, 1989), 87.

lui Dumnezeu implică neapărat și ura perfectă față de dușmanii lui Dumnezeu.”¹ În *Institutes of Biblical Law*, Rushdoony afirmă că democrația și creștinismul sunt inevitabil dușmani, iar în altă parte, el afirmă că: „Creștinismul este complet și radical antidemocratic. El este dedicat aristocrației spirituale.”² Rushdoony detesta și faptul că, în societatea multiculturală, creștinilor li se cere să îi trateze pe ceilalți – atești, perversi, criminali și aderenți ai altor religii - de pe picior de egalitate.³

Într-adevăr, reconstrucționiștii nu au nicio considerație față de sistemul democratic, care instituie o tiranie a majorității, care decide legile și normele după care se conduce societatea, asupra minorității. În schimb, preferă o tiranie a minorității. Gary North, probabil unul dintre cei mai radicali reconstrucționiști, afirmă că religiile păgâne nu vor fi tolerate în cadrul societății reconstruite, libertatea religioasă fiindu-le, în cele din urmă, refuzată necredincioșilor: „Trebuie să folosim doctrina libertății religioase pentru a câștiga independența școlilor creștine, până când vom pregăti o generație de oameni care vor ști că nu există neutralitate religioasă, lege neutră, educație neutră și guvernământ civil neutru. Aceștia se vor preocupa cu construirea unei ordini sociale, politice și religioase bazate pe Biblie, care, în cele din urmă, va refuza libertatea religioasă vrăjmașilor lui Dumnezeu.”⁴ Așadar, apelul la conceptul libertății religioase este doar o tactică strategică, legitimă pe termen scurt, până la atingerea obiectivelor. „Ca tactică de apărare pe termen scurt a mișcării școlilor creștine independente” – vom discuta mai jos importanța crucială pe care reconstrucționiștii o acordă educației creștine – „apelul la libertatea religioasă este legitim. Oricine încearcă să impună o concepție despre lume și viață asupra unei majorități (ori asupra unei minorități conducătoare) folosește totdeauna o anumită versiune a doctrinei libertății, pentru câștigarea de timp, libertate organizațională și putere, pentru sine sau pentru mișcarea sa. Cu toate acestea, nimeni nu crede în ideea în sine. ... Toți vorbesc despre libertatea religioasă, însă nimeni nu crede în ea,” susține Gary North.

Reconstrucționismul creștin este adeptul unei politici confrunționale, a unui conflict total, iar principalul inamic este umanismul secular. Decizia este inevitabilă și exprimată în termeni manihești: lovești sau esti lovit, fie Legea lui Dumnezeu, fie haosul, fie lumina, fie întunericul, fie Dumnezeu, fie Satan, fie creștinii vor supune umanității, fie invers. Nu există neutralitate, iar armistițiul pe care unele biserici l-au încheiat cu umanismul secular este reprobabil. Iar terenul de înfruntare este zona educației, culturii, legislației, considerate a fi fost luate în stăpânirea umanismului secular, de unde trebuie recuperate pentru Christos, prin supunerea lor față de Legea biblică.

Întrucât sistemul educațional e considerat responsabil de declinul moral al societății americane, o mare parte a asaltului a fost îndreptată asupra acestuia, prin promovarea a două tipuri de strategii: *recreștinarea școlilor*, prin introducerea creaționismului și scoaterea evoluționismului din curriculum, postarea Decalogului în sălile de clasă, eliminarea educației sexuale și evitarea menționării multiculturalismului, și/sau *de-instituționalizarea* școlilor publice, considerate un impediment major în calea agendei teocratice reconstrucționiste.⁵ Gary North afirma, de fapt, că: „Până când marea majoritate a creștinilor nu își vor retrace copiii din școlile publice, nu

1 Gary North, *apud*. Randall Balmer, *Encyclopedia of Evangelicalism*, (Waco, TX: Baylor University Press, 2004), 568.

2 Rushdoony, *apud* Balmer, *The Encyclopedia of Evangelicalism*, 594.

3 Rousas John Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*, (Nutley, NJ: Craig Press, 1973), 294.

4 Gary North, “The Intellectual Schizophrenia of the New Christian Right”, *Christianity and Civilization* 1 (Spring 1982): 24, 25. http://www.entrewave.com/freebooks/docs/a_pdfs/cc_1.pdf (consultat la 16.04.2011).

5 Catherine A. Lugg, „Reading, Writing and Reconstructionism: The Christian Right and the Politics of Public Education”, *Educational Policy*, Vol. 14, Nr. 5 (Noiembrie 2000), 622-637.

va exista posibilitatea creării unei republici teocratice.”¹ Pornind de la ideea că nu există educație neutră, școlile publice devin nelegitime, prin faptul că promovează o filosofie umanistă anti-creștină: „Educația este profund religioasă. Nu există neutralitate. Toți folosesc doctrina neutralității pentru a crea propria versiune a teocrației: teocrația umanistă (omul ca Dumnezeu), teocrația marxistă (proletariatul ca Dumnezeu), teocrația anarhică (piața liberă ca Dumnezeu) ș.a.m.d. Aceștia se folosesc de doctrina libertății religioase în vederea stabilirii unei ordini sociale anti-creștine – o ordine care nu permite creștinilor să instituie teocrația poruncită de Dumnezeu,” afirma Gary North, cu mențiunea că semnificația acordată teocrației este aceea de „domnie a lui Dumnezeu”, iar nu a preoților sau a vreunei biserici instituționale.²

Reconstrucționiștii privesc cu nostalgie modelul politic instituit de părinții fondatori, cel al unei structuri sociale „descentralizate, confederate și teocratice”, bazat pe „multiple jurisdicții, separate dar aflate în cooperare, sub suveranitatea lui Dumnezeu și sub domnia Legii sale.” Conform acestui model (înlocuit, între timp, spre nefericirea reconstrucționiștilor, de ideea unei complete separații între diferitele jurisdicții), Biserica și statul sunt instituții diferite, însă între ele nu există un „zid de separare”, acestea cooperând și fiind interdependente: statul trebuie să încurajeze biserica, iar biserica, la rândul ei, trebuie să coopereze cu statul. Pe de o parte, sarcina Bisericii este de a oferi învățătura biblică, care reprezintă standardul comun al Legii, atât pentru Biserică, cât și pentru Stat. Pe de altă parte, o altă sarcină ce revine Bisericii este aceea de a educa credincioșii în spiritul principiilor de bază ale statutului de bun cetățean și al acțiunii politice virtuoză, de a mobiliza „forțele milei, adevărului și dreptății în timpuri dificile sau de criză”, de a recruta din rândurile congregației bărbați și femei capabili pentru slujba politică, de a expune și denunța păcatul, oriunde acesta se găsește, public, privat, civil sau congregațional, de a încuraja magistratii, de a se ruga pentru ei, a-i sprijini, instrui și sfătui. Dogma actuală, a „zidului de separație” între Biserică și Stat reprezintă o îndepărtare de intenția părinților fondatori, prin faptul că slăbește Biserica și exaltează statul, negând suveranitatea universală a lui Dumnezeu asupra tuturor instituțiilor, afirmând, în schimb, autoritatea absolută a statului.³ De altfel, una din modalitățile prin care statul stăpânește și își asigură loialitatea cetățenilor, este prin intermediul asistenței sociale. Tocmai de aceea, Biserica este aceea care trebuie să revindică asistența socială, devenind „un sanctuar pentru cel sărac, pentru bătrâni, handicapați, pentru cei nenăscuți și abuzăți și pentru cei aflați în nevoie.”⁴

În *Institutele Legii Biblice*, Rushdoony a ajuns la concluzia că, pentru a îndeplini standardele biblice, guvernământul civil trebuie restrâns drastic, devenind doar unul dintre celelalte guvernăminte (alături de cel al individului, familiei și bisericii), astfel încât să poată înflori piața liberă și acțiunea socială voluntară. Prin urmare, pe agenda reconstrucționistă se află și demersurile în vederea unei *ordini sociale descentralizate*. Obiectivul reconstrucționiștilor este reducerea puterii statului și întărirea puterii structurilor locale de varii feluri, de la individ, la familie, biserică etc. Întrucât democrația este o „erezie”⁵, soluția este „auto-guvernarea sub autoritatea legii biblice.” În vederea restrângerii puterii statului, reconstrucționiștii se opun taxe-

1 North, *apud*. F. Clarkson, *Eternal hostility: The struggle between theocracy and democracy*, (Monroe, ME: Common Courage 1997), 119.

2 Gary North, “The Intellectual Schizophrenia of the New Christian Right,” *Christianity and Civilization* 1 (Spring 1982): 23. http://www.entrewave.com/freebooks/docs/a_pdfs/cc_1.pdf,

3 George Grant, *Trial and Error: The ACLU and Its Impact on Your Family*, (Brentwood, Tennessee: Wolgemuth & Hyatt Publishers, Inc., 1989), 74, 75; George Grant, *The Changing of the Guard. Biblical Blueprints for Political Action*, (Ft. Worth Texas: Dominion Press, 1987), 121.

4 George Grant, *The Changing of the Guard*, 127.

5 R. J. Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*, 747.

lor de orice fel, instituite de acesta. „Statul nu este Dumnezeu. Și el trebuie limitat. Și este limitat, înaintea lui Dumnezeu, prin dijmă: niciun stat nu are vreodată dreptul, înaintea lui Dumnezeu, de a colecta taxele pe care Dumnezeu le colectează prin intermediul dijmei, de la poporul Său. O taxă de 10% sau mai mult din venitul anual este satanică,” afirmă Gary North.¹ Preferabilă ar fi, în opinia reconstrucționiștilor, colectarea dijmei de către Biserică și sprijinirea, apoi, a statului, de către aceasta.²

Reconstrucționismul creștin și Dreapta creștină americană

Desigur, unele dintre ideile reconstrucționiștilor sunt atât de radicale, încât nu au fost prea mult luate în seamă. Cu toate acestea, după cum afirma Rob Boston (reprezentant al America's United for Separation of Church and State), „deși Reconstrucționismul a fost până acum ușor de ignorat, filosofia acestuia a asigurat, de fapt, baza intelectuală pentru mare parte din activismul politic al Dreptei Religioase”³, iar forme mai diluate ale dominionismului au penetrat și alte grupări creștine. Astfel, începând cu anii 1980, ideile reconstrucționiste au început să își exercite influența asupra liderilor Dreptei Creștine (Religious Right), îndeosebi asupra lui Jerry Falwell, Pat Robertson (Christian Coalition) și Randall Terry, dar și a altor lideri evanghelici, precum John W. Whitehead, ce conduce Rutherford Institute, organizație dedicată rescrierii codurilor legislative ale Americii în conformitate cu legea mozaică. Legături puternice există și între dominionism și *Coalition on Revival*, ai cărei membri au semnat un manifest, *Coalition on Revival Manifesto*, care include angajamentul de a „acționa în vederea creștinării Americii și a lumii.”⁴ Influențe mai soft ale reconstrucționismului au fost identificate de cercetători de la Cornell University și la Casa Albă. Joan Bokaer (theocracywatch.org) susține ca acesta a asigurat baza intelectuală pentru unele politici și legi introduse în Congres în timpul mandatului celui de-al doilea președinte Bush – în special faimoasa faith-based initiative (ce are a face cu transferul de atribuții în sfera asistenței sociale bisericilor). Totuși, dominioniștii nu cunosc granițe legate de denominațiuni sau partide politice diferite – ei pot fi întâlniți și în cadrul democrațiilor, să nu ne lăsăm induși în eroare că doar republicanii ar fi predispuși la astfel de tentații.

ChiardacăuniilideriaidrepteiCreștines-auidistanțatuneoridereconstrucționiști, mai ales când ideile lor politice erau problematice, reconstrucționiștii exercită o influență foarte mare asupra Dreptei Creștine, asigurând acesteia strategii electorale controverse, însă practice: una dintre ele este *strategia infiltrării*, de către activiști, în guvern, pentru a facilita o „tranzitie netedă înspre conducerea politică creștină.” „Creștinii trebuie să înceapă să se organizeze politic în cadrul structurii curente de partid și trebuie să înceapă să se infiltreze în ordinea instituțională existentă,” afirma North.⁵

Oricum, strategiile DC au dat roade, aceasta reușind, conform unor autori, să se instituționalizeze în politica americană, îndeosebi prin strânsele conexiuni cu GOP. Un studiu semnat de Kinmerly Conger și John Green, în 2002, în *Campaigns and Elections*, susține că creștinii conservatori și-au dublat forța în GOP, comparativ

1 Gary North, „Intellectual schizofrenia”, 26.

2 Vezi și Rushdoony, „The Meaning of Theocracy”, *The American Vision*, <http://www.theamericanview.com/index.php?id=668>, (consultat la 3.05.2011).

3 Rob Boston, „The ADF's Reconstructionist Ties: Enforcing God's Law?” in „Church and State”, June 2004.

4 Balmer, *Encyclopedia*, 594, 595.

5 North, *apud*. F. Clarkson, „Christian reconstructionism: Theocratic dominionism gains influence”, în C. Berlet (coord.), *Eyes right! Challenging the right-wing backlash* (pp. 59-80). (Boston: South End, 1995), 79.

cu deceniul anterior. Asta nu înseamnă, desigur, că toți republicanii sunt conservatori, tot așa cum nu toți conservatorii fac parte din Dreapta Creștină, și nu toți membrii Dreptei Creștine sunt teocrați, teocrații fiind o minoritate militantă aflată, însă, în ascensiune. În ceea ce îi privește pe teocrați, dintre care Reconstrucționiștii sunt cei mai radicali, despre ei se poate spune, însă, că exprimă o formă predispusă la totalitarism în politica americană a secolului XXI. Mai multe elemente oferă argumentele pentru o astfel de teză: dihotomia noi versus ceilalți, respingerea pluralismului și a democrației, intoleranța, conflictul total împotriva unui inamic total, agenda de înlocuire a democrației cu o teocrație fundamentalistă dură.

Poate că Reconstrucționismul creștin nu este, la ora actuală, un fenomen îngrijorător, deși e dificil de spus câți dintre creștinii de astăzi aderă cel puțin la o parte dintre ideile promovate de această mișcare. Deși mișcarea își are originile în SUA, perspectiva acesteia este internaționalistă, membrii săi crezând că Dumnezeu cheamă întreaga lume să se ralieze efortului de purificare a lumii pentru Christos. Prin misiune, dar și prin deschiderea de școli creștine, acest tip de teologie penetrează și alte state ale lumii, cu precădere cele în curs de dezvoltare. Există studii care vorbesc despre prezența acesteia în Guatemala, dar și în alte state ale Americii Latine.¹ Oricum, fenomenul pare a fi suficient de semnificativ încât universități precum Cornell University, prin Centre for Religion, Ethics and Social Policy, să îi dedice un proiect de cercetare, TheocracyWatch, care monitorizează permanent evoluțiile din această zonă – în spațiul american, deocamdată, e adevărat.

Importanța analizării acestei mișcări derivă, cred eu, nu numai din configurația paradigmei pe care o prezintă, ci mai ales din faptul că aceasta a depășit deja spațiul contemplativ, intrând în sfera acțiunii. Nu este, astfel, lipsit de importanță faptul că scrierile teologilor reconstrucționiști au servit ca material de inspirație pentru acte teroriste împotriva unor clinici și medici ce efectuau avorturi în SUA.² Nu este, de asemenea, lipsit de importanță faptul că, dacă ar fi să îi dăm crezare unuia dintre liderii reconstrucționiști, Gary North, lunar sunt preluate de pe pagina sa web, care conține cărți gratuite, între 12-20 000 de titluri reconstrucționiste.³

Concluzie

În încheiere, aș dori să specific un lucru deosebit de important: nu aș vrea, prin cele spuse, să sugerez în vreun fel faptul că creștinismul în sine ar fi inherent totalitarist. Există, dimpotrivă, numeroși autori de prim plan, de la Alexis de Tocqueville sau Jacques Maritain la Robert Schuman, care au văzut în Creștinism un fundament solid pentru democrație. Să-mi fie permis, spre exemplificare, să citez câteva pasaje relevante din volumul *Pour l'Europe*, apărut sub semnătura lui Robert Schuman: „Democrația își datorează existența creștinismului. Ea s-a născut în ziua în care omul a fost chemat să realizeze, în viața sa trecătoare, demnitatea persoanei umane, prin libertatea individuală, prin respectul drepturilor fiecăruia și prin practicarea iubirii frățești pentru toți semenii. ... Creștinismul a propovăduit egalitatea naturală a tuturor oamenilor, copiii ai aceluiași Dumnezeu, răscumpărați de însuși Isus, fără deosebire de rasă, culoare, clasă sau profesie. El a făcut recunoscută demnitatea muncii și obligația tuturor de a i se supune. El a recunoscut primatul valorilor interioare, singurele care înnobilează omul. Legea universală a dragostei și a carității a făcut din orice om aproapele nostru și pe ea se bazează de atunci relațiile sociale în lumea creștină.”

1 Susan D. Rose & Steve Brouwer, „The export of fundamentalist Americanism: US evangelical education in Guatemala”, *Latin American Perspectives* Vol. 17, Nr. 42, (1990): 42-56.

2 Mark Juergensmeyer, „Christian Violence in America”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 558 (1998): 89-96.

3 English, „Christian Reconstructionism after...”, 118.

De Gruchy identifică, de asemenea, cinci traiectorii, în cadrul tradiției creștine, care au contribuit în mod semnificativ la dezvoltarea teoriei și practicii democratice, traiectorii dezvoltate în cadrul unor contexte istorice specifice: experiența colectivă egalitaristă și exemplul bisericii primare, precum și anticiparea, de către aceasta, a domniei lui Christos, cu promisiunea păcii și justiției universale – o viziune ulterior preluată de diferite mișcări creștine, inclusiv de mișcarea monastică; o a doua, dezvoltată în cadrul catolicismului medieval, care a dezvoltat pe baze creștine concepte politice precum subsidiaritatea și binele comun, idei care au jucat un rol semnificativ în dezvoltarea teoriei democrației sociale, cu accent pe caracterul organic al societății și pe nevoia de solidaritate; a treia traiectorie, derivată din tradiția reformată sau calvinistă, evidențiază responsabilitatea umană față de Dumnezeu și față de semenii – corespondentul ideii seculare a contractului social, cu accent pe responsabilitatea atât față de electorat, cât și față de Dumnezeu; a patra traiectorie, cea creștin liberală, specifică protestantismului american și nonconformiștilor englezi, dar și altor denominațiuni rezultate în urma Reformei, scoate în relief demnitatea individului, drepturile omului, libertatea de conștiință, separația între stat și biserică și toleranța religioasă; și în fine, cea de-a cincea traiectorie, a socialismului creștin, care subliniază legătura între democrație și ordinea economică justă și valorizează solidaritatea umană, participarea la procesul democratic și justiția economică. Chiar dacă aceste traiectorii diferă în privința motivelor dominante, firul care le leagă este respingerea formelor de guvernare tiranice și absolutiste.¹

După cum se poate observa, găsim în Creștinism valori fundamentale și argumente foarte puternice în favoarea democrației. Analiza de față a fost dedicată exclusiv unei mișcări specifice – Reconstrucționismul creștin –, care trebuie tratată ca o deviație teologică. Asemeni oricărei religii și oricărui sistem intelectual, Creștinismul este expus unor multiple interpretări, unele mai apropiate, altele mai îndepărtate de sensul său genuin și de valorile sale de referință. Responsabilitatea pentru acest tip de teologie politică cu valențe totalitariste revine exclusiv interpretărilor reconstrucționiste și nu trebuie nicio clipă să confundăm Creștinismul cu Reconstrucționismul creștin. În contrast cu expresiile teologiei dominionului, alte teologii politice, inspirate de același Creștinism – pe care, din păcate, nu le putem discuta în cadrul acestui articol, din lipsă de spațiu –, cu forță argumentativă superioară, promovează, dimpotrivă, un angajament față de separația clară dintre stat și biserică și față de libertatea religioasă, o valorizare a diversității, a non-violenței, acceptării, dragostei și îngăduinței creștine.

BIBLIOGRAFIE

Bahnsen, Greg L., „Foreword”, în Gary DeMar, *Debate over Christian Reconstruction*, Atlanta, Georgia: American Vision, 1988.

Bahnsen, Greg, „Christ and the Role of Civil Government: The Theonomic Perspective”, Part I, *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*, 5 (24): 24-30, 1988.

Balmer, Randall, *Encyclopedia of Evangelicalism*, Waco, TX: Baylor University Press, 2004.

Boston, Rob, „The ADF's Reconstructionist Ties: Enforcing God's Law?” in *Church and State*, June 2004.

Chilton, David, *Productive Christians in an Age of Guilt Manipulators*, Tyler, Tex.: ICE, 1981.

Cibulka, James G. & Nathan Myers, „Fearful Reformers: The Institutionalization of the Christian Right in American Politics”, *Educational Policy* 22 (1), 2008.

¹ John W. De Gruchy, „Democracy”, în Peter Scott & William T. Cavanaugh (coord.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, (Blackwell Publishing, 2004), 442.

Clapp, Rodney (February 20, 1987). „Democracy as Heresy”. *Christianity Today* 31 (3).

Clarkson, F., „Christian reconstructionism: Theocratic dominionism gains influence”, în C. Berlet (coord.), *Eyes right! Challenging the right-wing backlash*, Boston: South End, 1995.

Clarkson, F., *Eternal hostility: The struggle between theocracy and democracy*, Monroe, ME: Common Courage 1997.

Davidson, Carl & Jerry Harris, „Globalisation, theocracy and the new fascism: the US Right's rise to power”, *Race & Class*, vol. 47(3): 47-67, 2006.

John W. De Gruchy, „Democracy”, în Peter Scott & William T. Cavanaugh (coord.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell Publishing, 2004.

DeMar, Gary, *God and Government: The Restoration of the Republic*, Atlanta, Georgia: American Vision Inc. 1990.

Diamond, Sara, *Roads to dominion: Right-wing movements and political power in the United States*, New York: Guilford, 1995.

English, Adam C., „Christian Reconstructionism after Y2K. Gary North, the New Millenium, and Religious Freedom”, în Derek H. Davis și Barry Hankins (coordonatori), *New Religious Movements and Religious Liberty in America*, Texas: Baylor University Press, 2003.

Grant, George, *The Changing of the Guard. Biblical Blueprints for Political Action*, Ft. Worth Texas: Dominion Press, 1987.

Grant, George, *Trial and Error: The ACLU and Its Impact on Your Family*, Brentwood, Tennessee: Wolgemuth & Hyatt Publishers, Inc., 1989.

Juergensmeyer, Mark, „Christian Violence in America”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 558 (1998).

Lugg, Catherine A., „Reading, Writing and Reconstructionism: The Christian Right and the Politics of Public Education”, *Educational Policy*, Vol. 14, Nr. 5 (Noiembrie 2000).

North, Gary, „The Intellectual Schizophrenia of the New Christian Right”, *Christianity and Civilization* 1 (Spring 1982). http://www.entrewave.com/freebooks/docs/a_pdfs/cc_1.pdf.

North, Gary, „Forward”, in Gary North, Gary DeMar, *Christian Reconstruction. What it is, What it isn't*, Tyler, Texas: Institute for Christian Economics, 1991.

North, Gary, *An Introduction to Christian Economics*, Nutley, N.J. Craig Press 1973.

North, Gary, *Backward Christian Soldiers? An Action Manual for Christian Reconstruction*, Tyler, Tex.: ICE, 1984.

North, Gary, *Political Polytheism. The Myth of Pluralism*, Tyler, Tex.: ICE, 1989.

Rose, Susan D. & Steve Brouwer, „The export of fundamentalist Americanism: US evangelical education in Guatemala”, *Latin American Perspectives* Vol. 17, Nr.42, (1990).

Rushdoony, Rousas John, *The Institutes of Biblical Law*, Nutley, NJ: Craig Press, 1973.

Sandlin, Andrew, „The Creed of Christian Reconstruction”, <http://christianquoter.blogspot.com/2010/06/creed-of-christian-reconstruction-by.html>.

Phillip Hansen, *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Stanford, California: Stanford University Press, 1993.

Tony Judt, *Reflecții asupra unui secol XX uitat. Reevaluări*, traducere de Lucia Dos și Doris Mironescu, Iași: Polirom, 2011.

Claude Lefort, *Complicația. Recurs asupra comunismului*, traducere de Dan Radu Stănescu, București: Univers, 2002.

Czeslaw Milosz, *Gândirea captivă. Eseu despre logocrațiile populare*, traducere de Constantin Geambașu, București: Humanitas, 1999.

Ernst Nolte, *Războiul civil european 1917-1945. Național-socialism și bolșevism*, traducere de Irina Cristea, București: Runa – Grupul Editorial Corint, 2005.

Anne-Marie Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles: Editions Ousia, 1987.

Leonard Schapiro, *Totalitarianism*, London and Basingstoke: The MacMillan Press Ltd., 1972.

Dincolo de actualele mituri

Biserica Ortodoxă¹ în primii ani
ai regimului comunist din România

■ SORIN BOCANCEA

[Romanian Academy]

Abstract

When the relationship between the Romanian Orthodox Church (BOR) and the communist power is presented, there are usually two dominant projections: one of them refers to an alleged conflict between the two while the other supports BOR's martyrdom. I believe that we should go beyond these myths because BOR, as a state institution, did not manifest an extraordinary opposition to the communist regime and martyrdom cases were individual, not institutional experiences. In order to capture the way in which BOR lost ground in its relationship with power, I believe we should analyse the human resources of this institution, mainly the human quality and the personal troubles of high priests, elements of which the communists took full advantage.

Keywords

Romanian Orthodox Church, communism, politics, priest, power, state

Există câteva proiecții generale, câteva mituri bine întretinute cu privire la relația dintre Biserica Ortodoxă Română (BOR) și stat în perioada comunistă. În primul rând, se afirmă că între statul comunist și Biserică ar fi existat un conflict puternic, statul urmărind eliminarea acesteia din viața publică. O asemenea percepție întâlnim la Patrick Michel², autor ce afirma în 1988 că în condițiile în care regimul comunist a refuzat să o integreze ideologic în proiectul său, atribuindu-i doar un rol marginal, Biserica s-a văzut investită cu un triplu rol: de vector de dezalienare (la nivel individual), de de-totalizare (la nivel societal) și de desovietizare (la nivelul națiunilor). Pe aceste trei coordonate, Biserica ar fi lucrat la distrugerea statului comunist.

O a doua proiecție este cea a martirajului BOR în perioada comunistă, indicându-se ca dovadă un întreg cortegiu de preoți care au fost înțemnițați de către comuniști în închisorile politice. Dramele acelor preoți sunt interpretate ca opoziție a BOR față de regimul comunist.

¹ Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului Societatea Bazată pe Cunoaștere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

² Michel Patrick, *La société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétique* (Paris: Fayard, 1988), 51.

Consider că aceste două mituri trebuie privite cu rezerve. În primul rând, tensiunile dintre BOR și statul comunist nu au ajuns la nivelul unei opoziții deschise care să facă posibilă cel puțin o rezistență coerentă, dacă nu chiar o revoltă a ortodocșilor față de comunism. Dacă vorbim de opoziție a bisericii în blocul comunist, aceasta poate fi găsită îndeosebi la catolici, exemplară fiind situația din Polonia. După cum arată Alina Tudor-Pavelescu¹, „există, fără îndoială, diferențe majore, de la stat la stat și de la Biserică la Biserică, în ceea ce privește modul de structurare a acestor raporturi. Schema propusă de Patrick Michel este una orientativă, iar relațiile ce se instaurează în statele de democrație populară între cele două instituții – Statul și Biserica – variază ca tip și conținut de la confruntare la dominație, de la control absolut la continua negociere a unui statu quo”.

Motivele pentru care cred că nu putem vorbi de o opoziție coerentă și fățișă a BOR față de puterea comunistă sunt diverse. În primul rând, BOR nu a fost niciodată o instituție independentă de stat. După cum observa și Daniel Barbu², „Bisericii românești nu i-a fost dat să traverseze modernitatea în opoziție cu Statul, ci s-a lăsat plămăduită de acesta. Mai întâi Statul liberal i-a dăruit autocefalia, unitatea prin Patriarhie și dominația asupra celorlalte confesiuni. Mai târziu, Statul totalitar a scutit-o de concurența – periculoasă, întrucât se desfășoară chiar pe terenul meritelor naționale – Bisericii Greco-catolice și i-a garantat securitatea în schimbul unei retrageri parțiale din sfera publică”. Consider că în România, estimându-i corect puterea, comuniștii nu au marginalizat BOR, ci au aplicat o strategie de instrumentare a acesteia.

Cât privește ideea martirajului, nu putem pune la îndoială faptul că au existat preoți ortodocși care au fost arestați de regimul comunist pentru că nu au vrut să îmbrățișeze noua ideologie. Dar, opoziția unui preot (indiferent ce formă a luat ea) nu poate fi socotită a fi a instituției din care făcea parte, fiind un gest singular pentru care respectivul preot a plătit cu ani de temniță și cu marginalizarea ulterioară. De aceea, importantă mi se pare a fi poziția ierarhilor, a celor care reprezentau instituția în raport cu autoritățile comuniste și de a căror decizie a depins poziționarea instituțională a BOR față de regimul comunist. Nu putem să nu punem următoarea întrebare: dacă BOR s-a opus regimului comunist, cum s-a făcut că într-un timp atât de scurt (din 1945 până în 1947) a ajuns să fie o anexă a acestuia?

Potrivit lui Pedro Ramet³, regimurile politice comuniste au procedat la o divizare în trei mari categorii a cultelor religioase: legal recunoscute, tolerate și interzise. În România, legal recunoscut au fost cultele ortodox, catolic și alte patru culte neoprotestante. Iar în cazul primului cult, s-au avut în vedere trei abordări: coabitarea, desființarea lăcașelor de cult și infiltrarea pentru subminarea cultului. Cred că în România s-a optat în special pentru cea de-a treia variantă. Într-un raport al Consiliului Europei⁴, situația din România este tratată la un loc cu cea din Bulgaria, arătându-se că în aceste două țări „regimul a urmărit fuziunea Statului și Bisericii majoritare într-o coaliție inegală. În cele două cazuri, Statul a utilizat Biserica «sa» pentru a-și legitima propria existență, încurajând naționalismul și justificându-și acțiunile. Acest proces a avut trei etape. În prima (a Frontului Popular din România și a Frontului Național din Bulgaria), statul s-a pregătit să atace Biserica. Apoi a venit teroarea stalinistă împotriva ei. În sfârșit, a fost instalat un control rigid asupra Bisericii majoritare, aceasta bucurându-se totodată de un statut special și de mari privilegii”.

1 Alina Tudor-Pavelescu, „Studiu introductiv” în Dudu Velicu, *Biserica Ortodoxă în perioada sovietizării României. Însemnări zilnice I. 1945-1947* (București: Arhivele Naționale ale României, 2004), vi.

2 Daniel Barbu, *Șapte teme de politică românească* (București: Editura Antet, 1997), 121-122.

3 Pedro Ramet, *Cross and Commissar. The Politics of religion in Eastern Europe and the USSR* (Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1987), 5, apud Alina Tudor-Pavelescu, „Studiu introductiv”, vi.

4 ***, *Religion et changement en Europe centrale et orientale* (Conseil de l'Europe, 2002), 7.

Perioada dejistă a comunismului românesc își are propria periodizare, Alina Tudor-Pavelescu¹ identificând trei etape: „prima acoperă perioada de după actul de la 23 august 1944 și până la moartea patriarhului Nicodim, în 1948... Cea de-a doua etapă se întinde de-a lungul primei părți a patriarhatului lui Justinian și are drept punct final represiunile declanșate de către autoritățile statului comunist în anii 1958-1959 împotriva vieții monastice ortodoxe. În fine, o a treia perioadă acoperă cea de-a doua parte a patriarhatului lui Justinian”.

În studiul de față, îmi propun să analizez condițiile care au dus la colaborarea BOR cu puterea comunistă în primii doi ani ai regimului comunist. Mi se pare foarte important de înțeles ce s-a întâmplat la început, în prima perioadă, atunci când BOR a pierdut teren în fața puterii comuniste.

În Raportul final al Comisiei Prezidențiale pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România², cunoscut ca Raportul Tismăneanu, relația dintre statul comunist și BOR este prezentată de pe ambii versanți: atât de pe cel al acțiunilor statului împotriva Bisericii, cât și de pe cel al atitudinii acesteia din urmă. Potrivit autorilor Raportului, toate abuzurile au fost posibile din cauza construirii, începând cu 1945, a „unui întreg eșafodaj legislativ care să servească interesele conducerii PCR în domeniul relațiilor dintre stat și culte”. Chiar din toamna anului 1944 se declanșase acțiunea de epurare a instituțiilor publice de fasciști, proces în care au intrat și clericii, în virtutea faptului că erau funcționari publici, importantă în acest proces fiind Legea nr. 486/8 octombrie 1944 privitoare la purificarea administrațiilor publice³. Pe al doilea versant, atitudinea BOR este descrisă astfel: „Alianțele făcute de ierarhia cultelor cu varii grupări ale conducerii comuniste, negocierea la nivel local și corupția care caracteriza aparatul de control al Ministerului au fost pârguri suficiente pentru a permite majorității Bisericilor o prezență în viața credincioșilor. Pe de altă parte, corupția, luptele interne, atașamentul față de ideologii extremiste ale perioadei anterioare instaurării regimului comunist au făcut din majoritatea cultelor ținte ușor de controlat și manipulat. Bisericile au făcut nenumărate compromisuri cu regimul totalitar, morale, economice, ideologice și de câteva ori chiar dogmatice. Strategiile de negociere, compromisurile repetate – și ale cultelor, dar și ale reprezentanților statului – au permis cultelor să mențină o viață religioasă funcțională oglindită în numărul de credincioși, funcționarea (cu sincope), a serviciului religios, menținerea așezămintelor religioase (cu varii excepții) etc. Eșecul acestor negocieri și compromisuri conduce direct la intervenția brutală a statului în viața cultului”.

Mă interesează deosebi cel de-al doilea versant și plec de la premiza că fenomenele istorice pot fi mai bine înțelese dacă le judecăm prin prisma actorilor lor concreți. Nu am încredere în explicarea unor evenimente prin recurgerea la cauze abstracte precum „sistemul”, „regimul” ș.a.m.d., ci consider că la originea lor stau oameni, cu determinările lor de diferite naturi. De aceea, mă interesează resursele umane de la vârful BOR, cele care, prin atitudinea lor au decis statutul acestei instituții în negocierea cu puterea comunistă.

Este neîndoielnic faptul că în primii ani de după război statul a pornit o ofensivă în cucerirea Bisericii, dar nu una în sensul distrugerii BOR, ci al antrenării ei în procesul de guvernare, fapt ce reiese din jurnalul lui Dudu Velicu, al acestui „cronicar bisericesc”⁴, după cum îl prezintă oficiosul Patriarhiei Române, Lumina. Înainte de

1 Alina Tudor-Pavelescu, „Studiu introductiv”, viii.

2 ***, *Raportul final al Comisiei Prezidențiale pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România* (București, 2006), 447.

3 „Legea nr. 486/8 octombrie 1944 privitoare la purificarea administrațiilor publice”, publicată în *Monitorul Oficial*, Partea I-A, anul CXII, nr. 233, duminică, 8 octombrie 1944, p. 6559.

4 „Dudu Velicu cronicarul bisericesc”, în ziarul *Lumina* din 10 februarie 2011, <http://www.ziarullumina.ro/articole/1597;0;52293;0;Dudu-Velicu-cronicarul-bisericesc.html>, accesat 16.05.2011.

toate, trebuie spus că publicarea jurnalului a stârnit reacții diverse, existând voci care încearcă să minimalizeze importanța și veridicitatea informațiilor din el, invocând apartenența autorului la serviciile de informații ale vremii. Într-adevăr, Velicu a fost agent ale serviciilor secrete, cu numele de cod „Viator”¹. El a fost o persoană din anturajul Patriarhiei, din 1936 (anul în care s-a întors de la studii din Strassbourg) și până în 1939 ocupând funcția de secretar personal al patriarhului Miron Cristea. Nici după dispariția acestuia el nu s-a îndepărtat de mediul ierarhilor BOR, ocupând diverse funcții și întreținând legături cu toate persoanele de la care putea afla informații. Jurnalul său, publicat în două volume, este o culegere de însemnări zilnice, rapoarte (câte servicii de informații) și texte menite publicării din care se poate reconstrui atmosfera existentă în primii ani ai comunismului în rândul clerului ortodox. Notele sale (în pofida unor repetiții și mici inserturi subiective) dovedesc o lejeritate în a naviga de la informații instituționale prin bârfe spre analize psihologice, fapt ce nu le afectează coerența. Consider că jurnalul lui Dudu Velicu conține informații demne de luat în seamă, fapt recunoscut chiar de către către oficiosul Patriarhiei și de către autori precum Dan Ciachir², care notează: „Însemnările lui Dudu Velicu privesc exclusiv lumea Bisericii, iar faptul că a lucrat pe lângă un director de serviciu secret apare ca o garanție de realism și autenticitate, deși lumea în care se mișca era copleșită de zvonuri și colportaje, incapabilă să intuiască nenorocirile care se vor abate asupra ei”.

Așa cum spuneam, mă interesează resursele umane din BOR, oamenii cu care au lucrat comuniștii în această instituție. Lecturând primul volum al jurnalului, Biserica Ortodoxă în perioada sovietizării României. Însemnări zilnice I. 1945-1947, am putut să extrag câteva elemente care cred că pot să ne ofere o explicație a pac-tizării BOR cu puterea comunistă. Este vorba de calitate umană și problemele personale ale celor aflați în funcții cheie, de care comuniștii au știut să profite din plin, elemente ce pot fi lecturate pe mai multe coordonate.

Preoți șantajabili politic

Ne putem da seama că noul regim i-a împărțit pe preoții ce au activat politic în două categorii: cea a indezirabililor (ce a umplut pușcăriile) și cea a colaboratorilor – așa se explică prezența în fruntea organizațiilor din Frontul Național Democrat (în special Uniunea Patrioților și Uniunea Preoților Democrați din România) a preoților legionari precum Constantin Burducea, Valerian Zaharia, Ioan Vască, Stan Dimancea, Alexandru Ionescu ș.a.³. Comuniștii au știut să se folosească de preoții din ambele categorii. Ei au început să negocieze politic cu Biserica atunci când au avut destui „prizonieri”, fiindcă interesul lor era să utilizeze Biserica în propagandă și nicidecum să intre într-un conflict deschis cu aceasta. Așa se explică faptul că, după 1945, guvern-anții comuniști au solicitat, prin Ministerul Cultelor, „colaborarea necondiționată a Bisericii în procesul de democratizare”⁴, utilizând ca instrument de negociere actele de clemență față de cei arestați sau urmăriți pentru a fi arestați. Pe 28 mai 1945, Dudu Velicu⁵ nota: „M-am întâlnit... cu preotul Oncescu, din comuna Mariuța, județul Ilfov, care... mi-a spus că mai mulți preoți legionari s-au înscris în Uniunea Preoților

1 În timpul războiului, Dudu Velicu a fost funcționar la Secția de Cenzură Externă, iar în perioada 11 februarie 1943-23 august 1944 a ocupat postul de director de cabinet al lui Eugen Cristescu, șeful Serviciului Special de Informații.

2 Dan Ciachir, „Cronica unor ani alunecoși”, <http://www.gam.ro/stiri-revista-presei/2006-08-09/dan-ciachir-cronica-unor-ani-alunecosi.html>, postat pe 9 August 2006, accesat 16.05.2011.

3 Adrian Gabor, *Biserica Ortodoxă Română și regimul comunist (1945-1964). O imagine a relațiilor Stat-Biserică* (București, 2006-2007), 2.

4 Comisia prezidențială pentru analiza dicaturii comuniste din România, *Raportul final*, 448.

5 Velicu, *Biserica Ortodoxă...*, p. 4.

Democrați, pentru ca să scape de neplăceri". O asemenea atitudine era întâlnită și la case mai mari, Preotul Burducea (fost legionar), un personaj cunoscut în epocă, susținând că Frontul Național Democrat „a întins Bisericii Ortodoxe mâna caldă, sinceră și hotărâtă de prietenie și colaborare” și că „va începe epurarea în rândul clerului pentru înșănătoșirea vieții religioase, însăși pentru triumful democrației”¹.

Printre colaboratori s-a numărat și preotul dr. Liviu Stan, fost secretar general al Ministerului Cultelor în timpul guvernării legionare, care a fost împins de Mitropolitul Bălan al Ardealului spre Petru Groza, pentru a fi mijlocitor între aceștia². Impresionantă este ușurința cu care unii ierarhi s-au apropiat de liderii noii puteri și au adoptat noul limbaj. Iată ce discuție a surprins Velicu³ între arhiereul patriarhal Veniamin Pocitan Sinaitul și Patriarhul Nicodim: „Sărut mâna, Înalt Prea Sfințite”, la care Patriarhul a ripostat: „Nu se zice așa. De acum se zice Do Svidania...”. Atunci, arhiereul Veniamin i-a spus: „Înalt Prea Sfințite, mai bine mă supun unui învins deștept, decât unui învingător prost”. Patriarhul ridică glasul: „Ei, tot nu ți-au ieșit năzbâtiile din cap. Ai rămas la Auf Wiedersehen. Da! Îți plăcea. De-acum nu mai merge. Și să-ți iasă din cap năzbâtiile de altă dată cu Auf Wiedersehen”. Pentru Patriarh, care cu puțin timp înainte blestema „hidra comunistă”, vremea revoltei anticomuniste trecuse.

Preoți șantajabili pe motiv de homosexualitate

Un element foarte important în jocurile de putere din rândul clerului, ce a devenit un instrument util în mâna comuniștilor, a fost homosexualitatea (dovedită sau doar afirmată) a unor înalți prelați. În jurnalul lui Velicu apare des referirea la homosexualitatea Patriarhului Nicodim, a protejatului său Vasile Vasilache și a altor înalți ierarhi. Un fragment mi se pare reprezentativ în acest sens: „Se afirmă că, pentru a cunoaște amănunte asupra centrului de spionaj din Palatul patriarhal, Ana Pauker a încercat să aibă relații sexuale cu Episcopul Iosif Gafton al Argeșului, ca unul care activează în acest centru. El însă nu a fost tentat (deoarece se știe că este homosexual)... Apoi i-a dat fișa s-o prezinte Patriarhului. El l-a trimis însă pe preotul Alexandru Marinescu, director general la Culte, care s-a prezentat într-o zi în audiență la Patriarhul Nicodim și i-a citit fișa, în care era scris că Vasile Vasilache este metresa lui. Patriarhul a fost profund impresionat și spunea că nu-i adevărat. (De atunci nu mai are odihnă)”⁴.

Corupție și nepotism

Un caz petrecut în curtea Mitropoliei din Iași scoate la iveală rețeau de relații a mitropolitului Irineu Mihălcescu și obligațiile acestuia față de anumite persoane. Întendentul Palatului mitropolitan l-a lovit pe preotul Gh. Necula chiar sub ochii mitropolitului (la scurt timp, cel lovit moare). Făptuitorul avea o istorie personală zbuciumată, fiindcă mai fusese închis pentru delapidare din fonduri publice. Relația cu mitropolitul era una specială, el prezentându-se drept nepot al acestuia. După cum afirma Pocitan Sinaitul, el „îl stăpânea complet pe mitropolit, cu care lua masa totdeauna, în palat. El a fost patronul unui magazin de sticlărie din București și sora lui, doctoriță (?)⁴⁸, în cartierul Tei sau Floreasca din București, este «prietena» mitropolitului”⁵. În legătură cu acest incident, s-a mai vehiculat ideea că „Patriarhul Nicodim, voind să-l plaseze pe

1 Gheorghe Onișoru, „Atitudini politice ale clerului din România, 1944-1948”, în *Arhivele Totalitarismului*, an V (1997), nr. 2-3, p. 51-56.

2 Velicu, *Biserica Ortodoxă...*, 87.

3 Velicu, *Biserica Ortodoxă...*, 26.

4 Velicu, *Biserica Ortodoxă...*, 125-126.

5 Velicu, *Biserica Ortodoxă...*, 48.

arhiereul Justinian Marina Vasluiuanul vicar la Iași, spre a nu-i ocupa postul de patriarh, a regizat, cu ajutorul acestuia, incidentul de mai sus, pentru ca, prin compromiterea Mitropolitului Irineu, care urma să fie nevoit să se retragă din scaun, să-l numească pe el. Înscenarea n-a reușit, rămânând statu quo-ul anterior”¹.

Modul în care se făceau numirile demonstrează existența unor practici similare cu cele din oricare dintre instituțiile publice. Aflăm că „preotul Nikon a fost înlocuit de la direcția Seminarului Central din București cu preotul Vasile Ionescu, profesor secundar la Buzău”, noul director fiind „fratele protoiereului Alexandru Ionescu din București și membru al Uniunii Preoților Democrați”².

În afară de aceste acte, au existat și altele mai „la lumină”, așa cum s-a întâmplat cu starețul de la Mănăstirea Neamț. „În înțelegere cu Patriarhul Nicodim, pr. C. Burducea, ministrul Cultelor, a încercat să provoace arestarea arhiereului Galaction Gordun Silistreanul și a lui Max Aușnit, pentru neregulile pe care aceștia le-ar fi făcut împreună la Mănăstirea Neamț, primul în calitate de stareț..., iar al doilea ca deținător prin închiriere a fabricii de cherestea, proprietatea mănăstirii. Încercarea n-a reușit și Patriarhul Nicodim s-a supărat...”³.

Cu toate că Patriarhul Nicodim nu s-a implicat în organizarea congresului preoților din noiembrie 1945, încercând chiar să boicoteze evenimentul, el nu a putut să-și ducă până la capăt demersul, dintr-un simplu motiv: protejatul său, preotul Maxim, a fost prins cu nereguli în contabilitate. Iată ce notează Velicu⁴: „în fața măsurilor pe care urma să le ia ministrul împotriva preotului Maxim, Patriarhul Nicodim trebuia să cedeze propunerilor care i se făceau de șeful departamentului Cultelor, care l-a rugat să vină la București. Ca atare, în ziua de vineri, 21 septembrie a. c., Patriarhul a venit la București, de unde va face o invitație către clerul ortodox din țară în legătură cu Congresul general al preoților. Aceasta este explicația sosirii Patriarhului la București, de unde va pleca peste câteva zile la Mănăstirea Neamț, pentru a nu participa la congresul la care el însuși invită clerul”. Până la urmă, Patriarhul va fi în București, chiar și în ziua congresului, ale cărui lucrări le va deschide, după care se va retrage.

Autocenzură

Nu toate gesturile ierarhilor aveau la origine presiuni evidente, ci și asumarea unei autocenzuri. Iată ce notează Velicu pe 28 mai 1945: „Toate exemplarele unui număr din Biserica Ortodoxă Română au fost luate de la Tipografia Cărilor Bisericești de către Patriarhul Nicodim și dus[e] la palatul lui. Se spune că în acest număr ar fi un articol al Patriarhului care nu trebuia să apară”. Textul cu pricina critica bombardamentele aliaților.

Lupte interne

Venirea regimului comunist la putere a găsit lupte mai vechi între ierarhi, cea mai cunoscută fiind între Patriarhul Nicodim și Mitropolitul Nifon al Olteniei. În mai 1945, Patriarhul desființează Mitropolia Olteniei, fapt ce îl determină pe Mitropolit să meargă în audiență la regele Mihai, fără rezultat, la Petru Groza și Gheorghe Tătăreanu, care declară că nu pot face nimic. „Singurul care [o] poate face este dl. Bodnăraș (Emil?), secretar general la Președinția Consiliului de Miniștri, împreună cu

1 Velicu, *Biserica Ortodoxă...*, 112.

2 Velicu, *Biserica Ortodoxă...*, 85.

3 Velicu, *Biserica Ortodoxă...*, 98.

4 Velicu, *Biserica Ortodoxă...*, 45.

Ana Pauker și Vasile Luca”¹, notează Velicu. Astfel, cei trei potentăți comuniști ajung să fie privați drept singurele persoane ce pot readuce pacea în sânul Bisericii.

Nici în teritoriu lucrurile nu stăteau mai bine, cunoscută fiind disputa dintre Episcopul Timișoarei, Vasile Lăzărescu, împreună cu clerul său, și Mitropolitul Nicolae Bălan al Transilvaniei. Timișorenii îi reproșează Mitropolitului „autocratismul și absolutismul” și atitudinea „de a face pe placul tuturor guvernelor”². Asemenea conflicte au ușurat munca reprezentanților regimului comunist în așervirea BOR.

Oportunismul

Un personaj central al primilor ani ai comunismului în zona cultelor este preotul Burducea. Fost legionar, acesta a îmbrățișat noua ideologie foarte rapid, punându-se la dispoziția noii puteri, ajungând Ministru al Cultelor. Iată ce versificări circulau în epocă la adresa acestuia: „Ce mai faci?” „Ce să fac, ca Burducea, / Și cu steaua, și cu crucea” sau „Când cu steaua, când cu crucea”. Apoi, cu trimitere la trecutul său legionar: „Popa-i mare hoț, licheaua, / Nu-i cu crucea, e cu steaua”³. De asemenea, circula și următoarea ghicitoare: „E unic în Europa, / Uite popa, nu e popa. / Poartă rasă, nu-i de rasă / Și de cruce nu se lasă, / Dar la stea închină crucea. / Țsta cine e? / Burducea”⁴. Burducea a fost ținut în funcție și pentru că era șantajabil, știindu-se că îndreptase spre parohia sa fonduri în mod nejustificat. Cu un asemenea reprezentant la culte, comuniștii nu aveau mari probleme.

Obediența

Știind că se vizează schimbarea sa din scaunul patriarhal, Nicodim a încercat să se apropie de liderii comuniști. „Patriarhului îi este drag scaunul pe care îl ocupă și ca atare, încearcă să-și câștige pe unii din membrii Guvernului. În acest scop, el a oferit un banchet în Palatul patriarhal ieri, joi, 21 februarie, la care, alături de reprezentanții Ambasadei sovietice, în frunte cu ambasadorul Kaftaradze, au participat, printre alții, și miniștrii Lucrețiu Pătrășcanu (Justiție) și Gheorghiu-Dej (Comunicații)”⁵. Atitudinea Patriarhului este departe de cea a lui Burducea, el încercând să se țină la distanță de demersurile puterii politice. Dar, atunci când s-a pus problema păstrării funcției, liderii comuniști și supervizorii lor sovietici au devenit frecventabili.

În fine, cred că pentru a completa imaginea epocii, este necesară lecturarea unui fragment din jurnalul lui Velicu⁶ ce exprimă atmosfera generală existentă în rândul clerului: „În cercurile clericale se manifestă o deosebită îngrijorare în ceea ce privește viitorul apropiat al Bisericii Ortodoxe Române. Și îngrijorarea pornește nu din teama unei eventuale lovituri pe care ar primi-o Biserica din partea Guvernului, lovitură pe care o exclud, ci din însăși starea de apatie și inerție până la revoltă în care se află conducătorii Bisericii și clerul. Căci, subliniază clerul, în Biserică nu se observă nici o acțiune, nici o inițiativă cel puțin, nu se ridică nici o voce pentru a-i fixa atitudinea, penele au încetat de a mai scrie. Este o tăcere completă, într-un haos”. Cu astfel de ierarhi în fruntea BOR și la Minister și cu o asemenea atmosferă generală în rândul preoțimii, comuniștilor le-a fost ușor să facă în scurt timp din Ministerul Cultelor o anexă a Ministerului Propagandei.

1 Velicu, *Biserica Ortodoxă...*, 6-8.

2 Velicu, *Biserica Ortodoxă...*, 9.

3 Velicu, *Biserica Ortodoxă...*, 16.

4 Velicu, *Biserica Ortodoxă...*, 111.

5 Velicu, *Biserica Ortodoxă...*, 108.

6 Velicu, *Biserica Ortodoxă...*, 51.

BIBLIOGRAFIE

Barbu, Daniel, *Șapte teme de politică românească*, București: Editura Antet, 1997.

Ciachir, Dan, „Cronica unor ani alunecoși”, 9 August 2006.

Gabor, Adrian, *Biserica Ortodoxă Română și regimul comunist (1945-1964). O imagine a relațiilor Stat-Biserică*, București, 2006-2007.

Patrik, Michel, *La société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétique*, Paris: Fayard, 1988.

Onișoru, Gheorghe, „Atitudini politice ale clerului din România, 1944-1948”, în *Arhivele Totalitarismului*, an V (1997), nr. 2-3.

Ramet, Pedro, *Cross and Commissar. The Politics of religion in Eastern Europe and the USSR*, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

Tudor-Pavelescu, Alina, „Studiu introductiv” în Dudu Velicu, *Biserica Ortodoxă în perioada sovietizării României. Însemnări zilnice I. 1945-1947*, București: Arhivele Naționale ale României, 2004.

„Legea nr. 486/8 octombrie 1944 privitoare la purificarea administrațiilor publice”, publicată în *Monitorul Oficial*, Partea I-A, anul CXII, nr. 233, duminică, 8 octombrie 1944.

***, *Raportul final al Comisiei Prezidențiale pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România*, București, 2006.

***, *Religion et changement en Europe centrale et orientale*, Conseil de l'Europe, 2002.

***, „Dudu Velicu cronicarul bisericesc”, în ziarul *Lumina* din 10 februarie 2011.

www.ziarullumina.ro

www.gam.ro

Petre Andrei: consecințele tragice ale unor concepții și atitudini totalitare

■ DORU TOMPEA

[„Petre Andrei” University of Iași]

Abstract

Sociologist, philosopher, professor, a member of the Parliament and a minister of Education, Petre Andrei is one of the most complex personalities of the Romanian culture in the interwar period. As a professor, he was one of those who fought against introducing politics into the University, being, throughout his life, a relentless opponent against extremism, both fascist and bolshevist. The change of political regime in 1940 Romania, when King Charles II gave up the throne and the legionaries led by marshal Antonescu took hold of power, had dramatic consequences for Petre Andrei. On October 4th 1940, after his home had been searched and when the legionaries were preparing to put him under arrest, he chose to end his life. Ignored for many years, he was rediscovered after 1970, when his works began to be edited and reprinted. In 1991, he was elected as a post-mortem member of the Romanian Academy.

Keywords

Petre Andrei, totalitarianism, fascism, communism, legionaries, university

Savantul Petre Andrei a avut un destin tragic. În cartea sa, „Fascismul”, un studiu exemplar al fenomenului totalitar publicat în anul 1927, Petre Andrei a scris că atât fascismul, cât și comunismul sunt două regimuri totalitare antiumaniste, care vor distruge personalitatea umană. Din păcate, Petre Andrei a dovedit o capacitate de anticipare și o premoniție exemplare, mai ales pentru acea perioadă, când nu existau decât două modele de totalitarism, cel al lui Stalin și cel al lui Mussolini. Din cauza acestor afirmații, precum și a altor luări de poziție, Petre Andrei a fost pus pe lista neagră de către legionari, alături de Vasile Madgearu și Nicolae Iorga. El a ales calea eliberării și descătușării prin suicid, pe 4 octombrie 1940, când legionarii au năvălit în casa lui de pe strada Lascăr Catargi din Iași.

„Fascismul”

Vom rezuma, în cele ce urmează, principalele idei antitotalitare ale savantului Petre Andrei, așa cum au fost expuse în „Fascismul”¹, studiu care începe cu o creionare a fundalului eco-

1 Petre Andrei, *Fascismul* (Focșani: Editura Neuron, 1995). Studiul a apărut în anul 1927. Edițiile următoare, de după anii '90, apărute la editurile Neuron, Polirom sau Tipo Moldova s-au editat și tipărit sub îngrijirea Fundației Academice „Petre Andrei” și a Universității „Petre Andrei” din Iași.

conomic, social și politic care a făcut posibilă apariția sistemelor totalitare în perioada interbelică. „Fără a fi partizanii unei concepții materialiste în explicarea vieții sociale, trebuie să recunoaștem însă că în societatea modernă factorul economic a dobândit un rol predominant și a determinat în bună parte evoluția ei. Începând de la revoluția franceză și până azi mai toate marile prefaceri și frământări sociale au avut cauze economice și au ținut către stabilirea unui nou echilibru între capital și muncă. Chiar în mișcările cu caracter idealist nu a lipsit elementul economic. De aici s-au născut diferite planuri de reorganizare a societății, de transformare a statului actual, deci variate concepții politice și numeroase partide cu menirea de a traduce în fapte aceste planuri. Războiul mondial, izvorât și dânsul din motive economice, din antagonismul capitalist al marilor puteri, a avut urmări considerabile pentru viața statelor și a creat condiții prielnice pentru lupta economică și politică dintre clase. De acest război european se leagă apariția bolșevismului și a fascismului”¹.

În privința genezei bolșevismului/comunismului, Petre Andrei notează: „Stalin, încercând să arate că bolșevismul nu este numai o aplicare practică îndrăznească a marxismului, ci chiar o nouă teorie, o ducere mai departe a concepției lui Marx a afirmat că leninismul este «marxismul în epoca imperialismului și a revoluției proletare». Marx și Engels au trăit în epoca pre-revoluționară, când imperialismul capitalist nu era încă atât de dezvoltat și nici proletariatul nu era pregătit pentru revoluție, pe când Lenin a văzut uriașa întindere a capitalismului și imperialismului și a luat parte la pregătirea revoluționară a muncitorilor. Și această deosebire explică în mare parte caracterul absolut revoluționar al leninismului. Pentru bolșevici revoluția nu se produce numai acolo unde capitalismul industrial e foarte dezvoltat, ci oriunde frontul capitalist poate fi mai ușor corupt, oriunde acest front e mai slab. În anul 1917 s-a constatat că acest front se poate rupe în Rusia și de aceea acolo s-a făcut revoluția. Toți adepții lui Lenin susțin acest lucru, afirmând cu mândrie că «leninismul e teoria și practica marxismului în epoca imperialismului, a războaielor imperialiste și a revoluției mondiale»”².

Ocazionat de război a fost și fascismul, considera Petre Andrei, punctând că „mișcări fasciste s-au desemnat după război în mai multe țări din Europa, toate fiind însă legate de criza generală dezlănțuită de acest cataclism. Învingători și învinși fără deosebire, toți au avut de suferit de pe urma războiului, căci, după cum constata M.J. Bonn, «războiul nu a făcut mai bogați și mai fericiți nici pe învingători»”³. „Din cauza aceasta”, continuă savantul român, „în multe state nemulțumirea poporului s-a îndreptat în primul rând contra organizației sociale și a formei de guvernământ, căci, citându-l iarăși pe Bonn, «în toate țările, marile mase judecă valoarea unei forme de guvernământ după folosul practic, pe care li-l aduc». (...) De la început trebuie să constatăm că fascismul a prins în țările învinse în primul rând, în Ungaria, Austria și Germania, unde organizațiile fasciste au avut și un scop mai special, anume atacarea ordinii stabilite prin tratatele de pace”⁴.

Dar care sunt ideile constitutive ale fascismului? Care e concepția politică a acestui partid? „Fasciștii nu au avut o doctrină proprie, ci fascismul a fost mai mult o stare de suflet rezultată din război și altoită adânc pe structura societății italiene. (...) Fascismul în esență sa este, cum l-a caracterizat Prezzolini, sentiment, acțiune, iubire și ură pătimașă în același timp; el nu e o teorie propriu zisă, ci o formulă de acțiune. (...) După calitatea și intensitatea acestor forțe primare se poate face o adevărată selecțiune a indivizilor în societate, separându-se astfel elita de masele populare și alegându-se organizatorii și conducătorii societății. (...) Prin urmare

1 Andrei, *Fascismul*, 5.

2 Andrei, *Fascismul*, 5-6.

3 Andrei, *Fascismul*, 6.

4 Andrei, *Fascismul*, 7.

fascismul este un activism bazat pe ideea de forță și de elită. Ca atare, el afirmă necesitatea ierarhiei sociale și a disciplinei necondiționate, a supunerii oarbe față de elita conducătoare; printre ierarhii recunoaște fascismul drept treptele cele mai înalte partidul fascist și biserica catolică. (...) Un alt caracter al doctrinei fasciste este clericalismul. Regulamentul fascist afirmă că «miliția fascistă servește lui D-zeu și Patriei-Italia», iar la punctul 4, «soldatul fascist trebuie să servească Italia convins de un adânc misticism, întărit de o credință nezdruccinată și stăpânit de o voință neșovăitoare...». (...) Fascismul este un naționalism etatist integral. Fasciștii, considerându-se ca deținătorii nu numai de fapt, ci și de drept, ai tuturor drepturilor, au monopolizat credința, patriotismul, morala. Pornind de la ideea, dreaptă din punct de vedere teoretic, că națiunea este realitatea socială pe baza căreia se construiește societatea modernă, fascismul nu vrea să recunoască sau să justifice nici o altă concepție și nu îngăduie nici măcar discuția în jurul acestei probleme. Națiunea o concepe însă fascismul în mod rasist, dându-i astfel un fundament biologic. (...) Mai departe fascismul confundă națiunea cu statul și cu morala, făcând din rațiunea de stat singurul principiu normativ al oricărei activități”¹.

Petre Andrei subliniază, în cele ce urmează, că „naționalismul fascist îmbracă însă o formă cu adevărat imperialistă, căci unii dintre teoreticienii lui au mers atât de departe încât au susținut că poporul italian are caracterul cel mai cultural și mai aristocratic dintre toate popoarele europene”². Fascismul ajunge astfel la mesianism și imperialism, continuă savantul român, demonstrând că statul național trebuie să devină fascist, organizat pe bază corporativă, renunțând la democrație și parlamentarism, de unde caracterul antidemocratic și antiparlamentarist al fascismului. „Pentru realizarea programului său, partidul fascist întrebuițează constrângerea pe toate căile, forța brutală, teroarea și asasinatul chiar, dacă e nevoie. (...) Fascismul tinde către un nou om, creat în atmosfera și spiritul fascist, cu rolul de a duce mai departe principiile sale, el se adresează în special tinerimii”³.

Importanța studiului lui Petre Andrei rezidă, mai cu seamă, în asemănările de fond pe care le identifică între regimuri totalitare aparent antagonice: „Dictatura fascistă nu se deosebește în esența sa de dictatura bolșevică, căci atât în Italia, cât și în Rusia ea este apăsătoare și abuzivă. Bolșevicii și fasciștii au creat monopolul puterii în favoarea partidului și al clasei lor, ei s-au impus cu forța, trecând peste lege, ceea ce constituie un fapt de o gravitate excepțională, căci au proclamat primatul forței asupra dreptului legal. Oricând se pot găsi însă – într-o astfel de stare – forțe mai mari, care pot răsturna pe conducător și atunci legea, siguranța, autoritatea, statul sunt desființate”⁴. Demonstrația este concludentă: „Dictatura, sub orice formă s-ar prezenta ea, «dictatura de ordine» sau «proletară», devine abuzivă și periculoasă pentru stat, de aceea ea trebuie evitată cu îngrijire. De altminteri, naționalismul adevărat implică ideea de democrație, nu o exclude și de aceea e periculoasă și nenaturală împerecherea pe care o fac acum fasciștii italieni între naționalism și dictatură”⁵.

În ceea ce privește socialismul extremist, Petre Andrei îi intuise, în 1927, potențialul distructiv și îl expediază ca fiind „utopic”. „Profund deosebită, prin concepția sa, este democrația socială, pe care o îmbrățișează socialismul extremist. Pentru doctrina socialistă radicală democrația politică este ceva pur formal, deoarece conținutul ei se reduce la afirmarea unei simple egalități formale de drept. Câtă vreme societatea va fi împărțită în clase economice nu poate fi vorba de interes general, ci numai de interesele clasei stăpânitoare, care în acest scop își formează majorități

1 Andrei, *Fascismul*, 15-18.

2 Andrei, *Fascismul*, 18.

3 Andrei, *Fascismul*, 23.

4 Andrei, *Fascismul*, 41-42.

5 Andrei, *Fascismul*, 36

parlamentare, prin toate mijloacele de care dispune. Democrația socială nu e posibilă în stat, pentru că statul e o organizație a autorității, o organizație bazată pe interese de clasă. Statul burghez, zic extremiștii, se întemeiază pe constrângerea, pe care o exercită o clasă asupra întregului popor, statul proletar însă – în care se va realiza democrația socială largă – va fi o societate solidară, fără clase, iar autoritatea va impune cu adevărat respectarea interesului tuturor. Numai în acest stat proletar se va înfăptui autonomia poporului, prin urmare aici va lua ființă democrația, căci autonomie și democrație sunt concepte sinonime. Forma aceasta de democrație nu vrea să recunoască organizarea ierarhică a funcțiunilor și disprețuiește complet actuala structură a ordinii economice, tinzând către egalitatea economică. Se înțelege că nu vom apăra această democrație utopică și nu de dânsa ne vom ocupa aici”¹.

Concepții și atitudini antiotalitare la Petre Andrei

Ca profesor, Petre Andrei s-a situat în grupul acelor care nu acceptau introducerea politicii în Universitate. În 1924, ca membru al Senatului Universității din Iași, Petre Andrei a condamnat crima comisă de Corneliu Zelea Codreanu, legătura acestuia cu A.C. Cuza și folosirea, de către acesta din urmă, a catedrei pentru răspândirea ideologiei naționaliste. Spre exemplu, referitor la asasinarea prefectului de Iași de către Codreanu, între altele, Andrei a spus: „Mă simt dator a spune: domnul Cuza a ținut și Codreanu a tras. Sunteți adevăratul asasin moral [...] Ați înfăptuit un asasinat”².

După formarea, în octombrie 1926, a celui de al doilea mare partid din România interbelică – Partidul Național Țărănesc – numeroase personalități ale culturii și științei, atașate procesului de adâncire a democrației burgheze, între care și Petre Andrei, s-au îndreptat către această formațiune politică. Andrei a intrat în Partidul Național Țărănesc în 1928, devenind președintele organizației județene Vaslui. Noul partid, care își avea sorgintea nu atât în voința oamenilor cât, mai ales, în „porunca vremurilor”³, părea să întrunească adeziunea electoratului român și a majorității opiniei publice.

Ca deputat în toate legislaturile național-țărănesti (1929-1933), Petre Andrei s-a impus printr-o activitate parlamentară bogată, concretizată în dese intervenții în Cameră. Din multe sale luări de cuvânt, ne rețin atenția cele legate de rolul Parlamentului și deputaților în viața politică a țării, grija cu care s-a aplecat asupra dotării României cu legi moderne adaptate la realitățile europene, îndeosebi cele ale învățământului și administrației. Andrei a fost raportor al legii din 1929, care avea la bază descentralizarea administrativă și care urma să contribuie la dezvoltarea țării. „Descentralizarea – spunea Petre Andrei în octombrie 1929 – e sistemul administrativ prin care se poate realiza, cu adevărat, constituționalismul și se poate exercita suveranitatea națională căci poporul săvârșește direct actele necesare pentru satisfacerea intereselor sale...”⁴.

Cercurile politice anglo-franceze vedeau în Carol al II-lea persoana capabilă să asigure ordinea internă și orientarea tradițională a politicii externe a Bucureștilor⁵. Noul regim monarhic își asigura în mod dominant, precumpănitor, supremația în sistemul politic al țării, Parlamentul, Guvernul și chiar puterea judecătorească fiind

1 Andrei, *Fascismul*, 32

2 Arhivele de Stat Iași, fond Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Registrul cu procese verbale ale ședințelor Senatului Universitar, 1923-1924, P.V. nr. 6.

3 Ioan Scurtu, *Din viața politică a României. Întemeierea și activitatea Partidului Țărănesc (1918-1926)* (București: Editura Litera, 1975), 181.

4 Monitorul Oficial, nr. 97, Dezbatările Adunării Deputaților, 22 octombrie 1929, 3672.

5 Ioan Scurtu, *Contribuții privind viața politică din România* (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1988), 428.

subordonate regelui Carol al II-lea. Din aceste motive, nu este surprinzător că în jurul monarhului se vor situa numeroase personalități politice și culturale care realizează pericolul potențial al Gărzii de Fier și capacitatea regelui Carol al II-lea de a-l anihila¹. Așa se explică și reintrarea în viața publică a profesorului Petre Andrei, forțat ultimativ să facă acest gest, deși firea, caracterul și comportamentul său civic erau în totală contradicție cu un regim autoritar. De altfel, „Jurnalul”, alcătuit de Petre Andrei în această perioadă este o dovadă incontestabilă a atitudinii sale politice, a dorinței ca în problemele grave ale țării cea care să decidă să fie legea și nu asasinatul politic, pe care 1-a respins categoric.

Începând de la 5 decembrie 1938 și până la 3 iulie 1940 – în guvernele Miron Elie Cristea, Armând Călinescu, Gh. Argeșeanu, C. Argetoianu și Gh. Tătărescu – Petre Andrei va conduce Departamentul Educației Naționale². În această calitate, Andrei va elabora Legea pentru organizarea învățământului profesional, inferior și mediu, Legea învățământului industrial de băieți³ și va începe elaborarea Legii de organizare a învățământului superior. „Un om de carte care face cărți”, cum 1-a numit George Călinescu, Petre Andrei a înțeles că a folosi culturii tale „este a te înțelege cu generațiile superioare care te vor urma și pe care, în fond, le-ai pregătit”.

Un destin tragic: Petre Andrei în fața celor două totalitarisme

Schimbarea de regim politic, produsă prin renunțarea la tron a lui Carol al II-lea și instaurarea regimului legionaro-antonescian, nu puteau să nu se lase cu urmări pentru Petre Andrei. Scos din învățământul superior din dispozițiile lui Traian Brăileanu, anchetat, ca și alți demnitari, din ordinul generalului Antonescu – Comisia pentru controlul averilor nu a avut ce să-i reproșeze⁴ – Petre Andrei și-a pus capăt vieții la 4 octombrie 1940, în urma unei percheziții legionare, când urma să fie arestat. Scrisoarea către soție⁵ și cea către cei patru fii⁶ se constituie într-un adevărat testament politic, al unui om demn, integru, însuflețit în toată viața lui „de cele mai frumoase sentimente de omenie, de iubire pentru cei mici și obidiți, de dreptate pentru toți”. Sacrificiul lui Petre Andrei a constituit, așa cum se consemna într-o revistă a vremii, „o dovadă de caracter” și a avut „o înaltă semnificație morală”⁷.

Peste ani, cu mâhnire, într-o încercare de reparație morală a memoriei tatălui său, Petru P. Andrei nota: „În legătură cu aceste momente tragice, la care am fost părtaș, din nefericire s-au găsit condeie în memorialistică să afirme că «teama i-a fost fatală», dacă a murit, cum a murit, de vină a fost numai frica sa. Câtă eroare, neînțelegere și lipsă de răspundere a face asemenea afirmații. Cu alte cuvinte se poate deduce de aici că forțele în sutane verzi se jucau numai, că ele nu-i pregăteau nimic monstruos, că totul nu era decât un joc nevinovat... Și dacă tata a refuzat să se dea pe mâinile abatorului legionar, numai el este vinovat, și nu ucigașii tocmiți, veniți să-1 ridice pentru a-i face de petrecanie. GRAVĂ EROARE.

În legătură cu aceasta doresc să mai adaug un fapt, și sunt dator să-1 relievez, căci l-am cunoscut prea bine pe acel ce-a fost părintele meu. Andrei Petre nu a fost niciodată un om fricos. Oare de ce se uită atât de ușor că el, la cererea sa, a plecat pe front în timpul primului război mondial. Era omul conștiinței, al răspunsului loial, nu era adeptul ascunderii după voal, era împotriva celor care luptau cu cuțitele lungi la

1 Paul al României, *Carol al II-lea rege al României* (București: Editura Holdin Reporter, 1991).

2 *Revista Arhivelor*, XLVII, XXXII, nr.2, 1970, p. 458-461.

3 V.F. Dobrinescu, *Bătălia diplomatică pentru Basarabia*, (Iași: Editura Junimea, 1991).

4 Arhivele de Stat București, fond Președintele Consiliului de Miniștri, Dosar 57, 1940.

5 Petre Andrei, *Jurnal, memorialistică, corespondență* (Iași: Editura Tipo Moldova, 2010), 135.

6 Andrei, *Jurnal*, 145.

7 *Revista de filosofie*, vol. XXV, nr.3-4, iulie-decembrie 1940, 398-9.

ascunzișul întunericului. Chiar în acest cadru, ultima sa scrisoare, de o luciditate uluitoare, nu relevă deloc sentimentul de frică, ci acel de protest, de refuz al abdicării de la propriile convingeri și neacceptare a umilinței. În opinia mea a fost un gest de nemărginită durere, față de familia sa, dar de mare curaj și înaltă demnitate față de societate. Formula aleasă de-a nu accepta măcelul pe care îl prevedea era în ultimă instanță tot o sfidare și nu o îngenunchere”¹.

Dovadă a curajului și patriotismului său: odată cu începerea primului război mondial, Petre Andrei revine în țară, iar în perioada 1916-1918 va participa la războiul pentru reîntregirea neamului. Deși, orfan de tată, Petre Andrei era scutit de a participa la război, se va înscrie ca voluntar în efortul pentru reîntregirea națională. La 20 martie 1915, a fost repartizat la Regimentul 38 Infanterie. Între 7 iulie și 9 septembrie 1916 va urma cursurile Școlii de ofițeri rezervă de la Târgoviște, iar de la 1 noiembrie 1916 va fi trimis la Regimentul nr. 13 „Ștefan cel Mare”². Cu zece zile înainte de a ajunge la regiment, Petre Andrei se adresa mentorului său, profesorul Ion Petrovici, printr-o scrisoare în care îl anunța că pleacă pe front. „Voi aplica – scria Petre Andrei – concepția filosofică că viața nu prețuiește prin ea nimic, ci valoarea ei provine din idealul în slujba căruia este pusă. Idealul nostru este așa de mare și sfânt, încât vedeți de ce nu mă neliniștește deloc gândul morții”³. Pe front, Petre Andrei se va distinge prin eroism în luptele de pe Valea Oituzului, Slănic și Valea Cașinului; pentru acte de bravură, demonstrate în luptele pentru reîntregirea neamului, Petre Andrei va fi decorat cu „Steaua României”, „Coroana României” și „Crucea de război cu barete”.

În sfârșit, iată și unele concluzii legate de cunoașterea în amănunt a evenimentelor epocii: „Să-mi fie iertat dacă greșesc, și poate s-ar găsi mulți să mă contrazică, dar trebuie să spun că, așa cum se desfășurau atunci lucrurile și așa cum și profesorul a intuit, soarta sa ar fi fost la fel ca a lui Victor Iamandi, a lui Nicolae Iorga și a altora care au reprezentat ceva în cultura neamului nostru, în viața politică. Ar fi fost un sfârșit tot atât de tragic, dar mai umilitor, mai plin de suferințe fizice și morale, pe care profesorul l-a respins printr-un gest de mare, negrăită durere, dar de mare curaj, stoicism și Demnitate. (...) Și câți oare... dintre oamenii politici n-au fost salvați atunci, de la soarta ce le era rezervată, prin acest sacrificiu al profesorului Andrei. Și-au pus ei, la acea vreme, întrebarea? (Chestorul Ion Vlasie)”⁴.

Este elocventă, în acest context, ultima frază din studiul „Fascismul”: „De aceea ne apare astăzi, în fața acestor fapte, atât de plină de înțelepciune politică și morală atitudinea filosofului grec Socrates, care a preferat moarte decât să fugă din închisoare, căci orice cetățean trebuie să se supună legilor, pentru a nu distruge, prin generalizarea exemplului dat de dânsul, întreaga ordine de stat”⁵.

Regimul comunist versus Petre Andrei

Fiul savantului, Petru P. Andrei, a fost arestat odată cu bolșevizarea țării, fiind condamnat la 3 ani de detenție, între 1949 și 1952, pentru participarea la manifestații studențești anticomuniste. Opera lui Petre Andrei a fost pusă la index și cenzurată în toate pasajele care făceau referire la concepția, doctrina și practica comunistă, inclusiv ediția Academiei Române, coordonată de Mircea Măciu, în anii '70.

1 Andrei, *Jurnal*, 34.

2 Arhiva Ministerului Apărării Naționale, Memoriu Original, Lt. Rezervă Andrei C. Petre, Cr.134.

3 Biblioteca Centrală de Stat, fond Al. St. Georges, Corespondență Ion Petrovici S2(2) XXV.

4 Andrei, *Jurnal*, 35-6.

5 Andrei, *Fascismul*, 42.

În anul 1974, la Editura Didactică și Pedagogică a fost publicat volumul „Gândirea sociologică din România”¹, lucrare în care Petre Andrei era numit „sociolog de catedră”. Drept urmare, Petru P. Andrei publică, în revista *Cronica*², o replică viguroasă.

Ovidiu Bădina³ polemizează cu liderul de partid Ștefan Voicu pe tema contribuției lui Petre Andrei la dezvoltarea gândirii sociologice din România și pentru valorificarea acestei opere. Polemica este continuată în volumul „Vremuri, oameni”⁴.

Valorificarea ad integrum a operei savantului Petre Andrei se va efectua abia după anul 1989, sub coordonarea lui Petru P. Andrei, al cărui ideal a fost acela al conservării și editării operei tatălui său. În anul 1991, Academia Română îi conferă lui Petre Andrei titlul de savant, membru post-mortem al Academiei Române. În anul 2001, Academia Română a conferit Premiul Ion Petrovici lui Petru P. Andrei și sussemnatului pentru activitatea de valorificare a operei savantului Petre Andrei.

Opinia „unui om singur”

„O scenă de terorism legionar mi-a rămas, mai ales, în memorie. Am aflat repede, doar la două-trei ore, că Petre Andrei s-a sinucis. Locuința familiei, de pe Lascăr Catargiu, era foarte aproape de str. Ralet. M-am dus în goană să văd ce se întâmplase. La poartă, doi legionari nu m-au lăsat, la început, să intru în curte. Am insistat, am protestat, am arătat că sunt coleg cu fiii fostului ministru. Purtam, de altfel, și pantaloni scurți. Eram, sau păream cel puțin, total inofensiv, astfel că, în cele din urmă, mi-au dat drumul. Am intrat în camera din fund, în bucătărie. Petre Andrei era întins pe masă. Doamna Andrei plângea consternată, în tăcere. Cei doi fii, mai curând speriați și uluiți. Dar cel mai revoltător spectacol îl ofereau alți 4-5 legionari, adunați în bibliotecă. Vociferau, se agitau, comentau tare. Un comportament de o vulgaritate incredibilă. Povestea cu «dosarele» nu este, nici ea, chiar recentă. Poliția legionară pusese mâna pe unele scrisori extraconjugale ale lui Petre Andrei, către o inspectoare școlară, și-l șantaja cu publicarea lor. De rușine, s-a spânzurat?

Ce repede se uită toate, inclusiv gestul meu de solidarizare spontană, de pe timpuri! Azi, Dl. Petre P. Andrei, o profundă mediocritate, totuși «profesor universitar» – care trăiește efectiv, moral și material exploatând Fundația «Petre Andrei», inclusiv lucrările și manuscrisele tatălui său – își îngăduie, în presa locală, să... nu-mi întindă mâna, insinuând mizerii securiste... Nu am răspuns și nu voi răspunde niciodată la astfel de abjecții. Azi este un mare «rezistent». Dar în 1947-1948, când, într-adevăr, am stat de vorbă despre reorganizarea TUNȚ (tatăl său fiind și membru PNT), nu știa cum să schimbe vorba. De frică, din lașitate, din prudență, să spunem. Alte scene «legionare» nu mai rețin, cu excepția uneia, la care n-am asistat, dar care a făcut ocolul lașului intelectual. O comemorare a lui N. Iorga – asasinat recent – organizată la Facultatea de Litere a fost spartă de o echipă de legionari. Furioși și bine înarmați. Conduși de cine? Azi, pare incredibil: de viitorul mare lingvist, de reputație internațională, Eugen Coșeriu”⁵.

Aceste comentarii aparțin lui Adrian Marino, în cartea „Viața unui om singur”. În loc de comentarii, prefer să ofer o foarte recentă analiză a „cazului Adrian Marino”, oferită de criticul literar, Bogdan Crețu⁶: „«Viața unui om singur» este o

1 Constantinescu, Miron, Bădina, Ovidiu, Gall, Erno, *Gândirea sociologică din România* (București: Editura Didactică și Pedagogică, 1974).

2 *Cronica*, nr. 22 (592), Iași, 3 iunie 1977.

3 În *Era Socialistă*, nr. 13, 1977.

4 Ștefan Voicu, *Vremuri, oameni* (București: Editura Eminescu, 1980), 224-240.

5 Adrian Marino, *Viața unui om singur* (Iași: Editura Polirom, 2010), 29.

6 Bogdan Crețu, „Cazul Adrian Marino”, *Ziarul de Iași*, 26 aprilie 2011.

carte tristă, extrem de tristă. În loc să facă pace între autorul ei și propriul destin, ea pare să fi acutizat conflictul. E o carte dureroasă. Pe de altă parte, dacă așa a resimțit Adrian Marino povestea propriei vieți, nimic nu ne împiedică să o valorificăm noi altfel. Cazul Adrian Marino este unul extrem de dificil. El are, după mine, toate circumstanțele atenuante. Autorul și-a câștigat din plin dreptul și la atitudini în răspăr, și la mizantropie, și la învrâncenare, ba chiar și la compromis”.

Personal, am fost martor, prin 1995, la una din ultimele oportunități pe care viața le-a oferit celor două personaje – Petru P. Andrei și Adrian Marino – de a-și explica atitudinile și gesturile din tinerețe. Nu s-a putut face nimic, cu toate eforturile pe care le-am depus, împreună cu Silviu Lupescu, directorul Polirom, editorul cărților lui Adrian Marino, de a obține măcar o întâlnire între cei doi...

BIBLIOGRAFIE

ANDREI, Petre, *Fascismul*, Focșani: Editura Neuron, 1995.

ANDREI, Petre, *Jurnal, memorialistică, corespondență*, Iași: Editura Tipo Moldova, 2010.

ANDREI, Petre, *Sociologia revoluției. Studii de sociologie politică*, Iași: Editura Polirom, 1998.

ANDREI, Petre, *Discursuri parlamentare (1923-1933)*, Iași: Editura ANKAROM, 1996.

PETRIȘOR, Diana, *Confesiuni*. Petru P. Andrei, Iași: Editura ANKAROM, 1997.

Povestire din Donbas. Cazul Maria Așembrener¹

■ DANIEL ȘANDRU

[Romanian Academy]

Abstract

This text aims to be an exercise for recovering a case among the thousands, tens of thousand or maybe hundreds of thousand of untold stories. I do this exercise while I also subscribe to a trend suggested by the politologist Stelian Tănase when he stressed that we cannot talk about totalitarianism with no reference to its criminal side. I shall attempt to unravel this story in parallel with an exercise for understanding the concentrationary phenomenon, specifically the theme of the concentration camp as it was presented in Varlam Șalamov's book, Povestiri din Kolîma - Stories from Kolîma. Otherwise, not by chance, I took over a part of the Russian writer's title in order to focus on "A Donbas Story" whose main character is Maria Așembrener, deported in the Krasnodom concentration camp between January 1945 and November 1948.

Keywords

Totalitarianism, Donbas, Maria Așembrener, the bureaucracy of evil, German ethnic, concentration camps phenomenon

Introducere

Nu îmi propun ca, în acest text, să subliniez latura cantitativă a totalitarismului, deși aceasta oferă cea mai sinistă evidență a unei încercări de răspuns la întrebarea „de unde începe crima împotriva umanității?”, o întrebare al cărei sens a devenit posibil în secolul al XX-lea, odată cu fenomenul pe care veacul trecut îl deține drept „marcă”. Și, chiar dacă „prelungirile” fenomenului totalitar sunt vizibile și în prezent, deopotrivă acolo unde acesta s-a adaptat spre a supraviețui ori acolo unde, deși înlăturat, încă mai produce efecte, vorbim despre un rău care, situat fie în zona extremei drepte, fie în aceea a extremei stângi, s-a manifestat la modul radical și, chiar, aș spune, la scară industrială, într-o epocă al cărei început promitea, după un prim război mondial necruțător, posibilitatea binelui. Poate tocmai din acest motiv, referințele la cifre sunt, totuși, de neevitat, deși ele nu oferă un răspuns concludent la întrebarea de mai sus, ci ne relevă doar certitudinea existenței crimei ordonate politic la o scară de neimaginat nici înainte de era totalitară și nici în prezentul posttotalitar. După cum de neimaginat rămâne

¹ **ACKNOWLEDGEMENT:** This paper was made within The Knowledge Based Society Project supported by the Sectoral Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number POSDRU ID 56815.

faptul că un regim politic poate mobiliza un veritabil sistem de exterminare, adică un mecanism al morții ce poate fi justificat „rațional”, reglat „normativ”, diluat sub aspectul responsabilității și legitimat prin „legi” care se revendică de la o „esență” aflată mai presus de ceea ce Hannah Arendt numea, invocând „legile pozitive”, *consensus iuris*, fie că această „esență” este „Natura”, precum în cazul naziștilor, sau „Istoria”, precum în cazul comuniștilor¹. Ca să luăm un singur exemplu ce oferă imaginea acestui mecanism în cifre – la finalul domniei lui Stalin, în Uniunea Sovietică existau 53 de lagăre grupate sub comanda directă a centralei NKVD, în vreme ce alte 78 se aflau sub autoritatea departamentelor NKVD de la nivel local. Tot atunci existau 475 de colonii de muncă forțată și 667 de lagăre de muncă neincluse în cele 131 de lagăre grupate².

Prin contrast cu această „desfășurare de forțe” a fenomenului totalitar, prezentul articol are drept intenție să redea povestea unui caz dintre miile, zecile sau poate sutele de mii de cazuri nespuse, în sensul unui exercițiu de recuperare a memoriei. Fac acest lucru înscriindu-mă, de asemenea, pe o linie sugerată de politologul Stelian Tănase, atunci când sublinia că nu putem vorbi despre totalitarism fără să ne referim la latura sa criminală³. Voi încerca să desfășor această povestire în paralel cu un exercițiu de înțelegere a temei fenomenului concentraționar, mai exact a temei lagărului, așa cum se regăsește aceasta în cartea lui Varlam Șalamov, *Povestiri din Kolîma*. De altfel, deloc întâmplător, am și preluat o parte din titlul scriitorului rus, pentru a îndrepta atenția asupra unei „povestiri din Donbas”. Înainte de a reda, însă, principalele articulații ale acesteia, voi întreprinde, într-o primă secțiune, un scurt excurs relativ la totalitarism.

Totalitarismul ca instrument analitic

Situat la capătul ideologic al stângii ori la cel al drepte, totalitarismul are, așa cum observa Hannah Arendt, un filon comun. Cu toate acestea, perspectivele de analiză a fenomenului totalitar, configurate fie din punct de vedere istoric, fie din acela al teoriei politice, al sociologiei ori al științei politice nu au căzut nici până astăzi de acord cu privire la maniera în care totalitarismul ar putea fi utilizat ca „instrument analitic”⁴. Dacă, la începutul perioadei postbelice, analiza miza pe relevarea dimensiunilor empirice ale tipului de regim politic produs de totalitarism, în timp cercetările au devenit mai nuanțate, insistând inclusiv asupra aspectelor de ordin psihologic. O caracterizare a regimului politic totalitar, devenită între timp clasică, este cea aparținându-i lui Carl Friedrich, cel care enumera șase condiții pentru existența acestuia⁵: o ideologie oficială, care are rolul de a justifica atât statutul puterii politice totale, cât și acțiunile întreprinse de reprezentanții acesteia; un singur partid de masă, controlat de o oligarhie care nu are în vedere interesele cetățenilor, urmărind realizarea intereselor sale particulare; monopolul guvernamental asupra

1 Hannah Arendt, *Originile totalitarismului* (București: Editura Humanitas, 2006), 570.

2 Bacon, E., *The Gulag at War: Stalin's Forced Labour System in the Light of the Archives* (London: Macmillan, 1994), 84-5, apud Rosemary H.T. O'Kane, *Paths to Democracy. Revolution and Totalitarianism* (London: Routledge, 2004), 164.

3 Această idee a fost susținută de Stelian Tănase în cadrul Conferinței Naționale *Totalitarismul de la origini la consecințe*, organizată la Iași, pe data de 3-4 mai 2011, de către Universitatea „Petre Andrei” din Iași, Deutsches Kulturzentrum Iași, Centrul de Investigare a Crimelor Comunismului din România, Revista „Sfera Politicii” și Revista „Observator Cultural”.

4 Spre exemplu, studii recente subliniază, relativ la această problemă, faptul că, „dacă istoricii au fost divizați de opțiunile referitoare la meritele teoriilor despre totalitarism, ei au fost chiar mai puțin entuziaști în a utiliza totalitarismul ca pe un instrument analitic” – Michael Geyer, Sheila Fitzpatrick, *Beyond Totalitarianism. Stalinism and Nazism Compared* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 8.

5 Carl Friedrich, *Totalitarianism* (Cambridge Mass.: Cambridge University Press, 1954), 52-3.

armamentului, ceea ce echivalează cu deținerea totală a capacității de constrângere fizică, pe care statul o poate utiliza, în orice moment, pentru a preveni orice contestație venită din partea indivizilor ori a grupurilor sociale; monopolul guvernamental asupra mass-media, ceea ce face ca acestea din urmă să fie transformate în principalul instrument al propagandei, cu rolul de a întări puterea de stat; un sistem de poliție terorist, care se alătură monopolului asupra armamentului, având rolul de a anihila orice manifestare individuală, de a controla până la dispariție sfera privată; o economie dirijată de la nivel central, ceea ce revine la a spune că „întrucât, în condițiile moderne, depindem în aproape toate acțiunile noastre de mijloacele furnizate de semenii noștri, planificarea economică ar antrena dirijarea celei mai mari părți a vieții noastre. Cu greu ar mai rămâne vreun aspect, de la nevoile noastre primare până la relația cu familia și prietenii noștri, de la natura muncii noastre și până la folosirea timpului liber, în care planificatorul să nu-și exercite «controlul conștient»”¹.

Departat de a nega importanța luării în considerare a aspectelor instituționalizate ale totalitarismului, fie că vorbim de cel specific Germaniei naziste, fie că îl avem în vedere pe cel propriu Uniunii Sovietice din epoca stalinistă, cercetările recente mizează pe compararea celor două regimuri, luând în discuție trei paliere². Un prim nivel este cel al cercetării istorice care se concentrează asupra modului în care au funcționat regimurile totalitare, considerate atât în întregul lor, cât și în variatele lor dimensiuni empirice, în baza unor „variabile” precum sfera politică, ideologia, economia etc. Pe un al doilea palier, ceea ce interesează vizează cauza care a determinat ca regimuri totalitare precum cel nazist și cel comunist să recurgă la lucruri similare dar pe care să le aplice, totuși, în modalități diferite, în speranța de a identifica natura guvernării totalitare în Europa secolului al XX-lea. În fine, pe un al treilea nivel, ceea ce se urmărește este, pe de o parte, încadrarea fiecăruia dintre cele două regimuri în propriul său traiect istoric, în propria sa istorie națională și, pe de altă parte, decriptarea motivelor pentru care aceste forme de dictatură au erupt aproape simultan, afectând, printr-o violență fără precedent, Europa și lumea în prima jumătate a secolului trecut. Dintr-un fenomen, totalitarismul poate fi transformat astfel într-un instrument analitic, ceea ce nu înseamnă, însă, o desconsiderare a impactului pe care el l-a avut asupra vieților a sute de milioane de oameni.

Și, tocmai pentru că acest lucru s-a întâmplat, recuperarea memoriei este, din punctul meu de vedere, un exercițiu necesar inclusiv în epoca noastră. E vorba de un exercițiu permanent de explicare și înțelegere a posibilității răului totalitar, care implică luarea în considerare a cât mai multor povești de viață ale celor afectați de acest fenomen. Căci totalitarismul nu este doar o „metanarațiune” a răului politic din veacul al XX-lea; acolo unde a afectat oameni – iar lucru acesta s-a întâmplat cu asupra de măsură și în modalități care descalfică, sub aspect moral, ideea de umanitate – fenomenul totalitar a lăsat în urmă propriile sale reflecții în oglinda timpului. Și din acest motiv asemenea povești de viață au deosebita lor importanță, inclusiv sub aspect metodologic³. Ele constituie, practic, piese – de multe ori pierdute ori pur

1 Friedrich von Hayek, *Drumul către servitute* (București: Editura Humanitas, București, 1993), 109-10.

2 Michael Geyer, Sheila Fitzpatrick, *Beyond Totalitarianism. Stalinism and Nazism Compared* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 18-19.

3 Se impune, aici, o precizare: interviurile pe baza cărora am documentat cazul expus în secțiunea următoare nu au respectat standardele interviului de factură sociologică. Chiar dacă a fost utilizat instrumentarul jurnalistic, regăsesc în realizarea lor specificările metodologice expuse de Lavinia Betea, atunci când indică faptul că „poveștile de viață pot fi spuse astfel în multe feluri, depinzând de context și interesele implicite sau explicite ale părților dialogului. Presupun totdeauna trăiri puternice atât din partea povestitorului cât și a ascultătorului. Indiferent de timp și loc, poveștile se articulează pe algoritmi universali precum naștere-moarte-renăștere, despărțire-inițiere-revenire, criză-conflict-ordine, geneză-haos-echilibru, eforturi-victorii și/sau eșecuri” – „Prefața” la *Povești din Cartierul Primăverii* (București: Editura Curtea

și simplu uitate în umbră – ale unui „puzzle” la a cărui configurare comprehensivă încă se lucrează. Acesta este motivul principal pentru care, în secțiunea următoare a articolului, încerc să încadrez fenomenul totalitar din perspectiva unei povești de viață care nu implică, neapărat, un tratament științific. De multe ori, realitatea nu poate fi surprinsă în standarde. La fel se întâmplă, cred, cu realitatea trecută, expusă atât filtrului subiectiv al povestitorului, cât și celui – la fel de subiectiv – aparținând ascultătorului. Ceea ce nu face, însă, ca ea să fie mai puțin realitate.

Maria Așembrener, un caz de birocratizare a răului totalitar

În această secțiune plec de la o constatare și de la o întrebare a lui Șalamov, ambele contextualizate la nivelul anilor '50 ai secolului trecut: „În sensul ei larg și principal, tema lagărului e problema fundamentală și cea mai importantă a zilelor noastre. Exterminarea omului cu ajutorul statului nu e oare problema cea mai importantă a vremii noastre, a moralei noastre, intrată în psihologia fiecărei familii?”¹.

Și acum, povestirea. La împlinirea vârstei de 20 de ani, în decembrie 1944, Maria Așembrener trăia în București, după ce fusese obligată, odată cu retragerea frontului din răsărit, să-și părăsească, alături de întreaga familie, orașul natal, și anume Fălticeni. Își schimbă, la termen, buletinul, document în care, după întoarcerea armelor de către armata română, în 23 august 1944, i se notează o mențiune – „etnic german”. În luna ianuarie 1945, la ușa locuinței din București se prezintă un ofițer român, însoțit de doi soldați, dintre care unul purta uniforma armatei sovietice. Fac această precizare pentru că aici este vorba despre o dublă responsabilitate statală, o responsabilitate aparținând, generic, aceluia stat care își îndreaptă instanțele de autoritate înspre zona criminalității. Concret, este vorba despre responsabilitatea statului sovietic și, în aceeași măsură, despre responsabilitatea statului român. Revenind la povestire, în momentul arestării, Mariei Așembrener i se spune doar motivul, dar nu și unde anume va pleca. I se solicită doar să ia cu sine un bagaj minimal și este însoțită la Circa 5 de Poliție din București. După o noapte petrecută acolo, un loc în care, de asemenea, nu primește nicio explicație, este transportată cu camionul, alături de alte sute de oameni purtând aceeași „vină” – cea de a fi „etnic german” – către platforma feroviară din Mogoșoaia, unde este „îmbarcată” într-un tren de vite, a cărui locomotivă purta steaua roșie a comunismului sovietic, pentru a pleca într-o direcție necunoscută. Tot ceea ce aude la un moment dat de la ceilalți „călători” este că au ajuns în zona Iașului, apoi la Tighina și că se îndreaptă spre Ucraina.

Primul contact al Mariei Așembrener – așa cum l-a redat în contextul interviului pe care se bazează acest articol² –, prima sa confruntare cu latura concentraționară a totalitarismului a fost dată de momentul în care s-a lovit de lipsirea de intimitate. Aceasta este, de fapt, prima formă de anihilare a individualității, ceea ce Maria Așembrener a resimțit în acel vagon destinat transportului animalelor, în care erau îngrămădiți, deopotrivă, bărbați și femei, și în care bărbații au improvisat o gaură în pardoseală, la care toate celelalte persoane să aibă acces pentru nevoile fiziologice. Cred că putem decupa, până aici, unul dintre principiile ce se regăsesc în această

Veche, 2010). Îi mulțumesc, și aici, Laviniei Betea, pentru sugestiile metodologice pe care mi le-a oferit ca urmare a prezentării cazului Maria Așembrener în cadrul Conferinței Naționale *Totalitarismul de la origini la consecințe*, organizată la Iași, pe data de 3-4 mai 2011, de către Universitatea „Petre Andrei” din Iași, Deutsches Kulturzentrum Iași, Centrul de Investigare a Crimelor Comunismului din România, Revista „Sfera Politicii” și Revista „Observator Cultural”.

¹ Varlam Șalamov, *Povestiri din Kolima* (București: Editura Minerva, 1993), 309.

² Documentarea pe care se bazează articolul de față include o serie de interviuri luate Mariei Așembrener în ultimii ani, dintre care cel mai recent a fost realizat în luna aprilie 2011. Îi mulțumesc surorii mele, jurnalista Alexandra Șandru, pentru realizarea acestui interviu.

povestire care, desigur, nu este unică – e vorba despre *răul birocratizat*. Și aceasta pentru că, înainte de a deveni banal, răul se birocratizează. Maria Așembrenner a fost arestată și deportată pentru că avea o mențiune în documentul de identitate. Drept urmare, această persoană devine, în perioada ianuarie 1945-noiembrie 1948, timp de trei ani și zece luni, doar un număr – numărul 120 din lagărul Krasnadam, situat în regiunea minieră Donbas, din Ucraina. Important pentru a observa modul în care se configurează răul birocratizat îmi pare a fi faptul că, abia ulterior deportării sale și a celorlalți etnici germani, se construiește și o realitate juridică – un ordin cu privire la etnicii germani din România, A/192, este emis abia la 19 februarie 1945, fiind semnat de generalul Vonogradov, locțiitorul președintelui Comisiei Aliate de Control¹.

Ne-am putea întreba, plecând de la această situație, cum ar putea fi înțeleasă arhitectura răului în sistemul concentraționar, fie acesta din urmă de extrema stângă sau de extrema dreaptă. O sugestie o oferă, din nou, Varlam Șalamov: „Exercitarea nepedepsită a terorii asupra unor mase de milioane de oameni a reușit tocmai fiindcă era vorba de niște oameni nevinovați”². Fără doar și poate, Maria Așembrenner era un om nevinovat. După Șalamov, această exercitare a terorii se întâmplă în lagăr, nu și în închisorile sistemului totalitar: „Ceea ce am văzut eu, omul nu trebuie să vadă și nici măcar să știe. Închisoarea e altceva. Închisoarea înseamnă libertate”³.

Lagărul, de fapt – și am regăsit această descriere a autorului rus și în povestirea Mariei Așembrenner – este o lume de tip *blatnoi*⁴, ceea ce, în argoul rusesc, înseamnă o lume de borfași, o lume de tip banditesc, în care omul este redus total la animalitate. În acest context, o altă precizare se impune, în ceea ce privește cazul ce dă conținutul textului de față: a existat o diferență de regim de lagăr, întrucât, spre deosebire de cei 70.000 de etnici germani ridicați din Banat și Transilvania și deportați la Donbas, Maria Așembrenner și ceilalți deținuți de la Krasnadam au avut parte de un regim în care nu exista, spre exemplu, un izolator pentru cei care ar fi refuzat să muncească „pentru reconstrucția Uniunii Sovietice”. O posibilă explicație a acestei situații s-ar putea regăsi, în opinia mea, în faptul că Maria Așembrenner nu era membru al Grupului Etnic German, înființat în noiembrie 1940 și din care cea mai mare parte a etnicilor germani din regiunile amintite mai sus ar fi făcut parte⁵. Chiar și așa, lagărul rămâne, și pentru Maria Așembrenner, o „școală negativă”, pe care Șalamov o descrie în felul următor: e locul „(...) prin care ființa umană nu trebuie să treacă nici barem o oră și pe care nu trebuie să îl vadă nici măcar un minut”⁶.

Mergând mai departe, un alt aspect interesant al acestei povestiri de viață constă în faptul că a existat o persoană, foarte apropiată Mariei Așembrenner, care ar fi putut să ajungă, pentru același motiv, în lagăr. Este vorba despre sora Mariei, Elena Așembrenner, cea care, cu numai o lună înainte ca Maria să fie arestată, s-a căsătorit cu un anume Cristescu, evitând, astfel (desigur, pur întâmplător), „calificativul” de „etnic german”. Făcând din nou recurs la Șalamov, cel care spune că, „în condiții de lagăr, oamenii nu rămân niciodată oameni; lagărele nici n-au fost create în acest scop”⁷, mi se pare demn de menționat că Maria Așembrenner, atât cât a putut

1 Dorin Daraban, „Deportați în Donbas”, articol disponibil la http://www.memoria.ro/?location=view_article&id=954&page=0&from_name=cautare&from=bG9jYXRpb249c2VhcmNoJmtleXdcvcmRzPURlcG9ydGFoaStpbiteB25iYXMmeDoxNSZ5PTE1JnBhZ2U9MQ%3D%3D# (accesat la data de 28.05.2011).

2 Șalamov, *Povestiri*, 56.

3 Șalamov, *Povestiri*, 132.

4 Vasile Ernu, „De la Gulag la stenograme sau cum am devenit radical”, articol disponibil la <http://www.criticatac.ro/2376/de-la-gulag-la-stenograme-sau-cum-am-devenit-radical/> (accesat la 28.05.2011).

5 Mirel Bănică, „Poveste de Crăciun. Îmi va fi dor de tine, țișanca mea – poveste de deportat”, articol disponibil la <http://www.revistaz2.ro/articol-7367.html> (accesat la 28.05.2011).

6 Șalamov, *Povestiri*, 257.

7 Șalamov, *Povestiri*, 288.

să-și înțeleagă propria experiență – fără a face vreo clipă apel la instrumentarul intelectual – a trăit sub imperiul gândului că ar fi fost cumplit ca sora ei să fie deportată la Donbas („Elena acolo nu ar fi rezistat. Era mai firavă decât mine”¹). Cu toate că regimul din lagărul Krasnodom nu era unul într-atât de dur, am regăsit în interviul luat Mariei Așembrener o raportare la problema morții, dar o raportare ce sumarizează momentele în care viața i-a fost pusă în pericol fără a exprima conștientizarea faptului că, în contextul creat de fenomenul concentraționar, moartea este, practic, mereu prezentă. Maria Așembrener spune, atunci când încheie povestea experiențelor nefericite prin care a trecut în lagăr – blocarea într-un ștrec, în timpul unei dinamități în mină; o electrocutare în timp ce se afla într-un vagonet care transporta cărbuni spre suprafață; căderea în apa înghețată acumulată în groapa produsă de un obuz – foarte simplu: „Atât, de trei ori era să mor în lagăr”.

Cum se încheie această povestire? Mi-am dat seama, ca urmare a acestei mărturii despre lagăr, că ceea ce nu poate controla totalitarismul – adept al istoricismului profetic de factură naturalistă, în cuvintele lui Karl Popper² – este *întâmplarea*. Am regăsit, de fapt, această idee și la Șalamov: „Răbdarea și *întâmplarea* (subl.m., D.Ș.), iată în ce a constat și în ce constă salvarea noastră”³. În viața de lagăr a Mariei Așembrener a survenit o astfel de întâmplare, pe care totalitarismul nu a putut să o controleze: s-a reîntâlnit acolo cu singurul om pe care îl cunoscuse înainte de a fi deportată. Un bărbat care, ca militar român, fusese luat prizonier de către sovietici la Cotul Donului, care făcuse, de asemenea, detenție, dar în Siberia și care, ulterior, fusese menținut în detenție, însă ca personal contractual, ajungând acum să electrifice barăcile lagărului din Donbas. Maria Așembrener a rămas însărcinată cu acest bărbat în lagăr și, în acest fel, și-a câștigat pașaportul spre libertate, întrucât femeile gravide puteau fi eliberate pe acest motiv.

Astăzi, personajul povestirii din Donbas, Maria Așembrener, e perfect împăcată cu sine și cu ceea ce i s-a întâmplat între ianuarie 1945 și noiembrie 1948, fără a avea dimensiunea importanței condamnării totalitarismului. Nu este martir și nu se consideră un erou⁴.

Concluzii

Așa cum am specificat deja, cazul Mariei Așembrener nu este unic. De altfel, avem motive suficiente să considerăm că totalitarismul anihilează unicitatea prin uniformizarea răului în spațiul social, până la a-l transforma într-o banalitate. Cu toate acestea, raportat la mecanismul statului totalitar, cazul expus aici, deopotrivă cu toate celelalte cazuri cunoscute sau nespuse, atestă, ne arată că, pentru acest tip de stat, producerea răului avea deja dimensiunea banalității din chiar momentul în care era anulată realitatea inocenței, pentru a fi transformată într-o vinovăție justificată într-un „oarecare” registru birocratic.

1 Maria Așembrener, în interviul realizat de Alexandra Șandru în luna aprilie 2011.

2 Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii săi* (București: Editura Humanitas, 1993) și *Mizeria istoricismului* (București: Editura All, 1994).

3 Șalamov, *Povestiri*, 247.

4 Articolul de față semnifică pentru mine datoria de neuitare față de ceea ce i s-a întâmplat bunicii mele, Maria Așembrener Șandru.

BIBLIOGRAFIE

- ARENDT, Hannah, *Originile totalitarismului*, București: Editura Humanitas, 2006.
- BĂNICĂ, Mirela, „Poveste de Crăciun. Îmi va fi dor de tine, țiganka mea – poveste de deportat”, articol disponibil la <http://www.revista22.ro/articol-7367.html>.
- BETEA, Lavinia, *Povești din Cartierul Primăverii*, București: Editura Curtea Veche, 2010.
- DARABAN Dorin, „Deportați în Donbas”, articol disponibil la http://www.memoria.ro/?location=view_article&id=954&page=0&from_name=cautare&from=bG9jYXRpb249c2Vhc mNoJmtleXdvc mRzPURlcG9ydGFoaStpbicEb25iYXMmeDoxNSZ5PTE1JnBhZzUgMQ%3D%3D#.
- ERNU, Vasile, „De la Gulag la stenograme sau cum am devenit radical”, articol disponibil la <http://www.criticatac.ro/2376/de-la-gulag-la-stenograme-sau-cum-am-devenit-radical/>.
- Michael Geyer, Sheila Fitzpatrick, *Beyond Totalitarianism. Stalinism and Nazism Compared*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- FRIEDRICH, Carl, *Totalitarianism*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press, 1954.
- HAYEK, Friedrich von, *Drumul către servitute*, București: Editura Humanitas, București, 1993.
- O’KANE, Rosemary H.T., *Paths to Democracy. Revolution and Totalitarianism*, London: Routledge, 2004.
- POPPER, Karl, *Societatea deschisă și dușmanii săi*, București: Editura Humanitas, 1993.
- POPPER, Karl, *Mizeria istoricismului*, București: Editura All, 1994.
- ȘALAMOV, Varlam, *Povestiri din Kolîma*, București: Editura Minerva, 1993.

Cum să pierzi ceva ce nu ai

Succesul în România al strategiei comuniste de subminare a coeziunii sociale

■ TUDOREL MARIAN PITULAC

[Romanian Academy]

Abstract

This article analyses from a communitarian perspective the impact of the communist totalitarianism upon the capacity of collective reaction. The interest lies especially in the Romanian experience, referring also to some other examples, from a diachronic and synchronic point of view. The communists regime followed a specific route, aiming to remodel the social space, according to its own rules and imperatives, in order to support itself politically. An imported totalitarian regime, the communism was adopted alarmingly quickly in Romania, raising questions upon the conditions that favored this. If in the West the communitarian spirit was translated from the rural to the urban through a special configuration of the city, in order to provide the auspicious background for congregation, in the former communist countries the accelerated processes of industrialization and urbanization pursued and undermined the social cohesion, with a devastating impact in Romania.

Keywords

Social cohesion, urban habitat, totalitarianism, congregation

Strategia comunistă de subminare a coeziunii sociale a fost identică în toate țările din lagărul comunist, dar impactul a fost diferit. Pe de o parte, imperativul centralizat viza introducerea acelorași principii și practici în toate statele satelit ale Uniunii Sovietice. Pe de altă parte, contextele sociale specifice au determinat reacții și consecințe diverse. Nici finalul nu putea face notă discordantă, desigur. Așa cum arată Vladimir Tismăneanu, "în timp ce cauzele structurale ale colapsului comunismului au fost similare, dinamica, ritmul și orientarea revoluțiilor au fost dependente în mare măsură de condițiile locale".¹

Mișcările totalitare ținesc și reușesc organizarea maselor. "Și dacă există cumva o personalitate sau o mentalitate totalitară, caracteristicile sale definitorii ar fi fără îndoială extraordinara adaptabilitate și absența continuității."² Nimic mai natural în aceste condiții decât ideea (re)educării maselor pentru susținerea regimului. Conform teoriei propuse de Hannah Arendt³, regimurile totalitare depind de numere, de cantitate, fiind astfel imposibil de instaurat în state cu o populație redusă numeric. Regimurile

1 Vladimir Tismăneanu (ed.), *The Revolutions of 1989* (London and New York: Routledge, 1999), 9.

2 Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism* (A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, 1976), 306.

3 Arendt, *The origins*, 310 și urm.

totalitare găsesc cadrul necesar oriunde masele, dintr-un motiv sau altul, au ajuns la nevoia de a se organiza din punct de vedere politic. Este vorba despre mase care, fie din cauza componenței excesiv de extinse, fie datorită indiferenței, sau datorită unei combinații a acestor doi factori, nu pot fi integrate niciunei forme de organizare axată pe interesul comun. Caracteristica fundamentală a tipului individual care se încadrează maselor populare este izolarea, lipsa relaționării sociale consistente cu alți actori sociali. Cu alte cuvinte, pentru instalarea unui regim totalitar este necesar cadrul dat de structurile sociale atomizate și de actorii sociali înstrăinați de structurile comunitare cărora ar fi trebuit să le aparțină. Stalin a început acest proces de atomizare prin lichidarea tuturor oponentilor săi politici, prin epurări periodice a tuturor elementelor ostile regimului, proces care ulterior a fost importat și în statele lagărului comunist. Experiența ne arată că rapiditatea și forța cu care dominația ilegală a fost impusă au depins de gradul de divizare a maselor în fiecare țară în parte.

Cu atât mai mult se justifică o asemenea perspectivă de reorganizare a indivizilor neintegrați unei structuri sociale coerente, cu cât dominația regimurilor totalitare avea în vedere controlul absolut al tuturor aspectelor vieții sociale a indivizilor. Mai mult, nu se poate vorbi de un scop politic bine definit, de un punct final care ar fi trebuit atins și îndeplinit, ci despre a înregimenta cât mai mulți indivizi și de a-i menține într-o mișcare continuă. Scopul final al regimului, care ar însemna și finalitatea mecanismelor sale de existență, nu există¹.

Libertatea – locuitor al orașului

Atunci când vorbim despre libertate ca valoare, introducerea în discuție a gradelor de libertate pare să nege subiectul însuși. Cu toate acestea, asumarea excesivă a unor prerogative care nu (mai) sunt de competența individului sau ignorarea imperativelor axiologice fundamentale pentru un anumit grup sunt la fel de periculoase ca și tentativele de restrângere a libertății. Menținerea ordinii sociale în limite care să preserve sau să genereze capacitatea de reacție colectivă implică exercitarea controlului social informal și a celui formal. În zonele rurale, controlul informal este eficient. În ariile urbane, situația este diferită. Încă din Evul Mediu, la intrarea unora dintre orașele aparținând Ligii Hanseatice scria: "Aerul orașului eliberează omul". Era un derivat al principiului dreptului medieval care stipula faptul că o persoană dependentă de o altă devenea liberă la trecerea unui interval temporal de un an și o zi de când locuia în oraș. (Stadtluft macht frei nach jahr und tag)

În secolul al XIX-lea, pe fundalul Revoluției industriale, intensificarea în Occident a migrației rural-urban genera îngrijorări accentuate cu privire la menținerea ordinii sociale în zonele de destinație. Provocarea era următoarea: cum să se mențină ordinea socială fără formalizarea excesivă a controlului social? Altfel spus, cum să translăm din rural în urban acele mecanisme sociale care previn creșterea ariei libertății indivizilor dincolo de zona de optim funcțional? În interacțiunea fluidă și tensionată care opune tendinței omului de a-și recăpăta libertatea totală din starea de natură normele care asigură preservarea vieții sociale, pentru fiecare societate putem imagina un raport optim între libertate și normativitate, apropierea de acest optim asigurând o capacitate tot mai mare de reacție colectivă organică.

Atenuarea controlului social informal aducea cu sine două opțiuni, ambele deosebit de periculoase. Fie extinderea ariei libertății semnificativ peste optim, prin ocuparea zonei populate anterior de norme fără susținere juridică, fie încercarea de a formaliza acele norme, proces care eșuează foarte repede în absurd. Statul, Leviathanul, nu poate reglementa aspectele vitale și deosebit de fine ale interacțiunii umane rutiniere. Este cu neputință sancționarea formală a individului care nu își

¹ Arendt, *The origins*, 326.

ajută părinții, sau nu își salută vecinii. Aceste aspecte ar trebui reglate în interacțiunea naturală dintre indivizi, fără intervenția legiuitorului.

În 1887, Ferdinand Tönnies, în lucrarea *Gemeinschaft und Gesellschaft*, susținea că spiul comunitar este caracteristic mediului rural și nu poate fi translat în urban. Lumea socială este creată prin capacitatea oamenilor de a acționa în comun și în acord cu ceilalți. Acțiunile pot fi susținute de două tipuri de voință, iar în funcție de manifestarea unei sau alteia dintre aceste tipuri, realitățile ce se vor configura vor fi diferite. Pe prima dintre acestea, ca formă primordială de a gândi, a simți și a acționa o numește voință organică, naturală sau esențială. Aceasta stă la baza comunității (*Gemeinschaft*), exprimând mai degrabă o stare de a fi decât un scop definit. Cel de-al doilea tip de voință este propriu societății (*Gesellschaft*), aceasta având conotația de alegere rațională dar și arbitrară. Chiar dacă alegerea Țelurilor este arbitrară, îndeplinirea lor este susținută rațional.

Cu toate acestea, unii care probabil nu îl citiseră pe Tönnies și nu aflaseră că este cu neputință de translat spiul comunitar în spațiul urban, au găsit următoarea soluție duală: configurarea habitatului urban după modelul celui rural și asigurarea condițiilor necesare congregării.

În fiecare ființă vie se manifestă tendința naturală de a trăi împreună cu cei cu care se aseamănă, cu cei din propria specie. La oameni intervine factorul cultural care complexifică fabulos tipologia „speciilor”. Nevoia congregării devine astfel o necesitate cu atât mai presantă pentru menținerea coeziunii sociale.

Din perspectiva noastră, care este una comunitaristă, forța oricărei națiuni depinde de diversitatea comunităților și de forța lor. Aceasta din urmă este dată de capacitatea crescută de integrare dar și de vitalitatea biologică și economică. Analiza comunitară și problema relaționării dintre indivizi apare în acel moment în care devine importantă tranziția de la o lume a unității organice, bazată pe rudenie, la o lume a asocierii artificiale bazate pe schimb¹. Receptând pericolul încomensurabil al configurării unor structuri sociale incapabile să genereze spiul comunitar, occidentalii au acționat corespunzător.

Arderea etapelor ca destin

La finalul celui de al doilea război mondial, România avea 80% populație în rural, trăind în comunități puternic integrate, dar neviabile economic, în condițiile în care erau caracterizate de o agricultură tipică Evului Mediu. De asemenea, diversificarea tipologică a comunităților era foarte restrânsă, cu foarte puține forme structurate în afară de comunitatea rurală tradițională.

Pe de o parte, comuniștii știau că orice structură socială caracterizată prin coeziune crescută reprezintă un pericol. Pe de altă parte, aveau nevoie de industrie și de forța de muncă aferentă. Soluția era evidentă: dislocarea populației tinere din rural concomitent cu slăbirea satului. Factorii *push* în ecuația acestei migrații regizate au fost crimele, arestările, deportările și colectivizarea care a redus drastic capacitatea familiilor de a-și hrăni toți membrii.

În aceste condiții s-a creat un adevărat *tsunami* migrator rural-urban, care a pus regimul comunist în fața unor probleme contradictorii cărora trebuia să le găsească rezolvare pe de o parte prin orientarea eficientă a efortului construcției de locuințe iar pe de altă parte prin măsuri care să nu permită reacții colective necontrolate. Imaginea de ansamblu asupra evoluției migrației interne în România în perioada 1950-1980, este creionată de volumul emigrării nete din rural, pe etape².

1 Philip Selznick, *The Moral Commonwealth: Social Theory and the promise of Community*, (Berkeley și Los Angeles, University of California Press, 1992), 365.

2 Dumitru Sandu, *Fluxurile de migrație în România* (București: Editura Academiei Române, 1984), 121.

Etapa	Volumul emigrării nete
I 1951-1953	118 300
II 1954-1962	62 100
III 1963-1970	81 400
IV 1971-1978	129 500

Conform datelor recensământului din 1977, din cei 21.559.910 locuitori ai României, mai mult de o treime (circa 7.520.000) fuseseră născuți în alte localități decât cele unde fuseseră recenzați. De asemenea, din fiecare 5 locuitori ai Bucureștiului, trei erau născuți în altă parte¹.

Astfel, comuniștii se aflau în fața unei probleme similare celei pentru care Occidentul găsisese soluția mai sus amintită. Pentru comuniști problema era însă mai complexă deoarece urbanizarea risca să aducă libertatea, ceea ce era incompatibil cu totalitarismul instaurat. Evident, soluția occidentală nu putea fi utilizată deoarece era gândită să asigure capacitate crescută de reacție colectivă. Atunci s-au gândit să "întorcă pe dos" măsurile occidentale. În statele comuniste, procesele specifice dezvoltării urbane așa cum erau cunoscute în Occident au căpătat caracteristici specifice și au avut efecte diferite.

Dacă în Occident se dorea menținerea capacității organice de reacție colectivă, în lagărul comunist acesta ar fi fost coșmarul suprem. Libertatea nu putea fi o opțiune reală în comunism nici la sat, nici la oraș. Astfel, s-a procedat la extinderea ariei normativității juridice în dauna libertății. Totodată trebuiau găsite soluții pentru a preveni congregarea. Naționalizarea locuințelor, apoi construirea și distribuirea gratuită dar și obligatorie a locuințelor în mediul urban (apartamente din blocuri) au rezolvat problema. Obligativitatea consta în imposibilitatea de a opta pentru un cartier sau altul, pentru o zonă sau alta, pentru un bloc sau altul. Mai mult, mobilitatea în oraș era destul de ridicată deoarece de fiecare dată când în componența familiei mai apărea un membru, schimbarea domiciliului devenea iminentă, speranța câștigării unui plus de spațiu locativ fiind deseori un factor de îmbunătățire a natalității.

Amestecați precum niște "cărți de joc" adunate din „pachete” cu forme și culori diferite, oamenii au ajuns să ignore pe cei care trăiau în afara limitelor proprii locuințe, acesta fiind de fapt un spațiu dedicat reproducerii biologice. Din acest spațiu trebuiau să apară noile generații, forța de muncă de care era nevoie. Pentru foarte mulți dintre noi cerul s-a transformat de atunci într-un tavan, cum se spune.

Arsenalul totalitar

Politica socială în regimurile totalitare rezidă în producerea unor noi *identități sociale*.² Regimul și-a asumat dreptul de a contura identități și de a impune categorizări cu scopul de a determina un nou cadru social prin excluziune și purificare, și au făcut acest lucru cu forță și violență neîngrădite. Totalitarismul este caracterizat și de dorința de a schimba societatea, de a crea acel *om nou*, cu o gândire diferită, determinată în principal printr-un control strict al informațiilor.³ Crearea omului nou era un tip de politică socială ce venea ca un răspuns la problemele contemporaneității.

¹ Sandu, *Fluxurile de migrație*, 5.

² Michael Geyer, Sheila Fitzpatrick, *Beyond Totalitarianism. Stalinism and Nazism Compared*, (Cambridge University Press, 2009), 231.

³ Tiberiu Troncotă & Brîndușa Armanca, *România comunistă : propagandă și cenzură*, (București: Editura Tritonic, 2006), 32.

ții. Burghezia, în calitate de clasă ce deținuse anterior puterea își dovedise incapacitatea de a rezolva problemele societății. Prin crearea omului nou ar fi fost în sfârșit deschisă calea rezolvării lor.¹

Modelul sovietic nega cetățenilor toate libertățile politice. Și nu este vorba doar de libertatea de asociere ci și de libertatea de gândire, de libertatea de opinie sau de libertatea de exprimare. Toate acestea conduc în ultimă instanță la suprimarea libertății de a fi și de a relaționa cu ceilalți, sau mai bine zis cu celălalt, oricine ar fi el. „Exterminarea fizică și distrugerea mentală a societății în ansamblu reprezintă pentru comunism țelul suprem”².

Dintre pilonii care asigură existența regimurilor totalitare, propaganda a fost una dintre cele mai susținute tactici de controlare și dirijare a opiniei publice a maselor, pătrunzând însă și în adâncul minții fiecărui individ³. Acestea nu sunt în mod obligatoriu utilizate doar împotriva oponentilor sistemului (acest scop se justifică doar la început), ci și pentru a putea realiza în mod constant scopurile ideologice și pentru a găsi o justificare minciunilor propagate constant în spațiul public și în mentalitatea colectivă⁴.

„PCR și-a plasat ideologia marxist-leninistă dincolo de limita comunității naționale și politice tradiționale, în zonele neintegrate ale societății, acolo unde de fapt și-a stabilit baza de asalt. Societatea românească interbelică a avut un grad relativ de integrare. Tocmai din acest motiv revoluționarii profesioniști și-au căutat aderenți în special în segmentele neintegrate social.[...] pe scena politică partidul comunist însuși constituia un grup periferic, care alesese nu integrarea în sistem, ci mai degrabă distrugerea lui”⁵.

Este interesant mecanismul puterii politice exercitate în afara jocului democratic dar care încearcă să își construiască un fundament social: în prima etapă acționează cenzura, iar apoi intervine propaganda care revalorizează, sau de fapt reconstruiește fiecare detaliu distrus anterior prin cenzură, creând noi mituri, total străine unui fundament național, utilizând cuvinte de import.

Cenzura se manifesta „pentru a restructura concepției, a modifica concluzii, a recrea norme morale, a dezvolta alte criterii de evaluare, a deforma relațiile interpersonale și intergrupuri, a remodela sentimentele. [...] În viziunea tehnocrației comuniste, omul este văzut doar ca o masă amorfă, depersonalizată, gata pregătită pentru remodelare”⁶. Propaganda completează acest proces, căpătând forță de sugestionare la nivelul psihicului uman, scopul fiind de a transforma masa proletară într-o masă amorfă⁷.

În acțiunea de remodelare socială pentru crearea omului nou, controlabil, supus sistemului și, în ultimă instanță, fără capacitatea de a se manifesta coeziv pentru a reacționa împotriva regimului, s-au folosit toate mijloacele disponibile: controlul comunicațional prin manipularea gândirii; remodelarea trecutului pentru a crea o altă realitate folositoare atât regimului, cât și liderului acestuia; cultul personalității, al Marelui Conducător; negarea stării de neutralitate prin politica „cine nu este cu noi, este împotriva noastră”; dublarea personalității generată de imposibilitatea de a te exprima liber și de a dedubla în interior gândurile dar adaptându-te sistemului din exterior, individul ascunzând orice fel de manifestare sau gând care puteau contraveni ideologiei puterii, control total prin ceea ce se poate numi metoda do-

1 Geyer & Fitzpatrick, *Beyond totalitarianism*, 305.

2 Mircea Stănescu, *Organisme politice românești (1948 - 1965). Documente privind instituțiile și practicile*, (București: Editura Vremea, 2003), 9.

3 Troncotă & Armanca, *România comunistă*, 21.

4 Arendt, *The origins*, 341.

5 Troncotă & Armanca, *România comunistă*, 20.

6 Troncotă & Armanca, *România Comunistă*, 32.

7 Troncotă & Armanca, *România Comunistă*, 25.

sarelor, pentru un scop final ce se traduce prin deformarea permanentă a realității cotidiene, pentru a permite inocularea teoriilor privind modelul demn de urmat al omului nou, având ca scop ultim manipularea conștiințelor¹.

Cum să pierzi ceva ce nu ai

În România, evoluția regimului comunist și implicit a rezistenței împotriva acestuia a avut un traseu diferențiat, determinat și de lipsa unei coeziuni sociale care să determine reacții colective puternice.

Întorcându-ne la prima parte a titlului acestui articol, aducem în atenție ceea ce s-a petrecut în România comparativ cu situația din alte țări, cum ar fi Polonia sau Ungaria. Strategia comunistă a fost aceeași peste tot, dar impactul a fost diferit. Diversificarea comunitară și forța comunităților permit sabotarea mașinării totalitare și diminuarea consecințelor totalitarismului.

Polonia, Ungaria, Cehoslovacia, au văzut trupele sovietice părăsindu-le abia în 1990 deoarece în fiecareia dintre ele frontul anticomunitar a fost dispersat iar reacțiile puternice nu au permis consolidarea acestuia în favoarea comuniștilor. Din România trupele sovietice au plecat încă din 1958 deoarece războiul împotriva comunităților fusese câștigat prin slăbirea comunității rurale. Practic în România nu au avut de înfrânt decât cu un singur tip de redută: satul.

Deși Polonia a fost supusă aceluiași proces de sovietizare, reacția a fost semnificativ diferită, acest exemplu oferind un alt argument pentru a susține faptul că unele condiții ale configurării comunitare nu existau în spațiul românesc nici înainte de instalarea sovieticilor. Ca în toate țările aflate sub influența URSS, și în Polonia au existat exemple de acțiuni de epurare, tortură, teroare și ample procese publice împotriva *dușmanilor regimului*. Au fost vizați deopotrivă oameni politici, oameni ai Bisericii Romano-Catolice, foști militari etc. Cu toate acestea, datorită rezistenței populare, acțiunile de represiune nu au atins un nivel asemănător celui manifestat în alte state care se aflau într-o situație de dominație sovietică similară.

Procesul de colectivizare a fost de asemenea inițiat, dar nu a căpătat o amploare deosebită datorită unei puternice reacții a populației rurale. Aceasta a fost atât de puternică încât oficialii politici s-au temut că poate degenera într-un război civil.

Rezistența împotriva politicilor sovietice nu ar fi fost posibilă dacă manifestările de coeziune socială nu s-ar fi concretizat pe mai multe planuri, corespunzător tipurilor comunitare existente. Pe lângă rezistența țăranilor împotriva colectivizării, protestele muncitorilor au forțat satisfacerea multor cereri considerate inacceptabile într-un regim totalitar. La fel, scriitorii și cercetătorii au reușit să prezerve o anumită libertate și circulație a ideilor intelectuale, a demnității și a sentimentului de adevăr. Nu în ultimul rând Biserica Romano-Catolică s-a constituit într-o puternică mișcare socială de rezistență de-a lungul întregii perioade².

Sindicatul Solidaritatea, ca formă de organizare socială a forțelor populare din Polonia, și în ultimă instanță ca expresie a coeziunii sociale a determinat reacții colective ce au putut genera schimbări majore. Exemplul vine să susțină ideea capacității de reacție colectivă, determinată de sentimentul coeziunii sociale, care poate genera mai departe fenomene sociale majore. Această mișcare a reușit să îmbine diverse forțe sociale anticomuniste, de la catolicii de dreapta până la oameni ai stângii anticomuniste. Până la sfârșitul anului 1981, Solidaritatea avea nouă milioane de

1 Troncotă & Armanca, *România Comunistă*, 35 – 37.

2 A. Kemp – Welch, *Poland under communism. A Cold War History*, (Cambridge University Press, 2008), 204.

membri, un sfert din populația țării și de trei ori mai mult decât sindicatele oficiale¹. Mai putem aminti Primăvara de la Praga, Charta 77, Revoluția ungară din 1956 și altele. În România dizidența a fost și ea atomizată și prin aceasta impactul real a fost semnificativ redus comparativ cu cel al mișcărilor din țările amintite.

În absența experienței totalitare, cu siguranță și în societatea românească s-ar fi dezvoltat structuri sociale capabile să mențină raportul libertate normativitate în apropierea optimului. Capacitatea organică de reacție colectivă era mult mai redusă decât în alte țări, iar regimul totalitar a avut grijă să anihileze pentru această perioadă istorică șansa dezvoltării acesteia. În România s-au dezvoltat și s-au implementat riguros strategii care au preîntâmpinat apariția structurilor capabile să genereze acest tip de reacție colectivă. Din acest motiv afirmăm că era ceva ce nu aveam, ceva ce ne-ar fi folosit și ne-am fi dorit, dar destinul a făcut în așa fel încât să pierdem șansa de a obține.

Fenomene disfuncționale prezente masiv în România de azi ne arată că suntem încă puternic marcați de consecințele comunismului și trebuie să spunem că vom continua să fim marcați atât timp cât vom continua să locuim în blocuri.

„Trăim cu toții în această lume postcomunistă, avem cu toții relații cu vecinii noștri, ne înghesuim în aceleași autobuze, și totuși nu percepem că ceva intim în această societate a fost distrus, că e ceva fundamental în neregulă cu noi înșine și cu relațiile pe care le avem unii cu alții. Sau, chiar dacă percepem, ni se pare că acest lucru este firesc, întrucât a devenit a doua noastră natură”².

BIBLIOGRAFIE

Arendt, Hannah, *The origins of totalitarianism*, A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, 1976.

Barker, Colin, „The rise of Solidarnosc”, în *International Socialism*, posted on 17. oct. 2005, online la <http://www.isj.org.uk/index.php4?id=136&issue=108>.

Geyer, Michael, Fitzpatrick, Sheila, *Beyond Totalitarianism. Stalinism and Nazism Compared*, Cambridge University Press, 2009.

Kemp-Welch, A., *Poland under Communism. A cold War History*, Cambridge University Press, 2008.

Richard Fruht, *Encyclopedia of Eastern Europe from the Congress of Vienna to the fall of communism*, Garland Publishing, New York and London, 2000.

Sandu, Dumitru, *Fluxurile de migrație în România*, București, Editura Academiei Române, 1984.

Scurtu, Ioan, *Istoria contemporană a României (1918-2005)*, București, Editura Fundației România de Măine, 2005.

Stănescu, Mircea, *Organismele politice românești (1948-1965). Documente privind instituțiile și practicile*, Editura Vremea, București, 2003.

Tismăneanu, Vladimir (ed.), *The Revolutions of 1989*, Routledge, London and New York, 1999

Troncotă, Tiberiu, Armanca, Brîndușa, *România comunistă: propagandă și cenzură*, Editura Tritonic, București, 2006.

¹ Colin Barker, The rise of Solidarnosc, in *International Socialism*, 2005, online la <http://www.isj.org.uk/index.php4?id=136&issue=108>, accesat 27. 04. 2011.

² Mircea Stănescu, *Organismele politice românești (1948 - 1965). Documente privind instituțiile și practicile*, (București: Editura Vremea, 2003), 19.

Literatura sub totalitarism. Jocuri cu mai multe strategii

■ ANTONIO PATRAȘ

[„Al.I. Cuza” University of Iași]

Abstract

The study entitled Literature under Totalitarianism. Games with several strategies undelines the originality of Ion D. Sirbu's literature, one of the few Romanian writers that kept on writing for the posterity without accepting the inevitable compromises that would had had entailed the obedience to the conditions enforced by the communist censure. The rationale of our research is to discuss and, if possibly, explain the connection between the aesthetic configuration of Sirbu's literature and its ideological dimension which foreshadows the writer's belonging to the liberal thinkers order. Hence Sirbu's praising of values such as individualism, skepticism, relativism, lucidity, the respect for balance and reason, that is all the liberal set that always has made a stand against totalitarianism and tacitly undermines it.

Keywords

totalitarianism, liberalism, aestheticism, the human being condition, political novel, diary

Romanul politic și literatura condiției umane

Într-un remarcabil studiu consacrat romanului modern¹, Liviu Petrescu sesiza că literatura condiției umane relevă conflictul dintre setea de absolut a ființei umane, pe de o parte, și existența anumitor principii limitative, pe de altă parte. Asemenea limitări ale libertății individuale ar fi atât de ordin metafizic și ontologic, cât și de ordin social și politic. Dar Liviu Petrescu omite, în analiza sa, tocmai „domeniul relațiilor umane instituționalizate”, relații care – se precizează – ar trebui privite ca niște „structuri de rang secund”, ca niște simple date istorice. Or, aceste limitări de gradul al doilea, limitările politice, așadar, modifică în mod esențial raporturile ființei umane cu transcendența, cu sine și cu Celălalt (fie om, fie instituție). Ignorând cu totul contextul istoric și atribuind factorului psihologic rolul major, cercetătorul clujean considera că modelul definitoriu al temei condiției umane ar fi unul al circularității, circularitate realizată printr-o dinamică atitudinală ce face trecerea de la momentul răzvrătirii la cel al concilierii, într-o manieră dealtfel foarte în spiritul mentalității/ psihologiei noastre. Însă romanul politic antitotalitar, autenticul roman politic (romanul aservit puterii e

¹ Liviu Petrescu, *Romanul condiției umane* (București: Minerva, 1979).

unul politizat, nu politic) se va plia mai greu pe o asemenea, blândă, dialectică, cantonându-se, cu obstinație, în primul termen al temei, acela al răzvrătirii demistificatoare, contestând autoritatea Celuilalt și neacceptând concilierea, deoarece concilierea n-ar însemna, în cazul respectiv, decât aservire. Și, după cum se știe, societatea totalitară „adultă” este mai puțin preocupată să convingă, ea nu pretinde simplului cetățean adeziunea, ci acceptarea. Iar acceptarea, indiferent de cauze, aprobarea tacită duce la servitute.

În finalul eseului său critic, Liviu Petrescu remarcă predilecția pe care a arătat-o romanul românesc al condiției umane pentru soluțiile mai echilibrate. Prozatorului român i-ar repugna, după exegetul clujean, pozițiile extreme, opțiunea sa putând fi privită ca „expresie a fizionomiei spirituale românești”. Dar asemenea „echilibru” seamănă – în privința romanului politic, cel puțin – cu compromisul. De aceea, e firesc să ne întrebăm de va fi existat oare un roman politic românesc, un roman al răzvrătirii antitotalitare, o *capodoperă a adevărului* în literatura noastră, care să permită comparația cu scrierile unor prozatori ca Mihail Bulgakov, Boris Pasternak, Alexandr Soljenitșin sau Milan Kundera?

După opinia lui Nicolae Manolescu¹, de pildă, „autenticul” roman politic românesc apare abia în deceniul al optulea: „Adevăratele romane politice sunt ... corintice (sic!) – ele trebuie deosebite de romanele cu temă politică, îndeosebi de acelea consacrate *obsedantului deceniu* și care sunt, în fond, romane istorice și sociale. Formula acestora din urmă este, de obicei, aceea a doricului naiv. Corinticul permite însă romancierilor să abordeze nu doar anumite evenimente, și care sunt, în nouă cazuri din zece, datate, ci problematica însăși a politicii, a mecanismelor și a tipologiei lui”². Ca atare, dacă romanul „doric”, precizează criticul, este romanul „omului de acțiune”, iar romanul „ionic” – „al intelectualului”, primul vizând economicul, fapta, iar celălalt socialul, individualul, particularul, nașterea „corinticului” ar coincide cu apariția mentalității politice a omului modern, politicul fiind „o relație și o funcție”. Romanul „corintic – politic” se va confrunta așadar cu „o lume goală, în sensul de a exista exclusiv relațional și funcțional, imprevizibilă, schimbătoare și chiar absurdă”. Asemenea roman își va permite, în același timp, „să abordeze frontal, deschis și radical politicul și să mitizeze politicul, apelând la alegorie, parabolă, utopie”³. În astfel de romane, conchide Nicolae Manolescu, realul „ia totdeauna în ele, spontan, chipul general al basmului”, ne aflăm totdeauna, în ele, „deopotrivă în realitatea imediată și în utopie”⁴.

Trebuie precizat că aceste romane-basm au și trecut, de altfel, fără probleme, de cenzură. Căutând motivația mai profundă a fenomenului, Eugen Negrici a subliniat, într-unul dintre cele mai interesante studii referitoare la raporturile dintre literatură și propagandă în România comunistă, cauzele evazionismului îngăduit de puterea totalitară: „Simultaneously intended for two recipients (the censor and the reader seeking the truth) the split messages contained in such texts caused the effect of a disruption similar to that of baroque works in which such contrary forces confront each other. However, mind you, the baroque of the *Golden Age* is a schizophrenic one”⁵.

1 Nicolae Manolescu, *Arca lui Noe* (București: Gramar, 1999).

2 Manolescu, *Arca*, 509.

3 Manolescu, *Arca*, 510.

4 Manolescu, *Arca*, 511.

5 Eugen Negrici, *Literature and Propaganda in Communist Romania* (Bucharest: The Romanian Cultural Foundation Publishing House, 1999), p. 104: „Vizând deopotrivă doi receptori (cenzorul și cititorul aflat în căutarea adevărului), mesajele scindate conținute în asemenea texte cauzau un efect de ruptură similar celui din operele baroce, în care astfel de forțe contrare se înfruntă. Trebuie remarcat însă că barocul *Epocii de Aur* este unul schizophrenic”.

Marile romane ale literaturii noastre postbelice sunt, într-adevăr, cu câteva excepții, alegorice, fantastice, livrești – aparțin așadar romanului „corintic” sau „metaromanului”¹. *Lumea în două zile*, *Bunavestire*, *Vânătoarea regală*, *Cartea milionarului*, *Ingeniosul bine temperat* sunt cărți care se adresează unui public avizat, profesionist, rafinat. Semnificativ însă pentru orizontul de așteptare al cititorilor rămâne succesul de care s-a bucurat un roman precum *Cel mai iubit dintre pământeni*, roman care se referă tocmai la „obsedantul deceniu”, dar în care Marin Preda făcea nenumărate aluzii cu caracter critic la adresa aberantului regim totalitar românesc, atribuindu-le, însă, unui personaj (acesta era un mod destul de transparent, de altfel, de eschivare în fața eventualelor represalii). O altă variantă de roman politic ar fi dat, după cum ne avertizează exegeții cei mai avizați ai fenomenului literar postbelic, Ion D. Sîrbu, scriitor remarcat în epocă doar printr-un volum de nuvele, publicat destul de tardiv (*Șoarecele B. și alte povestiri*, 1983) și printr-o susținută, dar modestă carieră de dramaturg. Cea mai valoroasă parte a operei sale o constituie, de bună seamă, scrierile postume (romanele *Adio, Europa!*, *Lupul și Catedrala*, jurnalul și corespondența), Ion D. Sîrbu producând astfel una dintre puținele revelații, la noi, ale „literaturii de sertar” (autentice, și nu fabricate).

Ion D. Sîrbu își exprima în paginile jurnalului său, în răspăr cu practica literară a epocii respective, dezaprobarea față de „scriitura artistă”, față de „arta pentru artă”, într-un context în care literatura se îndepărta tot mai mult de realitate. Curajul strecurării „șopârlelor” (care, cum s-a spus, nu aveau altă semnificație decât aceea a bancurilor, fiind chiar agreate de cenzură), motiv de mândrie pentru unii scriitori, devine obiectul ironiei necruțătoare a „jurnalistului fără jurnal”: „Roman în roman, mit în legendă, legendă în eveniment, mesaj în dresaj, sulemeneală în izmeneală. Trecutul e prezent, prezentul fuge când spre viitor, când spre înapoiul nepericulos, fără probleme pentru cenzură. Mortul nu e mort, învie mereu, se face crime, se face și dragoste, dar ea e mai degrabă ură, gimnastică ciobănească sau dans tematic de șantier. Îmi plac acești autori curajoși, ce scriu un vagon de vată ca să ambaleze în ea, undeva, o mică împunsătură la adresa turcilor”².

Trebuie precizat că, deși recurge ades la repertoriul comun de teme și de procedee îngăduite, adică la parabolă și simbol, în partea sa cea mai rezistentă, literatura lui Ion D. Sîrbu își trage sevele din filonul autobiografic, e o literatură „sinceră” (și nu „evazionistă”) în cel mai elementar sens. Admirabil rămâne totuși faptul că această „sinceritate” nu o împiedică să fie și de o expresivitate stilistică uimitoare și de o complexă substanță intelectuală, autorul îmbinând într-o formulă unică proza de idei cu confesiunea, notația de jurnal cu ficțiunea autobiografică, aforismul cu speculația eseistică, toate acestea fiind prinse în rama unei narațiuni evocatoare, menite a salva amintirea „anilor puși la CEC” și a „vieții trăite în paranteză”.

Nu întâmplător, studiile consacrate până acum lui Ion D. Sîrbu au scos în evidență, în marea lor majoritate, legătura ombilicală dintre biografie și operă, dintre viață și scris, literatura propriu-zisă fiind analizată, atunci când s-a întâmplat să fie, mai puțin ca obiect estetic de sine stătător și mai mult ca „oglinză” a personalității și a memoriei autorului. Și e firesc să fie așa, câtă vreme viața lui Ion D. Sîrbu, deși

1 Radu G. Țeposu, *Viața și opiniile personajelor* (București: Cartea Românească, 1983). Criticul identifică, dintr-o altă perspectivă, privind statutul personajului, trei tipuri de roman, corespunzând unor procedee narative *sui-generis*: romanul „tranzitiv”, care presupune „reflectarea”, bazată pe omnisciența naratorului, în care personajul e narat și are iluzia vieții”; romanul „reflexiv”, ce presupune „reflecția”, bazată pe conștiința de sine a personajului care e și narator (uneori chiar scrie: jurnale, epistole - fără conștiință auctorială însă), dar care păstrează încă iluzia vieții”; în fine, „metaromanul”, presupunând „imaginarea ca asumare conștientă a ficțiunii, bazată pe conștiința de sine a personajului care e și scriitor (ori povestitor ce mistifică premeditat) și care uzează deliberat de convenția literaturii.”

2 Ion D. Sîrbu, *Adio, Europa!* (București: Cartea Românească, 1997), 87.

ancorată într-un context istoric bine determinat, pare să împrumute, spontan, tiparele mitului, reliefând profilul unui model moral oricând actualizabil. Iar scriitorul, după cum reiese din următoarea confesiune, pare să fi înțeles foarte bine motivul pentru care nu a mai apucat să-și scrie memoriile („literatura” le asimilase deja): „Eu mi-am povestit viața de atâtea ori – trebuind de fiecare dată să mint puțin – încât acum nu mai știu nici eu care e adevărul. Pentru mine, viața nu mai e, nu mai poate fi deloc aceea pe care am trăit-o de fapt – ci aceea pe care am visat-o, am gândit-o, am creat-o eu. Și această viață nu tinde spre adevăr și istorie, ci spre poveste, mit sau literatură”¹.

Cât de fidelă și de exactă va fi fost, totuși, memoria lui Ion D. Sîrbu nu s-a putut ști până de curând, când desecretizarea arhivelor a făcut posibilă confruntarea referințelor autobiografice cu informațiile culese prin binecunoscutele „mijloace” utilizate de Securitate (turnători, microfoane, filaj etc.). Și nu-i de mirare că tocmai un cercetător pasionat și competent precum Clara Mareș², care s-a ocupat anterior și de dosarul lui Steinhardt, și-a asumat dificila sarcină de a pune lucrurile la punct și în cazul lui Sîrbu – un „om din Est” (formula îi aparține lui Daniel Cristea Enache, monograful *en titre* al scriitorului) cu viața controlată la pas, supravegheat de „organe” mai bine de trei decenii, din 1957, când intră în pușcărie, și până în 1989, când moare răpus de o boală necruțătoare; un om care nu a știut să mintă și nici „să se descurce”, ca majoritatea semenilor săi; un om dârz, care n-a semnat rușinosul pact, în ciuda amenințărilor repetate și a constrângerilor de tot felul.

Intellectual „de stânga”, Sîrbu fusese atras, în tinerețe, de marxism, socialismul său declarat încadrându-se „neantagonist” (ca să folosim o vocabulă compromisă), în atmosfera liberală, central-europeană a Cercului Literar de la Sibiu. Ion Negoitescu, Radu Stanca, Ștefan Aug. Doinaș, Cornel Regman, Ion D. Sîrbu, împreună cu ceilalți membri sau apropiați ai Cercului Literar, în ciuda diferențelor de orice fel, cu toții susțineau „democratismul cultural”³. Iar socialismul lui Ion D. Sîrbu n-avea cum să pară strident într-o „societate deschisă”. Numai că societatea românească, devenind, după război, socialistă și cât se poate de „închisă”, îl va „răsplăti” pe scriitor cu ani grei de pușcărie și domiciliu forțat. E drept, intelectualul de origine mine-rească nu a respins, *ab initio*, utopia marxistă, ci doar degradarea acesteia în forma practicilor staliniste, asemeni unei întregi pleiade de scriitori, de la Arthur Koestler și Leszek Kolakowski la Alexandr Soljenițan. La prozatorul român regăsim atât exaltarea umanitaristă a lui Soljenițan, cât și spiritul caustic al lui Zinoviev. Putem spune că scepticismul lui Ion D. Sîrbu este patetic, autorul considerând luciditatea o stare de grație: „Luciditate, fiind în același timp o stare, o valoare și o esență, e superioară cunoașterii (care duce la hiperspecializare, sau la sisteme dogmatice), superioară chiar și intuiției metafizice: luciditatea ar fi fost starea de veghe a sclavului într-o lume în care libertatea și egalitatea erau simple sloganuri”⁴(97). Cu toate acestea, abia în scrierile din ultima parte a vieții transpare o atitudine vădit anti-idilică, o abhorare *de plano* a mult visatei „împărății pământești”: „Sfârșitul de lume se confundă cu *viitorul de aur*, în fața vechiului apocalips puteam să mă îngrozesc, în fața noului apocalips nu am dreptul decât la aplauze și entuziasm neobosit”⁵.

1 Ion D. Sîrbu, *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal* (vol. I, Craiova: Scrisul Românesc, 1996), 81-82.

2 Autoarea urmează să-și publice în curând, în volum, rezultatele cercetării. Dintre studiile și articolele scrise de Clara Mareș pe această temă, menționăm aici doar două texte cu caracter mai general, de sinteză: *Ion D. Sîrbu și revanșa lucidității. Reperele securistice ale unei vieți de scriitor*, Revista „Verso”, anul 4, nr. 71, 2009; *Pânza de păianjen. Ion D. Sîrbu în plasa Securității*, în vol. *Intellectualii și regimul comunist. Istoriile unei relații*, Polirom, 2009.

3 Virgil Nemoianu, *Surâsul abundenței. Cunoaștere lirică și modele ideologice la Ștefan Aug. Doinaș* (București: Eminescu, 1994), 132.

4 Sîrbu, *Jurnalul*, I, 204

5 Sîrbu, *Jurnalul*, II, 194.

Tema condiției umane, așa cum remarcasem anterior, este indisolubil legată, în literatura modernă, de tema politicului. Orwell, Soljenițan, Kundera, Koestler sau Ion D. Sîrbu sunt scriitori importanți fiindcă, percepend teroarea impusă de sistemele totalitare, nu au ignorat angoasa și anxietatea ca „fenomene corelate evoluției subiectivității umane în acest secol”¹. Într-un roman ca *Procesul* de Franz Kafka, de pildă, Celălalt (fie el Președinte, Patriarh, Magnific, Suprem), fascinat de putere, năzuiește să apară oamenilor în postură de destin, legiutor, păstrător al ordinii. Pentru a nu împărți cu nimeni suveranitatea, el instituie – așa cum releva Liviu Petrescu în eseu la care ne-am referit – ermetismul Legii. Ajuns la poarta Legii, ceea ce îl oprește pe om să intre este prezența paznicului. Căci paznicul are doar rolul de a păzi ceva!... Dar Kafka sugerează că autoritatea nu se întemeiază decât pe frică, Celălalt nu e un Dumnezeu, ci un om ca toți oamenii, o „funcție socială disimulată antropomorf”, după memorabila definiție a lui Zinoviev². Ceea ce îl păstrează pe Celălalt ca pe un Dumnezeu e numai propria supunere a oamenilor, fapt ilustrat în timp de scriitori celebri, de la Etienne de la Boétie (în *Discours sur la servitude volontaire*) la Dostoievski ș.a. De aceea și afirmă Ion D. Sîrbu undeva: „Numai tiranii sunt consecvenți: din cauza boilor; și boii: din cauza jugului”. Nu cu cineva anume trebuie, așadar, să poarte oamenii lupta, ci cu ei înșiși, cu nedeprinderea lor de a exista pentru sine, cu servitutea lor înăscută. În regatul Marelui Patriarh al lui Márquez nu se schimbă nimic după moartea lui Nicanor Alvarado. Ca să dispară dictatorul, ca să moară definitiv, trebuie distruse structurile, dictatura însăși. Instinctul idolatru al aservirii, cultul solemn față de Putere – acestea sunt resorturile dictaturii perpetue.

Revenind la problemele tehnice legate de edificarea unei literaturi cu mesaj subversiv, trebuie remarcat că, pe când Nicolae Manolescu identifica în romanele „corintice” ale deceniului al optulea o nouă modalitate artistică, capabilă să ilustreze structura și mecanismele puterii, Mihai Zamfir sesiza, dintr-o altă perspectivă (stilistică), apariția, la începutul anilor '80, a unei specii aparte de roman, care s-ar caracteriza prin subiectivizarea accentuată a vocii auctoriale și prin utilizarea generalizată a unui anumit fel de narațiune homodiegetică³ în care un singur personaj, un hiper-personaj, de fapt, acaparează discursul. „Narațiunea subiectivă” (descoperită de critic în unele romane ale lui Augustin Buzura sau Eugen Barbu) s-ar impune, așadar, ca formulă stilistică, oferind totodată și „un răspuns ontologic la problemele unei realități în derivă”⁴.

Răspunsul acesta „ontologic” va fi doar sugerat, stilistic, de majoritatea scriitorilor noștri mai mult sau mai puțin „disidenți”. Însă Ion D. Sîrbu nu va „sugera” un răspuns, el nu va răspunde acestei realități prin antifrază, așa cum au înțeles s-o facă unii. Răspunsul său va fi tranșant și lipsit de ambiguități: „Nu vreau să scriu *cum* nu s-a mai scris, ci *despre* ce nu s-a mai scris”, scria el în jurnal. Și s-a ținut de cuvânt. Dovadă mulțimea reflecțiilor pe teme politice din cărțile lui „de sertar”, asupra cărora merită să ne oprim puțin în cele ce urmează.

Jurnalul, cea mai autentică formă de „roman politic”

Reflecțiile despre istorie și politică, filosofie și morală, stat și putere sunt prilejuate, de cele mai multe ori, de anumite observații sau fapte (diverse) din viața coti-

1 Vladimir Tismăneanu, *Noaptea totalitară* (București: Athena, 1995), 96.

2 Alexandr Zinoviev, *Homo sovieticus*, traducere de Andi Ștefănescu (Cluj: Dacia, 1991), 127.

3 Mihai Zamfir, „Eu, autorul și restul lumii. Despre o formulă românească recentă”, în Mihai Zamfir, *Cealaltă față a prozei* (București: Eminescu, 1988), 187-200.

4 Zamfir, *Cealaltă față*, 200: „Stilistica narațiunii subiective înlocuiește formele de narațiune tradiționale [...], în spatele acestor necesități de verbalizare stă o mentalitate a epocii, un *Saeculum*, cu care stilul întreține relații complexe la nivel de acceptare și respingere.”

diană. Aceste anodine observații factologice au rolul unor indici de referențialitate, vivificând și conferind astfel veridicitate abstracțiunilor, jocului dinamitant al ideii. Adevărurile filosofiei, științelor, logicii sunt, prin urmare, asumate existențial sau dezavuate, în funcție de adecvarea sau de inadecvarea lor la realitate. Subtitlul celui de-al doilea volum al *Jurnalului* („roman politic”) își găsește astfel, în text, cea mai exactă justificare: „Nescriind azi literatură politică nu înseamnă a nu te înregimenta: din contră, a scrie cărți ce *nu pun probleme* înseamnă a face jocul puterii care are interesul să despartă pe scriitor de poporul limbii în care scrie. Am fost toată viața împotriva amestecului politicii în artă și în cultură, sunt și azi partizanul despărțirii puterii politice, de stat și valorile civile, dar consider că *politicul* (s.n.), ca boală și destin, ca dogmă și libertate, trebuie să intre în discuțiile și soarta unor eroi, locuri, întâmplări. Am trăit periculos, scriu periculos: sunt o victimă a politicii, scriu cinstit și curat despre această necinstită și necurată politică”¹.

Când se referă, de exemplu, la tragedia popoarelor, pe Ion D. Sîrbu nu-l mulțumesc doar explicațiile de ordin istoric sau politic. Cauzele ascunse ale răului sunt căutate altundeva, în inconștientul colectiv, în mitologie, religie, folclor, limbă, moravuri etc. Regretând pierduta simplitate a explicațiilor care-l făceau cândva vinovat pe diavol pentru orice dezechilibru malefic, Sîrbu constată o bizară ubicuizare a răului, o misterioasă „glaciațiune” în urma căreia s-a produs „gravul divorț cosmic”, alienarea totală, îndemonierea lumii. Instaurarea terorii, a supravegherii continue, a fost posibilă datorită pasivității, inerției oamenilor, militarizarea societății inculcând strania confuzie între Cezar și Dumnezeu. Delirul de substituție nu se produce decât în mintea tiranului, dar, în mod paradoxal, această substituție ia naștere din servilismul supușilor. Constatând cu surprindere că ascensiunea tuturor dictatorilor în istorie s-a bazat pe arogarea unor pretense drepturi, a unei pretense superiorități de esență, că este suficient să clamezi vehement că ești Cineva, pentru a fi crezut, Hannah Arendt releva, cândva, această definitivă fuziune a măștii cu chipul: „Societatea e totdeauna dispusă să accepte o persoană drept ceea ce pretinde ea că ar fi, astfel încât un șarlatan care pozează în geniu are totdeauna șanse de a fi crezut”².

Ion D. Sîrbu urmărește simptomele maladiei totalitare, căutând resorturile intime care au condus la proliferarea răului și a prostiei. Diaristul consemnează caracterul liturgic al raporturilor dintre individ și stat în Rusia medievală; îndelunga obișnuință a penitenței dă naștere, în timp, unui acut sentiment de culpabilitate. El însuși rătăcit într-un labirint al suferinței absurde și inutile, Ion D. Sîrbu se declară, cu amară ironie, doctor *magna cum laude* în „victimologie” și „clastrologie”. Acestea sunt științe practice, „suferite”, nu inventate de savanți, ci desprinse din cea mai concretă și mai crudă realitate. „Victimologia” ar fi, astfel, disciplina juridică (opusă criminologiei) care se ocupă cu „depistarea și pedepsirea victimelor. Care se ascund. Care tac”³, iar clastrologia – „o știință a închisorii, a stării de închis, (...) având grave legături cu morala și metafizica. Deținutul politic – oriunde ar fi închis – nu este decât pionierul simbolic al unei lumi ce alunecă tot mai mult spre împușcare generală, multilaterală, multinațională”⁴.

Din disperare filosofică, Sîrbu își îndreaptă atenția, aplicându-și cu sagacitate spiritul, asupra *conceptului de prostie*, la care conduc inevitabil toate aspectele din imediata realitate. Ca fenomen corelat prostiei, *kitsch*-ul este întrezărit în toate formele vieții sociale, în cultură etc., proliferând asemeni unei molime. Afla la confluența dintre surogat și utopie, *kitsch*-ul este un instrument propagandistic foarte

1 Sîrbu, *Jurnalul*, II, 69.

2 Hannah Arendt, *Originile totalitarismului* (București: Humanitas, 1994), 103.

3 Sîrbu, *Jurnalul*, I, 19.

4 Sîrbu, *Jurnalul*, I, 86-87.

eficace: înseamnă portret și lozincă, artă „angajată”, degradare grotescă. Diatriba scriitorului țintește, de pildă, și producții cinematografice ca filmele lacrimogene indiene ori atât de vizionatul „Pe aripile vântului”, care ar exprima, prin impactul asupra maselor, vulgarizarea iremediabilă, trivializarea gustului estetic și a sentimentelor umane. Paranoia, ca „pedeapsă pentru păcatul trufiei și al puterii fără limite”, este stigmatul de pe fruntea dictatorilor de orice fel, răsfângându-se însă, în diverse forme, și asupra supușilor, asupra poporului asuprit, imobilizând, prin forță, individualitatea; în rândul maselor se declanșează astfel un „delir halucinatoriu”, manifestat printr-o nestăvilită invazie de superlative și printr-o obediență totală. O religie a „fricii de aproapele” înlocuiește, progresiv, tradiționala frică de Dumnezeu, iar cultul persoanei dictatorului suprimă orice altă formă de adorație mistică.

Puterea, în general, este o temă frecvent întâlnită în cel de-al doilea volum al jurnalului lui Ion D. Sîrbu. În fața „poftelor” de putere ce devine drog, nu e valabilă – constată diaristul – opoziția pasivă. Omul trebuie să aibă un refugiu doar în propria sa gândire, să poată „citi” spectacolul de circ oferit de popor Cezarului ca deviere aberantă, absurdă de la raporturile normale individ-stat. Deși Sîrbu afirmă undeva: „Mor împăcat – nu l-am aplaudat niciodată”, el pledează pentru rezistența activă în fața opresiunii, pentru asumarea sacrificiului. Situația reală este, din nefericire, cu totul alta: s-au înstăpânit lichelismul, prostia și suspiciunea, „s-au epuizat toate rezervele de caracter ale națiunii”. O idee reluată obsesiv este aceea că obediența, lingușirile victimelor creează tiranii, sau, cum spune Sîrbu, „ajung doi înși – un prost și o lichea – pentru ca Puterea să fie servită”. Locul utopiei ar trebui luat de proteste, pentru că nu la paradislul politic, ci la înțelegerea civică și a condițiilor concrete în care se desfășoară viața socială este necesar să aspire umanitatea. Lucid, Sîrbu reușește să vadă în viitor, cu ochii minții, mai limpede decât noi, contemporani cu evenimentele, am putut vedea. Autojustificările, compromisurile, minciuna se vor perpetua – ne asigură diaristul, ale cărui reflecții ne pun pe gânduri pe noi, cititorii săi din posteritate: „Un mitropolit – în serviciul securității noastre staliniste – ne va putea demonstra că numai făcând anumite concesii față de Putere a putut salva asta și asta, a putut proteja pe X și pe Y ... [...] Va veni cutare colonel cu lista celor pe care i-a ajutat și i-a salvat, cutare ministru al culturii va înșira curajoasele sale luări de cuvânt și înfruntări cu puterea, pentru apărarea publicațiilor, Uniunilor, așezămintelor culturale. O doamnă, bine introdusă în cercurile literare înalte din Capitală, mă asigură că alături de M.B., poetul partidului și autorul a nenumărate imnuri și ode adresate șefului nostru magnific, există un alt M.B., autor al unor poezii adevărate, de mare sensibilitate, durere și adevăr...[...] Vorba lui Blaga: orice rahat, după ce se usucă, are dreptul să-și scrie memoriile sale de trandafir!”¹

Ion D. Sîrbu s-a stins cu puțin înainte de evenimentele din decembrie, răpus de o boală necrutătoare. Citindu-i însă cărțile „din sertar”, la care a lucrat în ultimul deceniu de viață, trebuie să-i recunoaștem scriitorului nu doar talentul literar (valoarea întotdeauna negociabilă, după mode și timp), ci și excepționala înzestrare intelectuală, de gânditor (nu numai) politic. Din această pricină, de ar fi studiate în școală, *Adio, Europa!* și *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal* ar putea furniza celor tineri altfel de „modele”, cu largă deschidere culturală, care să-i provoace la o lectură nuanțată a istoriei noastre recente mult mai profitabilă decât orice lecție de estetică. Pentru că, doamnelor și domnilor, stimabili exegeți, în literatură există întotdeauna lucruri infinite mai importante, mai incitante din punct de vedere intelectual, decât „literatura” însăși.

¹ Sîrbu, *Jurnalul*, II, 188.

BIBLIOGRAFIE

- Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, București: Humanitas, 1994.
- Nicolae Manolescu, *Arca lui Noe*, București: Gramar, 1999.
- Eugen Negrici, *Literature and Propaganda in Communist Romania*, Bucharest: The Romanian Cultural Foundation Publishing House, 1999.
- Virgil Nemoianu, *Surâsul abundenței. Cunoaștere lirică și modele ideologice la Ștefan Aug. Doinaș*, București: Eminescu, 1994.
- Liviu Petrescu, *Romanul condiției umane*, București: Minerva, 1979.
- Ion D. Sîrbu, *Adio, Europa!*, București: Cartea Românească, 1997.
- Ion D. Sîrbu, *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal*, vol. I, Craiova: Scrisul Românesc, 1996.
- Vladimir Tismăneanu, *Noaptea totalitară*, București: Athena, 1995.
- Radu G. Țeposu, *Viața și opiniile personajelor*, București: Cartea Românească, 1983.
- Mihai Zamfir, „Eu, autorul și restul lumii. Despre o formulă românească recentă”, în Mihai Zamfir, *Cealaltă față a prozei*, București: Eminescu, 1988.
- Alexandr Zinoviev, *Homo sovieticus*, traducere de Andi Ștefănescu, Cluj: Dacia, 1991.

A întreba, a povesti

Istoria orală între jurnalistică și inferență pluridisciplinară

■ LAVINIA BETEA

[„Aurel Vlaicu” University of Arad]

Abstract

This article is a synthesis of the methodology of creative interviewing and an account of an experience of this type – the dialogue with Ion Gheorghe Maurer, former prime-minister of Romania between 1961 and 1974.

Keywords

unstructured individual interviewing, creative interviewing, oral history, life history, privileged witness

Practica interviului nestructurat

Abordarea calitativ-fenomenologică a socio-umanului are în *analiza dialogurilor* un obiect de studiu preferat. Un mijloc de producere a acestora – recunoscut ca metodă calitativă de cercetare – este *practica interviului individual nestructurat* sau a *interviului creativ*.

Atunci când interlocutorii se plasează în categoria „*martorilor privilegiați*” – pentru că au fost în poziții cheie în decizia sau derularea unui eveniment istoric – rezultatele sunt spectaculoase din punctul de vedere al interesului public. Astfel că devin „bunuri publice” ce difuzează în gândirea socială prin presa de mare tiraj sau prin bestseller-uri editoriale. Sunt astfel asociate producției și comunicării media.

Când prin interviurile creative se urmărește în mod expres reconstituirea verbală a unor evenimente, episoade sau profiluri de personalități istorice, acestea ajung a fi încorporate în sursele istoriografice cu titlul de *studii de istorie orală*. Fundamentarea cercetărilor sistematice cu această tehnică a început în 1948 cu Proiectul de istorie orală de la Universitatea Columbia, datorat lui Alan Nevins, practica având astăzi numeroși și eficienți adepți.

În ceea ce mă privește, optez pentru încadrarea demersurilor proprii în perimetrul *interviurilor creative*. Atunci când dialogul se poartă cu unul dintre

numiții „*martori privilegiați ai istoriei*” pe parcursul mai multor întâlniri iar temele creează o punte între memoria interlocutorului (mica istorie) și epoca sa (marea istorie), rezultatul este o *poveste de viață (life history)*, relevantă deopotrivă pentru psihosociologie, istoriografie și media.

În patternul a ceea ce metodologia calitativă din științele socio-umane numește *poveste de viață* sunt și câteva reguli clare de inițiere și întreținere a dialogului interviuat-intervievator, recunoștința datorată interlocutorului, redactarea ghidului de interviu, interpretarea și valorificarea partituri naratorului. Primul care a făcut inserția acestui tip de comunicare în studii de specialitate a fost Freud prin teoria și *metoda psihanalizei*. Poveștile de viață și-au generalizat însă în decursul vremii interdisciplinaritatea. Etnografii, antropologii, sociologii și istoricii n-au putut rămâne străini de avatarurile construcției și semnificațiilor atribuite de povestitori propriei vieți, nici de virtuțile poveștii de viață în efortul de descifrare a spiritului unei epoci, comunități sau grup social. Cine sunt eu? – dilema căreia i se încredințează, în fapt, naratorul - e punte și cheie: de terapie (individuală și socială) prin povestire și discuții; de unificare a sinelui cu valorile sociale, religioase sau politice ale prezentului; de punere în acord cu el însuși și cercul de apropiați.

Tendința de aranjare a memoriei individuale funcție de semnificările culturale ale memoriei colective e naturală. Poveștile de viață pot fi spuse astfel în multe feluri, depinzând de context și interesele implicite sau explicite ale părților dialogului. Presupun totdeauna trăiri puternice atât din partea povestitorului cât și a ascultătorului. Indiferent de timp și loc, poveștile se articulează pe algoritmi universali precum naștere-moarte-renaștere, despărțire-inițiere-revenire, criză-conflict-ordine, geneză-haos-echilibru, eforturi-victorii și/sau eșecuri.

În ceea ce privește analiza calitativă a interviurilor realizate, conținutul celor spuse de subiecți în cadrul interviului poate fi tratat atât în termeni de afirmații corecte sau nu (*adevăr factual*), cât și ca expresii culturale (*adevăr narativ*). Răspunsurile nu trebuie însă neapărat raportate la un *referențial ontic* (adică să ne punem problema dacă ele sunt adevărate sau false), în raport cu anumite date ale realului; ci trebuie considerate în sine ca expresii ale unor reprezentări și practici simbolico-culturale ale subiecților.

Subliniem importanța relațiilor operator-subiect și distorsiunile ce le comporță interviurile, proeminentă fiind „*tendința de fațadă*”, manifestată ca teamă de a fi apreciat negativ de istorie și publicul cititor. Datorită acestei tendințe, persoanele interviuate își prezintă uneori minimizat importanța opiniilor și acțiunilor lor, se refugiază în clișeele socialmente admise și își motivează deciziile prin comandamentele ideologice sau morale ale epocii.

Studii de caz și pattern-uri reprezentative

În teoretizările metodologice despre *interviul creativ* nu se insistă prea mult asupra fazelor și regulilor de desfășurare. „A întreba, a povesti” - în cazul dialogurilor cu „*martori privilegiați ai istoriei*” nu este nici pe departe atât de simplu cât pare.

În primul rând pentru că depășesc mult, în extensie, interviul nestructurat obișnuit. Apar, apoi, momente considerate de subiecți ca fiind cruciale în traiectoria lor de viață. *Epifaniile*, cum numește James Joyce astfel de momente (în românește, *boboteze*), destructurează și restructurează experiențele de viață, fiind determinante pentru viitor.

Un dialog cu un fost lider comunist se întreține și alimentează prin recursul continuu la surse conexe. Evocarea altor surse istoriografice – mai ales a unor informații inedite provenite din arhive – este continuă. Astfel *metoda interviului nestructurat* se îmbină cu *metoda biografică* și cu aceea a *studiului documentelor de arhivă*, rezultatul fiind o biografie a interlocutorului și totodată o frescă a epocii de

referință. Printre beneficiile acestei sinergii, relevăm decupajul interferenței traiectoriei de viață a individului cu micromediul social (partidul comunist și modificările intervenite în ideologia sa) și cu dimensiunile macromediului (instituții politice ca serviciile speciale ori schimbări politico-sociale în contextul intern și internațional). Interacțiunile individ - grup social - societate sunt redată ca procese temporale desfășurate pe câteva decenii.

Proiectate pe fundalul social-politic descris, biografiile individuale pot ființa ca și cazuri tipice pentru ciclul vieții sociale și familiale, precum și pentru problema generațiilor în cadrul etapelor de „*fractură istorică*”. Aceasta în principal, datorită faptului că acțiunile politice își au originea în motivele, valorile și trăsăturile de personalitate și caracter ale personajelor-cheie din viața socială, la un moment dat. Evenimentele private din spatele cortinei propagandei, arată o altă față a politicii decât cea prezentată de mass-media, istoria evenimentelor și documentele publice oficiale. Se reține și rolul personajelor secundare, mai puțin cunoscute publicului, care prin intervenția în viața privată a unor personalități pot avea o influență decisivă în decizia politică sau traiectoria de viață a unui individ.

Reunite – metoda interviului nestructurat, metoda biografică și a analizei documentelor – conduc adesea la *studii de caz*. Iar acestea ajută, la rândul-le, la definirea și descrierea unor *patternuri* specifice - prin biografii paralele – precum „*revoluționarul de profesie*” și liderul comunist.

„Vă rog să-mi acordați un interviu...”

Voi încerca în cele ce urmează să relatez, pe scurt, una dintre experiențele de *interviu creativ* – cea care a condus la elaborarea și redactarea cărții „Maurer și lumea de ieri”, publicată într-o a treia ediție în volumul „Partea lor de adevăr” (Editura Compania, București, 2008).

Sintetizată, biografia personajului care a fost primul-ministru al României cu cea mai lungă perioadă de guvernare, e următoarea: Ion Gheorghe Maurer (1902-2000) s-a născut la București și a fost botezat Jean Georges (mama sa fiind franțuzoaică, iar tatăl, german). A absolvit Liceul Militar din Craiova și Facultatea de Drept din București. În perioada interbelică a fost apărător în procesele intentate comuniștilor, ceea ce a făcut să fie primit în PCdR (1936). Arestat și internat, în timpul războiului, în lagărul de la Tirgu Jiu, a fost trimis pe Frontul de Răsărit – căci avea pregătire militară –, de unde a evadat. A organizat evadarea din lagăr a lui Gheorghiu-Dej, la dorința acestuia. După 23 august 1944 – pînă a intra în vizorul serviciilor speciale sovietice, care îi pregăteau implicarea în «ancheta Pătrășcanu» (1948-1954) –, îl secondează în funcțiile de stat pe Gheorghiu-Dej.

Socotit «mîna dreaptă a lui Dej» în manevrele de ieșire ale acestuia de sub hegemonia sovietică, Ion Gheorghe Maurer a ocupat funcții-cheie pentru «noul curs» politic al României: ministru al Afacerilor externe (1957-1958), președintele Prezidiului Marii Adunări Naționale (1958-1961), președintele Consiliului de Miniștri (1961-1974).

Din 1945 și pînă la pensionare (1974) a fost membru al CC al PCR.

Este socotit principalul responsabil de desemnarea lui Ceaușescu ca succesor al lui Gheorghiu-Dej și prim-ministrul cu cea mai lungă guvernare din istoria contemporană a României.

Unde-l puteam întâlni după 1990 căci înainte asemenea personaje erau inabordabile iar biografiilor lor erau înalte secrete de stat ?

Prin 1993, întâmplător, am citit în ziarul „Evenimentul zilei” că fostul premier al României își petrece senectutea printre trofee de vânătorilor sale și alte amintiri. Și m-am adresat (dintr-un impuls, motivat exclusiv de interes cognitiv) directorului cotidianului, Ion Cristoiu, cu propunerea unui serial de interviuri. Am primit un angajament de trei luni cu un salariu de corespondent teritorial, decontarea cheltuielilor

de călătorie între Arad și București și diurna de gazetar în deplasare pentru timpul petrecut în Capitală. Urma „să mă descurc” apoi, în toate. Gazetarii ce scriseseră știrea n-au vrut să-mi dea nici măcar telefonul fostului om politic.

Știam doar zona unde locuiește („unde-a aproape de fostul Studio „Sahia”) și am grăbit într-acolo. Am întrebat, pe stradă, mai vârstnici dacă-i știu casa. „Duduie, eu știu unde stă, mi-a răspuns o distinsă pensionară. Vino cu mine că tot n-am ce face acum și-o să-ți arăt. Pe Maurer aș vrea să-l văd și eu”. Împreună am ajuns la poarta vilei din B-dul Aviatorilor 104. Soldatului de la poartă i-am spus că sunt venită tocmai din celălalt capăt de țară pentru a-i lua un interviu fostului șef de guvern. A plecat să-l întrebe și s-a întors poftindu-mă în casă.

Am descris în prefața celei de-a doua ediții a cărții (Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002) impresia neobișnuită ce mi-a făcut-o bătrânul politician în vârstă de 92 de ani atunci. M-a rugat, mai întâi, să stau în lumina ferestrei, să mă vadă. „Bine, mi-a spus, stăm de vorbă. Mă-ntrebi ce vrei și îți răspund. Cât știu sau cât pot”.

Întâlnirile noastre n-au decurs însă tot atât de ușor ca începutul. Întâi, pentru că una dintre rudele care aveau grijă de soții Maurer mi-a cerut, pentru a nu-mi obosi interlocutorul, să nu-l solicit mai mult de o oră pe zi. O prezență continuă și perturbatoare a fost soția lui Ion Gheorghe Maurer. Paralizată, într-un scaun cu roțile pe care îl aducea la mică distanță de fotoliile unde convorbeam, prezența sa putea deveni extrem de supărătoare. Se făcea auzită, în crescendo – cu sunete asemănătoare țipătului de pasăre –, de fiecare dată când avea impresia că pun întrebări incomode, ireverențioase sau puțin măgulitoare pentru interviueat și evident, când ceasul arăta timpul convenit de întrerupere a întâlnirii.

A vorbi, a scrie, a tipări...

Dincolo de înregistrarea răspunsurilor la întrebările adresate, am fost într-o continuă uimire. Mă aflu în fața unui personaj inimaginabil în raport cu cunoștințele din istoria partidului deținute până în acel moment și cu reprezentarea socială ce-o aveam despre conducătorii partidului.

Printre cele greu de prevăzut a fost refuzul interlocutorului de a poza în cu-noscător al istoriei partidului comunist. Apoi fisura dintre imaginea propagandistică a liderului ce indică și defrișează „drumul glorios spre socialism” și realitatea omului care, aflat la putere, a exercitat atributele unor funcții politice tratând cu nepăsare ideologia în numele căreia guverna. De asemenea, mesajul despre jocul norocului și jocul întâmplării în soarta politicianului... Din convorbirile și întâlnirile avute ar fi putut ieși un eseu pe tema „Despre putere”. Despre singurătatea celui ce-a fost la putere și nu mai este, despre confuzia ce-o face omul politic între onorurile acordate statutului social deținut și persoana sa, despre responsabilitatea deciziei și efectelor sale. Despre riscul de a ajunge la capătul vieții fără a ști dacă în credința ta ai avut sau nu dreptate. Teme cu care-ar trebui pregătiți cei ce doresc să-i conducă pe semenii lor.

După ce-am transcris și ordonat dialogul purtat, am trimis, conform înțelegerii, manuscrisul lui Ion Cristoiu. Mi-a fost însă cu neputință să restabilesc legătura.

Recitind manuscrisul, mi-am dat seama că acest unic plan – al dialogului rezultat din întâlnirea noastră – creează un spațiu securizant imaginii dorite de Ion Gheorghe Maurer. Ar fi fost inechitabil și ineficient să contrapun într-un alt plan impresiile din timpul redactării. În așteptarea răspunsului lui Ion Cristoiu, am redactat notele însoțitoare ale fiecărui capitol. Al doilea plan al cărții a fost astfel construit din aceleași unități structurale – citatul – din alte lecturi, de această dată. Acestui moment i s-a suprapus o altă experiență imprevizibilă - cunoștința cu alți buni cunoscători ai momentelor investigate. Din relatările făcute de Gheorghe Apostol, Alexandru Bârlădeanu și Paul Sfetcu (fostul șef de cabinet al lui Gheorghiu-Dej) a rezultat cel de-al treilea plan al cărții. Și, în fine, impresia dorită de neimplicare a investigatorului.

Aceste demersuri s-au derulat pe parcursul unui an: aprilie 1994 - aprilie 1995. Cum timpul de așteptare al unui răspuns mi s-a părut că expirase, i-am scris, din nou, lui Ion Cristoiu, anunțându-l că lunga tăcere mă îndreptățește să dispun de copia manuscrisului. Îi mulțumeam, totodată, pentru generozitatea și încrederea fără de care n-aș fi avut curajul acestei investigații ce-a însemnat pentru mine o schimbare definitivă a preocupărilor anterioare. O nouă întâmplare, tot atât de norocoasă ca și aceea care a declanșat demersul, m-a ajutat să-l finalizez. Ilie Stoichescu, atunci proprietarul uneia dintre cele mai mari rețele de televiziune prin cablu din România, a decontat aproape integral prețul de tipărire al cărții cu condiția să lucrez două luni din vara anului 1995 la construirea grilei de programe și selecția de personal pentru studioul local de televiziune nou înființat de firma sa, la Craiova. În toamnă, cartea a apărut la Arad, la editura unei fundații culturale înființată de un fost coleg de gazetărie, ziaristul Emil Șimăndan.

M-am grăbit să-i duc câteva exemplare lui Ion Gheorghe Maurer. Omul ce ajunsese la cele mai înalte demnități din câte sunt accesibile unui muritor și care-mi mărturisese că visul vieții sale – să scrie o carte – rămăsese o neîmplinită dorință. O carte pe care, gândeam, o avea acum. Nu „*Marx și lumea de azi*”, ci „*Maurer și lumea de ieri*”. Dar în poarta vilei de pe B-dul Aviatorilor nu mai era niciun soldat. Am sunat fără rost. Poarta de fier a grădinii era deschisă. Prin fereastra casei am contemplat pustietatea livingului uriaș cu toate ușile deschise spre încăperile goale.

Cu greutate, prin intermediul lui Alexandru Bârlădeanu, am aflat adresa unde se mutase Ion Gheorghe Maurer. În același cartier Primăverii, într-o locuință care – mi s-a spus – aparținea fiului său, plecat în Germania, ne-am reîntâlnit într-o seară. Tânăra femeie ce-i avea în grijă pe soții Maurer m-a condus într-un alt living lung și îngust, înțesat de mobile și obiecte decorative, în așteptarea parcă a unei alte mutări. Din același scaun pe rotile, Ilona Maurer m-a privit fără bucurie. Pierdut printre obiectele aduse din vechea locuință, Ion Gheorghe Maurer părea a fi suferit o implozie fizică și psihică. „O să-mi citească ea, eu nu mai văd”, a spus după primirea cărții, arătând spre cea care-i avea în grijă. Memoria sa ancorase în două insule din bogatu-i trecut: „accidentul organizat de Ceaușescu” și evacuarea din vila în care locuise 33 de ani. I-am cerut o fotografie. „Sigur că da, dar eu nu știu pe unde le-au pus” a acceptat el. Din locul de unde ne supraveghea, în continuare, Ilona Maurer, s-a auzit același sunet gutural de protest și enervare care întrerupsese toate întâlnirile anterioare.

Am regretat că la această ultimă întâlnire n-am avut un aparat de filmat. Imaginea celui ce fusese primul-ministru cu cea mai lungă perioadă continuă de guvernare din istoria României, ar putea servi politicienilor de azi. Asaltați de gazetari, onoruri, invitații, posedând, în general, tot ce râvnesc contemporanii lor, câți dintre ei se gândesc la aprecierea urmașilor, la judecata istoriei? Ion Gheorghe Maurer, căruia în anii puterii puțini ar fi fost cei care ar fi reușit să-i vorbească, aștepta singur cea din urmă plecare.

Epilog

Interviul creativ cu Ion Gheorghe Maurer a fost și o epifanie a vieții mele. Extrem de surprinsă de contrastul dintre imaginea publică și cea privată a decizionalilor, am reluat studiul psihologiei sociale cu o cercetare pe tema reprezentărilor sociale datorate ideologiei și instituțiilor comuniste. Cât despre dialogurile cu Maurer și cu ceilalți foști lideri, acestea sunt citate deopotrivă de jurnaliști și ca surse bibliografice memorialistice sau de istorie orală în literatura de specialitate pe teme de istoria comunismului.

O biografie a totalitarismului

■ SUZANA SEMENIUC

[iasuluniversitar.ro, University Press]

Dictaturile cu mecanismele, teoriile, victimele și miturile lor au fost supuse unei minuțioase analize științifice, în cele două zile ale Conferinței Naționale „Totalitarismul de la origini la consecințe”, care a avut loc în perioada 3-4 mai, la Universitatea „Petre Andrei” din Iași. Evenimentul a fost organizat de UPA din Iași și Centrul Cultural German Iași, în parteneriat cu Revista *Sfera Politicii*, Centrul de Investigare a Crimelor Comunismului din România și Revista *Observator Cultural*, fiind prilejuit de împlinirea a 120 de ani de la nașterea savantului Petre Andrei.

Prima zi a Conferinței a debutat cu vernisajul Expoziției *Hannah Arendt - Încrederea în om*, ce aparține Literaturhaus Berlin, a cărei prezentare a fost realizată de curatorului ei, Prof. dr. Lutz Dietrich. Lucrările Conferinței au fost structurate pe secțiuni, prima fiind dedicată cunoscutei teoreticiene a fenomenului totalitar, Hannah Arendt, o autoare pentru care „definirea politicului se leagă de înțelegerea condiției umane în general”, după cum observa Prof.univ.dr. Caius Dobrescu. La rândul său, Lect. univ. dr. George Bondor a prezentat modul în care autoarea a conceput sfera publică și a vorbit despre „modelul din Grecia antică pe care aceasta l-a agreat, pentru că acolo omul descoperă un loc al libertății”. Cercetătorul Florin Mitrea a punctat faptul că „Hannah Arendt analizează fenomenul totalitar ca pe o consecință a rupturii modernității față de categoriile metafizice tradiționale”.

Cea mai amplă secțiune a Conferinței a reunit perspective teoretice asupra totalitarismului. După cum remarca Prof. univ. dr. Vasile Boari „totalitarismul odihnește pe un paradox. Pe de o parte, el exacerbează politica, iar pe de altă parte, în secret, el suspendă, pervertește politica adevărată”. Ideea pervertirii politicii în totalitarism a fost exploatată și de către Conf.univ.dr. Carmen Mușat, care s-a întrebat dacă modelul politicii globale actuale „mai deservește binele public, dacă nu cumva politica a devenit o afacere de familie, care are drept consecințe stigmatizarea celuilalt și în care pluralitatea este înlocuită cu înrudirea”. O abordare ce a invitat la introspecție a venit din parte Prof. univ. dr. Anton Carpinski, care a explicat că „dificultatea contracarării totalitarismului vine din aceea că el zace în fiecare dintre noi”. Prof. univ. dr. Lavinia Betea a atras atenția asupra unui „alt tip de personalitate carismatică totalitară: personalitatea mediatică”. Despre totalitarism ca și „creator al unei filosofii juridice menite să instatueze teroarea” a vorbit Prof. univ. dr. Cristian Bocancea. Despre comunism ca „fază degenerată a capitalismului care s-a instalat într-o societate înapoiată, predominant rurală” a vorbit Prof. univ. dr. Stelian Tănase. Pornind de la unele interpretări ce încearcă să identifice sursele nietzscheene ale totalitarismului, Lect. univ. dr. Constantin Ilaș a subliniat faptul că „supraomul ar trebui căutat nu printre cei care au creat Auschwitz-ul și Gulag-ul, ci printre cei care au supraviețuit acestora”. Drd. Cristiana Arghire a adus în atenția

audienței doi autori, Michel Foucault și Hannah Arendt, apreciind că „acolo unde Foucault valorizează, Hannah Arendt deconspiră”. Despre totalitarism și mecanisme ale cruzimii a vorbit Lect. univ. drd. Mark Bucuci, care a apreciat că „finalitatea torturii nu era durerea fizică, ci sfârșirea minții omului prin distrugerea limbajului”.

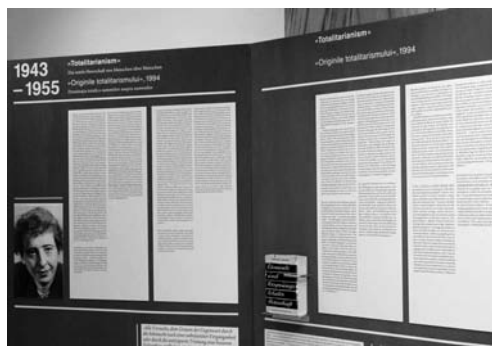
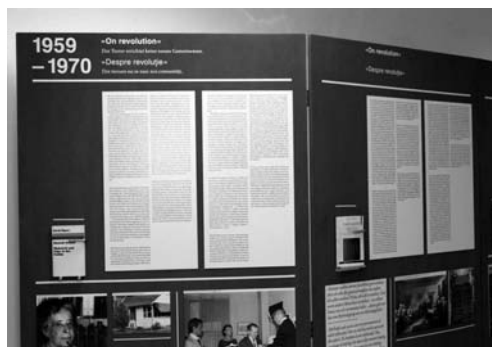
În cadrul secțiunii referitoare la relația dintre totalitarism și religie, Lect. univ. dr. Sabin Drăgulin a abordat problema creștinismului în regimurile totalitare, subliniind că „biserica a reprezentat un element fundamental în menținerea unor solidarități în comunitățile respective”. Tot biserica a fost în prim-plan și în lucrarea prezentată de coordonatorul evenimentului, Conf.univ.dr. Sorin Bocancea: „dincolo de mitul opoziției dintre Biserica Ortodoxă și puterea comunistă identificăm o pactizare a înalților ierarhi din primii ani ai regimului cu puterea politică, fapt exploatat de către comuniști”. În aceeași arie tematică, cercetătorul Natalia Vlas a analizat cazul reconstrucționismului creștin, apreciind că „toate regimurile totalitare la un loc nu au produs atâtea victime câte ar putea produce acesta”.

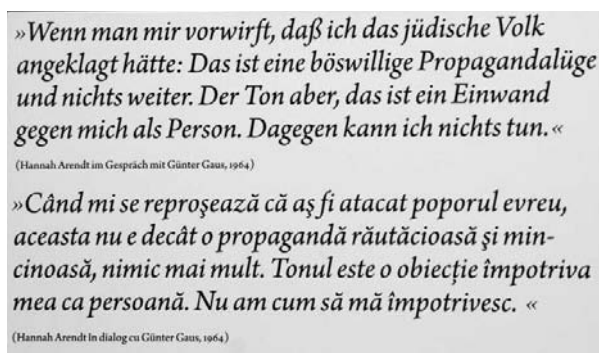
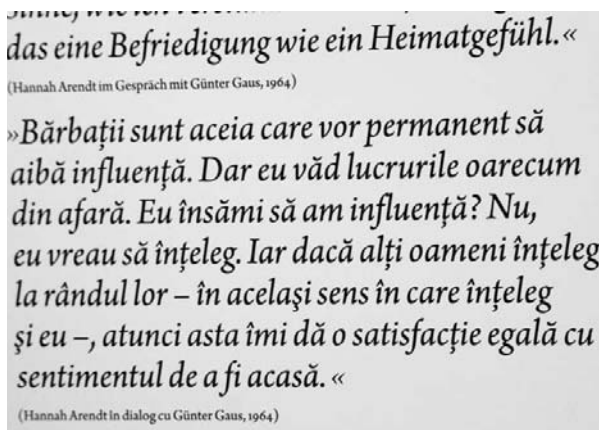
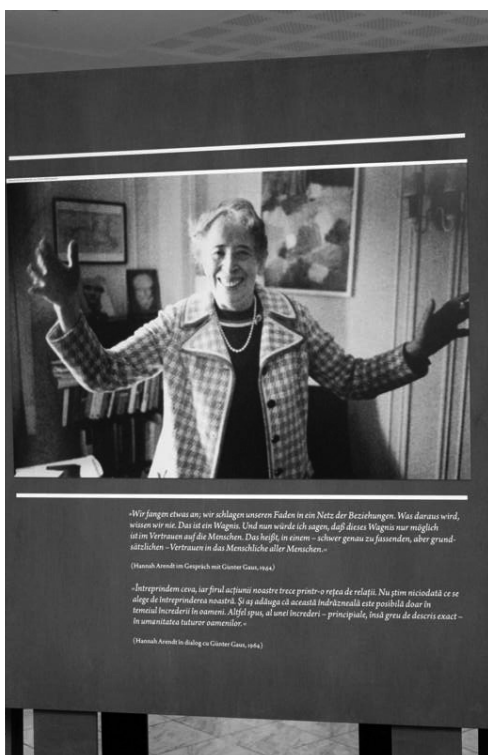
La secțiunea dedicată studiilor de caz, sud-coreeanul Chung Hong Key a vorbit despre experiența totalitară a peninsulei coreene, „un spațiu de confruntare între Rusia și alianța anglo-japoneză”. A urmat Prof.univ.dr. Doru Tompea, care a prezentat destinul și capacitatea vizionară a savantului Petre Andrei, „adeptul unor concepții, dar și a unor atitudini antitotalitare, cărora le-a rămas fidel cu prețul unui destin tragic”. Conf.univ.dr. Daniel Șandru a trecut în sfera personală, aducând în atenție „cazul Maria Asembrener”, victimă a lagărului sovietic: „Acum, bunica mea are 86 de ani, e împăcată cu viața sa și nu cred că știe foarte bine ce înseamnă totalitarism”. La rândul său, Conf. univ. dr. Antonio Patraș și-a dedicat lucrarea Cercului Literar de la Sibiu și care a inclus „nu doar intelectualii care făceau parte din organizație, ci o întreagă generație”.

Ultima secțiune a fost dedicată totalitarismului din România. În cadrul acesteia, Lect. univ. dr. Georgeta Condur a vorbit despre caracteristicile „omului nou”: „cel propus de ideologia de dreapta era puternic fizic și moral, iar cel comunist era un om mașină”. Conf. univ. dr. Tudor Pitulac a abordat subiectul subminării coeziunii sociale de către comunism, apreciind că „forța unei națiuni depinde de diversitatea comunităților și de forța acestora”.

Ambele zile ale Conferinței s-au încheiat cu proiecții de film. În prima zi, au fost proiectate filmele „Nepos” și „Execuția”, prezentate de istoricul Marius Oprea, care cuprind scene din cunoscutele demersuri arheologice ale Centrului de Investigare a Crimelor Comunismului din România: „Și eu și colegii mei trăim un paradox: acela de a fi fericit că găsești un mort. Nu doresc nimănui un asemenea tip de fericire”, a mărturisit istoricul. Finalul întâlnirii de la Iași a aparținut lui Ovidiu Șimonca, a cărui prezentare a avut în centru filmul lui Andrei Ujică, *Autobiografia lui Nicolae Ceaușescu*, „un film care nu e al rezistenței și nici al eroismului, ci al cultului personalității”, după cum a apreciat acesta.

Fotografiile din acest număr au fost făcute la vernisajul Expoziției *Hannah Arendt – încrederea în om* ce s-a desfășurat în deschiderea Conferinței naționale *Totalitarismul de la origini la consecințe*. Această expoziție aparține Literaturhaus Berlin și a fost prezentată de către curatorul ei, Prof. dr. Lutz Dietrich, căruia îi mulțumim pe această cale pentru acordul de a utiliza aceste imagini.





Premiile „Sfera Politicii”

ediția a VII-a, 5 mai 2011

Premiile „Sfera Politicii” din acest an au mers în centrele universitare de la Cluj, Iași și București

Prof.univ.dr. Michael Shafir, cadru didactic la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, politologul Dan Pavel și Conf.univ.dr. Daniel Șandru, de la Universitatea „Petre Andrei” din Iași au fost laureații celei de-a șaptea ediții a Premiilor „Sfera Politicii”, care s-au decernat pe 5 mai, la București. Distincțiile sunt oferite în fiecare an de Fundația Societatea Civilă și Revista „Sfera Politicii”.

Vicepreședintele Fundației Societatea Civilă, Constantin Avramescu, a apreciat, în debutul întâlnirii, că „aceste premii anuale sunt cu atât mai importante cu cât ele se oferă într-un moment în care societatea românească este decăzută în multe privințe”. Distincția „Lumea de mâine” a fost decernată politologului Daniel Șandru de către redactorul-șef al publicației „Sfera Politicii”, Alexandru Radu, pentru cartea „Reinventarea Ideologiei”, publicată de Editura Institutul European Iași. „Sunt emoționat pentru că primesc acest premiu de la o revistă cu care am crescut ca student și apoi ca profesor și aș vrea să dedic această distincție, prețioasă pentru mine, memoriei filosofului, sociologului și omului politic Petre Andrei, strivit de o ideologie de factură totalitară, și de la a cărui naștere se împlinesc, în această vară, 120 de ani”, a declarat Conf.univ.dr. Daniel Șandru.

Premiul pentru cea mai valoroasă lucrare a anului 2010 a fost acordat de Rectorul Universității „Petre Andrei” din Iași, Prof.univ.dr. Doru Tompea, politologului Dan Pavel, cadru didactic la Universitatea București, pentru volumul „Democrația bine temperată”, editat de Polirom. „Sunt oameni care se întreabă de ce scriem despre politică, despre democrație și asta îmi amintește de o frază celebră care spunea că în orice țară calitatea unei democrații depinde de ideile pe care le avem despre democrație. Eu scriu în continuare cu speranța ca aceste idei vor schimba lumea”, a spus Dan Pavel, în cuvântul său de mulțumire.

Prof.univ.dr. Michael Shafir, cadru didactic la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca a fost alegerea juriului pentru Premiul Europa Opera Omnia, oferit pentru întreaga activitate. „Am vrut să cinstim prin această distincție, care a fost acordată în anii trecuți și unor personalități precum Mihai Șora sau Alexandru Paleologu, niște oameni care au ținut aprinsă în cultura română o flacără ușor de stins în dictatură”, a completat Directorul „Sfera Politicii”, Stelian Tănase. Profesorul Shafir a mărturisit publicului că despre destinul său „vorbesc două lucruri: rândurile scrise și studenții” și că își dorește ca „astfel de premii să fie acordate cât mai multor valori”.

La ceremonia de decernare au participat și laureați ai edițiilor anterioare, printre care istoricul Marius Oprea, Directorul Centrului de Investigare a Crimelor Comunismului din România, care a apreciat Premiile „Sfera Politicii” ca fiind „bu-

nuri de prestigiu” ale comunității și Academicianul Dinu Giurescu. „Trăim o epocă interesantă de democrație unidimensională și de aceea apreciez atât de mult „Sfera Politicii” pentru că întreține acest climat de discuții, de confruntare a ideilor de care avem atâta nevoie”, a apreciat acesta din urmă.

Dintre personalitățile care au primit Premii „Sfera Politicii” îi amintim pe Adrian Marino – Premiul Europa pentru Opera Omnia, (1998), Alexandru Paleologu, pentru același premiu (1999), Mihai Șora (2000), Neagu Djuvara – Premiul pentru cea mai bună lucrare românească a anului 2000, Marius Oprea (2009).

Laureații:

Michael Shafir – (n. 4 ianuarie 1944, București) este profesor doctor la Facultatea de Studii Europene a Universității „Babes-Bolyai” din Cluj. Domeniile sale de cercetare sunt „Relații Internaționale”, „Comunism și Postcomunism”, „Extremism”, „Holocaust”. A lucrat 22 de ani la Departamentul de Documentare și Analiză a postului de radio Europa Liberă

Dan Pavel – (n. 30 iulie 1958, Cluj) este scriitor, editorialist, filozof și politolog, unul dintre fondatorii Revistei 22 și ai primei facultăți de științe politice din România, Facultatea de Jurnalism și Științe Politice a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj. În prezent este conferențiar universitar la Facultatea de Științe Politice de la Universitatea din București.

Daniel Șandru – (n. 4 septembrie 1975, Fălticeni, județul Suceava) este politolog și editorialist ieșean, conferențiar doctor la Universitatea „Petre Andrei” din Iași, unde predă cursuri precum Introducere în știința politică, Teorie politică sau Sociologie politică. Susține și cursuri de Filosofie politică, Politici comparate și Ideologii politice la Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava.

O analiză contemporană a fascismului

António Costa Pinto (editor), *Rethinking the Nature of Fascism: Comparative Perspectives*

Hampshire: Palgrave Macmillan, 2011, 287 pagini

Volumul editat de António Costa Pinto, profesor de Științe Politice și de Istorie Europeană Contemporană în cadrul Institutului de Științe Sociale al Universității din Lisabona, adună în paginile sale analizele unora dintre cei mai respectați specialiști preocupați de studierea fascismului european. Plecând de la rezultatele studiilor asupra naturii fascismului din ultimele decenii, autorii reuniți în volum prezintă analize contemporane ale teoriilor și istoriografiei fascismului. În ultimii douăzeci de ani, studiul comparativ al fascismului s-a îndreptat mai degrabă spre o abordare politică decât înspre una sociologică, acordând o mai mare importanță ideologiei și culturii.

Cu toate că istoricii domină în continuare acest domeniu al studiilor asupra fascismului, este probabil ca, în viitor, analizele lor să fie influențate de alte domenii ale științelor sociale. Nu putem să nu-l amintim, în acest sens, pe Juan J. Linz, politologul spaniol ale cărui lucrări și-au pus amprenta asupra istoriografiei fascismului din ultimele decenii, sau pe Michael Mann, a cărui lucrare, *Fascists*, reprezintă o trecere binevenită de la tradiția sociologiei istorice comparative la analiza efectivă a fascismului și a rolului său în colapsul democrației.

Volumul de față este structurat pe două părți. Prima parte, „Fascism and the social sciences” face o analiză critică a interpretărilor și studiilor asupra fascismului. Politologii Stein Larsen și Michel Dobry subliniază necesitatea studierii acestui fenomen după rigori teoretice și metodolo-

gice nu foarte diferite de cele utilizate în analiza altor mișcări și regimuri politice.

În primul capitol, intitulat „Decomposition and Recomposition of Theories: How to Arrive at Useful Ideas Explaining Fascism”, Stein U. Larsen face o trecere în revistă a modelelor de analiză a fascismului utilizate în trecut de către științele sociale. El nu se oprește însă aici, ci merge mai departe și încurajează abordarea transdisciplinară, promovând ideea conform căreia analiza fenomenului fascist trebuie să treacă dincolo de domeniul lor de expertiză și să-și concentreze atenția asupra elementelor comparabile ce pot fi relevante din punct de vedere teoretic în înțelegerea fascismului.

Michel Dobry, în capitolul intitulat „Desperately Seeking «Generic Fascism»: Some Discordant Thoughts on the Academic Recycling of Indigenous Categories”, pornind de la dezbaterile privitoare la existența unei mișcări fasciste în Franța, critică încercarea de a separa fascismul de celelalte mișcări și regimuri autoritare de extremă dreapta, separare ce nu face decât să îngreuneze analiza fenomenului. Pentru Dobry este esențială studierea conceptului de fascism în contextul în care actorii politici l-au folosit, utilizând metodele analizei comparate pentru normalizarea metodologică a fenomenului.

Atât Larsen cât și Dobry sunt, într-o oarecare măsură, critici ai anumitor dimensiuni ale dezbaterii asupra naturii fascismului. Dintre aceste dimensiuni, cea mai recentă, numită și „abordarea cultu-

rală", este pe larg prezentată în capitolul profesorului Roger Griffin: „Fascism and Culture: A Mosse-Centric Meta-Narrative of how Fascist Studies Reinvented the Wheel”. Pornind de la George L. Mosse (*Fascism and Culture*), Griffin urmărește evoluția rolului pe care ideologia și cultura l-au îndeplinit în studierea fascismului, aceste două concepte fiind deseori neglijate în studiile comparative.

A doua parte a volumului, intitulată „New Approaches”, prezintă noile teme și abordări analitice asupra fascismului. Kevin Passmore, în capitolul intitulat „Theories of Fascism: A Critique from the Perspective of Women’s and Gender History”, critică abordarea fascismului ca „religie politică”, însă John Pollard, pe de altă parte, în capitolul „Fascism and Religion”, se concentrează pe relația dintre fascism și religiile dominante din Europa acelor vremuri și în special pe atitudinea liderilor mișcărilor fasciste față de religie, „sacralizarea politicii” și așa-numitul fenomen al „fascismului clerical”.

Următoarele două capitole analizează legătura dintre fascism, ideologie și violență. Roger Eatwell, în „Ideology, Propaganda, Violence and the Rise of Fascism” urmărește ascensiunea mișcării, considerând ideologia fascistă sofisticată atunci când vine vorba de persuasiune și manipularea maselor. Referitor la violență ca instrument folosit în lupta pentru putere, autorul consideră că aceasta are o dimensiune mai degrabă rațională decât una ce ar ține de fanatismul religios. Guilla Albanese folosește exemplul Italiei, Spaniei și Portugaliei anilor 1920 și 1930 pentru a ilustra relația dintre dezvoltarea diferitelor tipuri de violență politică, răspândirea discursurilor ce susțineau regimul dictatorial, precum și criza și prăbușirea așa-ziselor instituții liberale, în capitolul intitulat „Political Violence and Institutional Crisis in Interwar Southern Europe”.

Editorul volumului propune, în capitolul „Ruling Elites, Political Institutions and Decision-Making in Fascist-Era Dictatorships: Comparative Perspectives”, studierea elitelor și a liderilor politici, pen-

tru o mai bună înțelegere a relațiilor de putere din cadrul regimurilor dictatoriale fasciste, iar Aristotle Kallis, în ultimul eseu, tratează problema relației complexe dintre fascism și genocid. El avansează teoria conform căreia anumite elemente ideologice și politice aparținând conceptului de fascism au facilitat apariția și proliferarea actelor de violență împotriva unor categorii aparte, în perioada interbelică și în perioada celui de-al Doilea Război Mondial.

Volumul prezintă cele mai recente dezbateri asupra analizei fenomenului fascist, dar și modul în care schimbările din domeniul științelor sociale din ultimii 40 de ani au influențat studiul fascismului, propunându-ne însă un demers transdisciplinar care să integreze abordarea ideologică și culturală cu cea sociologică.

Adrian Tompea

[„Petre Andrei” University of Iași]

Cetatea lui Platon

Autor: Sorin Bocancea, Editura Institutul European



Anul apariției: 2010
Număr pagini: 502
ISBN: 978-973-611-723-7

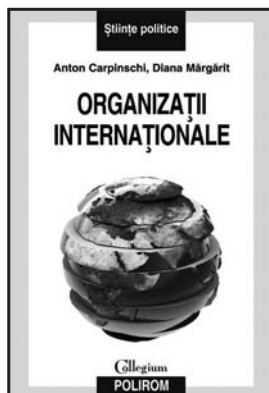
Din cuprins:

- Supoziții metodologice
- Teoria reminiscenței - si non e verro, e ben trovato
- Fundamentarea ontologica a nemuririi sufletului
- Antropolis
- Reconstrucția dialectică a lumilor
- Antropolis ca bună tradiție

Prezenta interpretare ideologică sau perspectivă a operei platoniciene pornește de la premisa ca Platon a fost un om politic ce a dorit reformarea cetății sale pe calea educației. Tema identificată în scrierile platoniciene este impunerea unui nou conținut al virtuții pentru edificarea unei noi cetăți guvernate de filosoful-rege. Noutatea lucrării *Cetatea lui Platon* o reprezintă faptul că interpretează toate scrierile platoniciene din perspectiva propusă, fără a urmări acuzarea filosofului, ci înțelegerea resorturilor și determinărilor ce au stat la originea construcției sale teoretice.

Organizații internaționale

Autor: Anton Carpinski, Diana Margarit, Editura Polirom



Anul apariției: 2011
Număr pagini: 216
ISBN: 978-973-46-1985-6

Volumul propune o perspectivă nouă, de factura eco-sistemică, diferită de descriptivismul și formalismul utilizate în mod obișnuit în evaluarea organizațiilor internaționale. Cu ajutorul grilei obiective-principii-structura instituțională-acțiuni, sunt analizate paisprezece organizații politice globale reprezentative, guvernamentale și non-guvernamentale – printre care O.N.U., N.A.T.O., Liga Statelor Arabe, Amnesty International, Greenpeace -, precum și rolul acestora în prefigurarea unei democrații cosmopolite. Demersul se subordonează unui scop deopotrivă teoretic și practic: definirea unui spațiu politic global și deschis, capabil să asimileze normele și procedurile democratice. Datorită abordării inedite și informațiilor actuale, lucrarea poate fi consultată atât de studenții și profesorii de la facultățile de științe

politice, cât și de specialiștii domeniului.

Cuprins:

Organizațiile internaționale: probleme, concepte, tipologii • Organizația Națiunilor Unite. Referențial al securității internaționale • Organizația Tratatului Atlanticului de Nord. Eficiența unei organizații politico-militare Consiliul Europei. Revalorizarea democrației și a drepturilor omului • Transparency International. Despre clarobscurul corupției • Oxfam Inter-national. Cât de universal poate fi ajutorul umanitar? • Organizațiile internaționale și democrația cosmopolită

Index de Autori

Cristiana Arghire – Absolventă a Facultății de Filosofie, Universitatea Al. I. Cuza, Iași (1996), doctorand, anul III, cu teza „Supoziții filosofice în gândirea politică a lui Michel Foucault”. Domeniul de interes: filosofie politică. Publicații: traducere și prefațare (în coautorat) a lucrării lui Ernest Gellner, *Cultură, identitate și politică*, Editura Institutul European, Iași, 2001; „Ethics and politics” și „Cum se constituie Michel Foucault în câmpul cunoașterii” în *Hermeneia* nr 10/2010.

Lavinia Betea – Absolventă a Facultății de Istorie-Filozofie, secția Filozofie-Istorie și doctor în psihologie la Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. Actualmente, este profesor de psihologie socială și politică la Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad, șefa Secției Istorie Recentă a ziarului *Adevărul* și redactor șef al *Revistei Internaționale de Psihologie Politică Societală*.

Vasile Boari – Profesor doctor la Facultatea de Științe Politice și Administrative a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. Este director fondator al revistelor EAST și EUROPOLIS și coordonatorul seriei de Studii Politice din cadrul Editurii Presa Universitară Clujeană. Conduce Centrul de Analiză Politică și Institutul de Studii Globale din cadrul Universității Babeș-Bolyai. Domenii de interes: istoria ideilor politice, etică politică, filosofie politică și morală, filosofia culturii și a religiei. Printre numeroasele publicații se numără: *Dialectica raportului conștiință morală-conștiință politică. O perspectivă filosofică* (1987), *Filosofia și condiția morală a cetății* (1991), *Noua Europă în căutarea identității* (2009), *Filosofie și politică* (2009).

Cristian Bocancea – Profesor universitar, Decan al Facultății de Drept a Universității „Petre Andrei” din Iași. Licențiat în filosofie și istorie la Universitatea „Al. I. Cuza” Iași (1990), a obținut Diploma de studii aprofundate (1991) și Doctoratul în științe politice (1997) la Université des Sciences Sociales Toulouse I, apoi Doctoratul în filosofie la Universitatea „Al. I. Cuza” (2001). Predă cursuri de Istoria ideilor și ideologiei politice, Drept constituțional și instituții politice. Principalele sale publicații sunt: *La Roumanie du communisme au post-communisme* (Paris: L'Harmattan, 1998); *Știința politicului. Tratat*, (în coautorat, Iași: Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1998); *Istoria ideilor politice de la antici la moderni* (Iași: Polirom, 2002); *Meandrele democrației. Tranziția politică la români* (Iași: Polirom, 2002); *Deontologia funcției publice – sinteză etico-juridică în context politic* (Iași: Editura Cantes, 2004).

Sorin Bocancea – A absolvit Facultatea de Filosofie a Universității „Al. I. Cuza” Iași (1996) și Studiile aprofundate de Filosofie și Spiritualitate Răsăriteană la Universitatea „Al. I. Cuza” Iași. Este doctor în filosofie (2006) și în științe politice (2008). În prezent, este conferențiar doctor la Facultatea de Științe Politice și Administrative a Universității „Petre Andrei” din Iași. Domeniile de interes: filosofie politică și studii europene. Printre studiile publicate se numără: *Instituții și politici publice în Uniunea Europeană* (Iași: Editura Cantes, 2004); *Cetatea lui Platon* (Iași: Institutul European, 2010).

George Bondor – Lector Dr., Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Filosofie și Științe Social-Politice. A publicat *Dansul măștilor. Nietzsche și filosofia interpretării* (Humanitas, 2008; premiul Ion Petrovici al Academiei Române).

Mark Bucuci – Licențiat în filozofie și absolvent al Facultății de Drept, este lect. univ. drd. în cadrul Facultății de Drept a Universității „Petre Andrei” din Iași. Pregătește o teză de doctorat cu titlul „Sensul edificator al discursului filosofic (Rorty)”. Activează în cadrul societății civile (vicepreședinte Asociația Pro Democrația – Club Iași) și are drept domenii de interes filosofia practică, filosofia dreptului și sociologia dreptului.

Anton Carpinski – Profesor de filosofie și științe politice la Universitatea „Al.I.Cuza” din Iași. Profesor invitat la Universitatea de Științe Sociale din Toulouse, Institutul de Studii Sociale din Haga, universitățile din Liège, Konstanz, Rovaniemi, Lille, Chișinău, București, Cluj. Președintele Comisiei de politologie, jurnalism și științele comunicării din cadrul CNEAA (1993-2006). A participat, în ianuarie 1990, la înființarea Facultății de Filosofie, de la Universitatea „Al.I.Cuza” din Iași. A inițiat Departamentele de Sociologie-Politologie (1990) și Științe Politice (1997). A publicat: *Contemporary Political Doctrines. A Typological Synthesis* (1991); *Orientări ideologice actuale. Tendințe și semnificații* (1991); *Doctrine politice contemporane. Tipologii, dinamică, perspective* (1992); *Descindere și sens în gândirea politică* (1995); *Știința politicului. Tratat*, vol. I (1998, în colaborare cu C. Bocancea), *Cultura recunoașterii* (2008) ; *Organizații internaționale* (2011, în colaborare cu D.Mărgărit). De

asemenea, studii introductive și îngrijiri de ediții: Nikolai Berdiaev, *Destinul omului în lumea actuală* (1993); Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și la moderni* (1996); Jean-William Lapierre, *Viață fără stat?* (1997); Michael Walzer, *Despre tolerare* (2002); J.-J. Rousseau, *Discurs asupra inegalității*. *Contractul social* (2006).

Georgeta Condur – Licențiată în Științe Politice și în Medicină, deține titlul de Master în Sisteme și politici publice locale, precum și pe cel de doctor în Științe Politice, cu teza "Marketingul politic și electoral: teorie și practică". În prezent, este lector univ. dr. la Facultatea de Științe Politice și Administrative, Universitatea „Petre Andrei” din Iași. Are preocupări jurnalistice (realizator-prezentator de emisiuni pe teme de politică și administrație publică la Tele’M Iași) și în sfera societății civile (președinte al Asociației Pro Democrația – Club Iași). De asemenea, a coordonat cercetări sociologice și de marketing politic și a fost observator electoral în fostul spațiu sovietic, în cadrul unor misiuni OSCE și ENEMO. A publicat volumul *Comunicarea politică: mijloace și sisteme* (2009), studii în volume colective și articole în revistele *Sfera Politicii*, *Economie și administrație locală* și *Contrast*.

Caius Dobrescu – Profesor la Facultatea de Litere a Universității din București, predă teoria literaturii, teorie culturală, istoria ideilor. Domenii de interes: studiul interdisciplinar al violenței, radicalismul artistic și politic, studiul contraculturii, teoria secularizării, politici culturale, globalizare. Volume de studii (selectiv): *Modernitatea ultimă* (1998), *Semizei și rentieri. Despre imaginarul burgheziei moderne* (2001), *Revoluția radială* (2008). Coordonator, împreună cu Ovidiu Moceanu, al volumului de studii *Dea Munera. Reprezentări ale corupției în modernitatea literară și intelectuală* (2005).

Sabin Drăgulin – Lect. univ. dr., Facultatea de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, București, secretar general de redacție *Sfera Politicii*.

Constantin Ilaș – A absolvit Facultatea de Filosofie a Universității „Al. I. Cuza” din Iași și este doctor în filosofie. În prezent, este Lector dr. la Facultatea de Științe Politice și Administrative a Universității „Petre Andrei” din Iași. Domenii de interes: metafizică, hermeneutică, ideologii moderne și contemporane, antropologie politică, psiho-sociologie. A publicat: „Cultul rațiunii versus Raționalitatea culturii”, prefață la Ernest Gellner, *Rațiune și Cultură* (Institutul European, Iași, 2001); „Câteva presupoziii ale ideii de mare politică a lui Friedrich Nietzsche” și „Friedrich Nietzsche: critica moralei individualiste. Retragera conceptului de subiect” în Anuarul Universității „Petre Andrei” din Iași, serie nouă, Tom IV (Institutul European, Iași, 2009); „Monopolizarea opiniei publice” în *Sfera Politicii*, nr. 155, ian. 2011.

Florin Mitrea – Doctor în științe politice al Facultății de Științe Politice a Universității București, cu o lucrare intitulată „Intelctualii în totalitarism. Fundamentele culturale ale criticii poloneze a comunismului (1945 – 1989)”. În prezent este cercetător la Institutul de Cercetări Politice din cadrul Universității București. Domenii de interes: filozofia politică, istoria secolului XX, cultura și civilizația polonă, interbelicul românesc. Articole publicate: „Biserica și intelectualii, o alianță imposibilă? Cazul polonez” în revista *Observator cultural*, nr. 24, 25, 26 (august 2005), „Dihotomiile modernității” în revista *Ideii în dialog*, an IV, nr. 8 (august 2007), „Cultura rezistenței și rezistența prin cultură” în revista *Ideii în dialog*, an IV, nr. 12 (decembrie 2007), „Totalitarismul, știința și intelectualii în gândirea politică a lui Czesław Miłosz”, în *Revista de Științe Politice și Relații Internaționale a Academiei Române*, tom VII, nr. 1, 2010, „Dihotomia societate civilă vs. ideologie totalitară” la Leszek Kolakowski, în *Sfera Politicii*, vol. XVIII, nr 2 (144), februarie 2010.

Carmen Mușat – Carmen Mușat este Conferențiar universitar, șeful catedrei de Teoria Literaturii – Facultatea de Litere, Universitatea București, membru al CESIC – Centrul de Excelență pentru Studiul Identității Culturale. Predă: Teoria Literaturii, Identitate Culturală, Teorii Postmoderne. Redactor-șef al săptămânalului *Observator Cultural* (din 2000). Membru al PEN-Club România. Volume publicate: *Perspective asupra romanului românesc postmodern și alte ficțiuni teoretice* (1998); *Romanul românesc interbelic* (1998; ediția a doua 2004); *Strategiile subversiunii. Descriere și narațiuni în proza postmodernistă românească* (2002; ediția a doua 2008); *Canonul și tarotul* (2006); *Lucian Raicu. Dincolo de literatură* (2009).

Antonio Patraș – Conferențiar dr. la Catedra de Literatură română a Universității „Al.I.Cuza”, Iași. Este coordonator al colecției de istorie literară la Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, membru al Uniunii Scriitorilor din România, redactor la revista „Convorbiri literare”, membru în juriul revistei

„Observator cultural” (din 2009), al Asociației Scriitorilor din Iași (2009) și al Uniunii Scriitorilor din România (2010). Volume publicate: *Ion D. Sîrbu – de veghe în noaptea totalitară*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 2003; *Fragmentarium. Impresii despre oameni și cărți*, Editura Timpul, Iași, 2006; *Ibrăileanu. Către o teorie a personalității*, Editura Cartea Românească, 2007.

Tudorel Marian Pitulac – Licențiat în Sociologie și în Politologie, este conferențiar universitar doctor, Secretar științific al Senatului Universității „Petre Andrei” din Iași. Domenii de interes: sociologia comunităților, managementul proiectelor de dezvoltare și de intervenție, sociologie politică (partide politice), asigurarea calității în învățământ. Dintre volumele publicate: *Sociologia comunității* (Iași: Editura Institutul European, 2009); *Concepte și modele în știința politică* (coautor, Iași: Editura Cantes, 2010).

Suzana Semeniuc – Doctorand în cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași.

Daniel Șandru – Conferențiar universitar doctor la Facultatea de Științe Politice și Administrative a Universității „Petre Andrei” din Iași și redactor al revistei „Sfera Politicii”. Laureat al Premiului „Lumea de mâine” acordat unui tânăr cercetător în domeniul științelor politice, pentru anul 2010, al revistei „Sfera Politicii”, pentru volumul *Reinventarea ideologiei. O abordare teoretico-politică*.

Adrian Tompea – Asistent Universitar drd. în cadrul Universității „Petre Andrei” din Iași, Facultatea de Științe Politice și Administrative.

Doru Tompea – Prof. univ. dr., Rectorul Universității „Petre Andrei” din Iași, autor și coautor al unor cărți precum *Concepte și modele în știința politică*, *Provocarea postmodernă. Noi orientări în teoria socială, Etică. Morală și putere*, *Dileme epistemologice la Emile Durkheim*, *Contradicția sociologiei lui Vilfredo Pareto: metodă sau sistem?!*, *Weber – azi, Weber – ieri*. A coordonat, în colectiv, programul de editare a operei savantului Petre Andrei, a ediției bilingve „Petre Andrei – Opere Alese”, a volumului „Petre Andrei – Opere Filosofice”, sub egida Academiei Române. A obținut, împreună cu Petru P. Andrei, premiul „Ion Petrovici” al Academiei Române, pentru editarea operei savantului Petre Andrei.

Natalia Vlas – Doctor în Relații Internaționale și Studii Europene al Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. Este cercetător în cadrul Centrului de Analiză Politică al UBB și autoare a volumului: *Globalizarea și religia la începutul secolului XXI* (2008).

SUMMARY

Editorial

The Part, the Whole, and TheTotalitarian Paradigm	3
<i>Anton Carpinski</i>	

Hannah Arendt

Totalitarianism as free „externalization“. Hannah Arendt on Hermann Broch.....	8
<i>Caius Dobrescu</i>	
Hannah Arendt: Totalitarianism and Public Sphere	16
<i>George Bondor</i>	
Totalitarianism as a pathology of modernity in Hanna Arendt's political thinking.....	24
<i>Florin Mitrea</i>	

Totalitarianism, Some Theoretical Perspectives

The crisis of politics. Totalitarianism as an expression of the crisis of politics in the 20 th century.....	33
<i>Vasile Boari</i>	
The law in totalitarian societies.....	42
<i>Cristian Bocancea</i>	
Redefining Politics: Fear and Evil in the Postcommunist World	50
<i>Carmen Muşat</i>	
Totalitarianism and mechanisms of cruelty – a rortyan interpretation	55
<i>Mark Bucuci</i>	
The New Man's avatars – from communism to post-communism	63
<i>Georgeta Condur</i>	
From great politics to Nazism. The ideological exploitation of Friedrich Nietzsche's philosophy	72
<i>Constantin Ilaş</i>	
Historicist discourse as the root of totalitarianism	79
<i>Cristiana Arghire</i>	

Totalitarianism and Religion

National Socialism and Christianity	85
<i>Sabin Drăgulin</i>	
Religion and totalitarianism. The case of Christian Reconstructionism	94
<i>Natalia Vlas</i>	
Beyond current myths. The Orthodox Church during the first years of the communist regime in Romania.....	104
<i>Sorin Bocancea</i>	

Case Studies

Petre Andrei: tragic consequences of totalitarian conceptions and attitudes	112
<i>Doru Tompea</i>	
A Donbas Story. Maria Aşembrenere's Case	120
<i>Daniel Şandru</i>	
How to lose something that you do not have. The success of the communist strategy to undermine the social cohesion in Romania	127
<i>Tudorel Marian Pitulac</i>	
Literature under totalitarianism. Multiple strategy games	134
<i>Antonio Patraş</i>	

To ask, to let know. Oral history between journalism and multidisciplinary interference	142
<i>Lavinia Betea</i>	
Event	
Totalitarianism, A Biography	147
<i>Suzana Semeniuc</i>	
The Sphere of Politics Awards (5th editopn, May 5, 2011).....	151
Review	
Fascism, A Contemporary Analysis.....	153
<i>Adrian Tompea</i>	
António Costa Pinto (editor), <i>Rethinking the Nature of Fascism: Comparative Perspectives</i>	
Signals	155
Index of authors	156

Totalitarianism, From Origins To Consequences

„Sfera Politicii” este înregistrată în Catalogul Publicațiilor din România la numărul 4165.
 Textele vor fi trimise redacției. Deciziile privind publicarea sunt luate de către echipa editorială.
 Pentru a reproduce un text din revistă este necesar acordul scris al redacției „Sfera Politicii”.
 Reproducerea textelor în alte condiții constituie o infracțiune și se pedepsește conform
 legilor în vigoare.

Titlul articolului

Prenumele Numele Autorului
Funcția și Instituția de apartenență
Adresa de e-mail.

ABSTRACT:

Toate articolele trebuie însoțite de un abstract care rezumă tematica articolului, evidențiind contribuția autorului. Abstractul nu trebuie să fie mai lung de 750 de semne. Abstractul trebuie redactat în limba engleză. Articolele trebuie trimise în format Microsoft Word (.doc) sau Rich Text Format (.rtf). Lungimea dezirabilă a unui articol este de 18.000-25.000 de semne. Pentru a vedea câte semne are articolul dumneavoastră, puteți folosi opțiunea word count din orice pagină pe care o deschideți în programul Microsoft Word. La sfârșitul abstractului trebuie să menționați titlul articolului în limba engleză.

KEYWORDS:

Drept *Keywords* trebuie să indicați, în limba engleză, cu italice, un număr de 5-7 termeni principali din articolul dumneavoastră. De exemplu în foma: *abstract, author name, title of the paper, references, submission*.

ARTICOLUL:

Articolul trebuie redactat folosindu-se alienate de felul acelor care se folosesc în acest document. Ele trebuie redactate cu fonturi *Times New Roman*, de preferință, de mărimea 12 pt., la doua rânduri, pentru textul articolului, *Times New Roman*, mărimea 10, la un rând, pentru *footnotes*. În cadrul articolului se respectă normele ortografice în vigoare stabilite de Academia Română. Atunci când este nevoie, diferitele note sau referințe se realizează prin utilizarea opțiunii *footnotes* din programul *Microsoft Word*. De fiecare dată când orice referință bibliografică este menționată prima dată, trebuie să dați informația bibliografică integral. Traducătorul trebuie întotdeauna menționat în prima citare. Vezi următoarele exemple de citare:

Pentru cărți

Se indică prenumele și numele autorului, titlul cărții integral (titlu și subtitlu) scris cu italice, urmat de paranteză, în interiorul căreia se dau localitatea apariției cărții, urmată de două puncte, editura la care a apărut cartea, anul, iar după închiderea parantezei se indică pagina sau paginile din care se citează. Dacă sînt mai mulți autori sau editori, se dau toate numele. Notele de subsol corespunzătoare arată astfel:

1 Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited* (Chatam, New Jersey: Chatam House Publishers, 1987), 23.

2 Giovanni Sartori, *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop (Iași: Polirom, 1999), 272-27.

3 Juan Linz, Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe* (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1996), 74.

Pentru capitole din cărți

4 Edward G. Carmine, Robert Huckfeldt, „Comportamentul politic – o perspectivă de ansamblu”, în Robert E. Goodin, Hans-Dieter Klingemann (coordonatori), *Manual de știință politică*, traducere colectivă (Iași: Polirom, 2005), 206.

Pentru referințe la o notă de subsol

5 Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989), 164, n.1.

Pentru articole

Se respectă aceleași norme, menționîndu-se prenumele și numele autorului, titlul articolului în caractere drepte, între ghilimele, urmat de numele revistei/publicației în italice, numărul publicației, anul apariției (în paranteză), urmat de două puncte, pagina sau paginile citate.

6 Adrian Cioroianu, „Și totuși, Europa unită există – deși nu toți europenii votează”, *Sfera Politicii* 136 (2009): 9.

Pentru articole din ziare

7 Daniel Dăianu, „Schimbarea modelului”, *Jurnalul național*, 29 iulie 2009.

Pentru texte nepublicate

8 Ion Popescu, „Coalițiile din perioada postcomunistă. Cercetare comparată – România, Ungaria, Bulgaria” (lucrare de licență, Facultatea de Științe Politice, Universitatea București, 2009).

Pentru documente sau texte de pe Internet

9 Francis Fukuyama, „The Neoconservative Moment”, *The National Interest* 12 (2003), <http://www.thetharmaproject.com>, accesat 12.09.2009.

Pentru documente din arhive

Dacă se folosesc surse primare din arhive, trebuie să dați sursa în concordanță cu sistemul relevant de catalogare și locația arhive. Dacă referințele sînt la documente guvernamentale, ale partidelor politice, ale unor fundații, societăți, think-tanks sau alte organizații ale societății civile, atunci sursele vor fi identificate pe cît de complet este posibil.

10 ASRI, fond D, dosar 9897, f. 93.

11 Documentul poartă mențiunea „Strict secret de importanță deosebită. Exemplar unic”, Arhiva Comitetului Executiv al CC al PCR, dosar 264/1972, vol. VI, f. I-II.

12 Petre Roman, „Viziune politică asupra strategiei de dezvoltare a României în întîmpinarea secolului XXI. Pentru o bună guvernare a țării – calea social-democrată” („Caiet politic” distribuit participanților la Congresul extraordinar al Partidului Democrat, 16 martie 2001, fără alte mențiuni).

Atenție!

În citatele următoare din cărți sau articole deja citate, nu se mai dau prenumele și numele autorului, ci doar numele, nici titlul integral, cu referințe, ci doar titlul prescurtat, urmat de pagină, nu se vor folosi *op.cit.*, p. 23, sau *loc. cit.*, nici *ibid.* ori *ibidem*. De exemplu:

13 Sartori, *Teoria*, 29.

14 Cioroianu, „Și totuși”, 8.

15 Tismăneanu, „Dynastic”, 35-38, esp 36.

Atenție!

Trimiterile bibliografice se fac întotdeauna folosind limba originală a referinței, nu prin traducerea titlurilor de cărți sau articole. Titlurile unor cărți sau articole din limbi străine care nu folosesc alfabetul latin se dau prin transliterare fonetică a titlului din limba respectivă.

Cînd se citează cuvinte străine ori numele unor autori străini sau ale unor personaje politice străine, se păstrează ortografia din limba originală, cu respectarea normelor ortografice din limba respectivă.



Universitatea "Petre Andrei" din Iași



Centrul Cultural German Iași



în colaborare cu



Revista Sfera Politicii



Centrul de Investigare a Crimelor Comunismului din România



Revista Observator Cultural

o r g a n i z e a z ă

Conferința Națională Totalitarismul de la origini la consecințe

3 - 4 mai 2011 ora 9

**Universitatea "Petre Andrei" din Iași
Aula Magna, et. 6**

Str. Grigore Ghica Vodă nr. 13, Iași

ora 10.00

Vernisajul expoziției

Hannah Arendt - Încrederea în om

Curatorul expoziției va fi **Prof.dr. Lutz Dittrich**

Expoziție deschisă în perioada

3 Mai - 3 Iunie 2011

Proiecția filmului **Execuția**,
prezentat de **Marius Oprea**

Coordonator conferință: **Conf.univ.dr. Sorin Bocancea**



*Manifestare prilejuită de împlinirea
a 120 de ani de la nașterea savantului Petre Andrei*