

Sfera Politicii

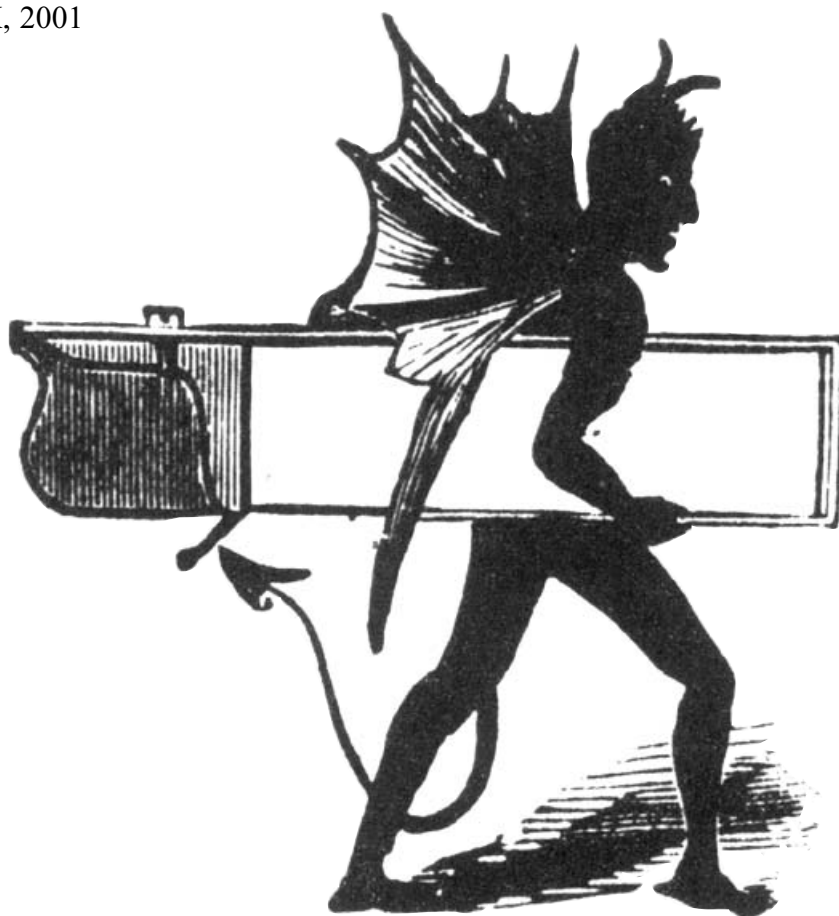
91

92

REVISTĂ LUNARĂ DE ȘTIINȚE POLITICE EDITATĂ DE INSTITUTUL DE
CERCETĂRI POLITICE ȘI ECONOMICE ȘI FUNDAȚIA "SOCIETATEA CIVILĂ"

Anul IX, 2001

Preț 15.000 lei

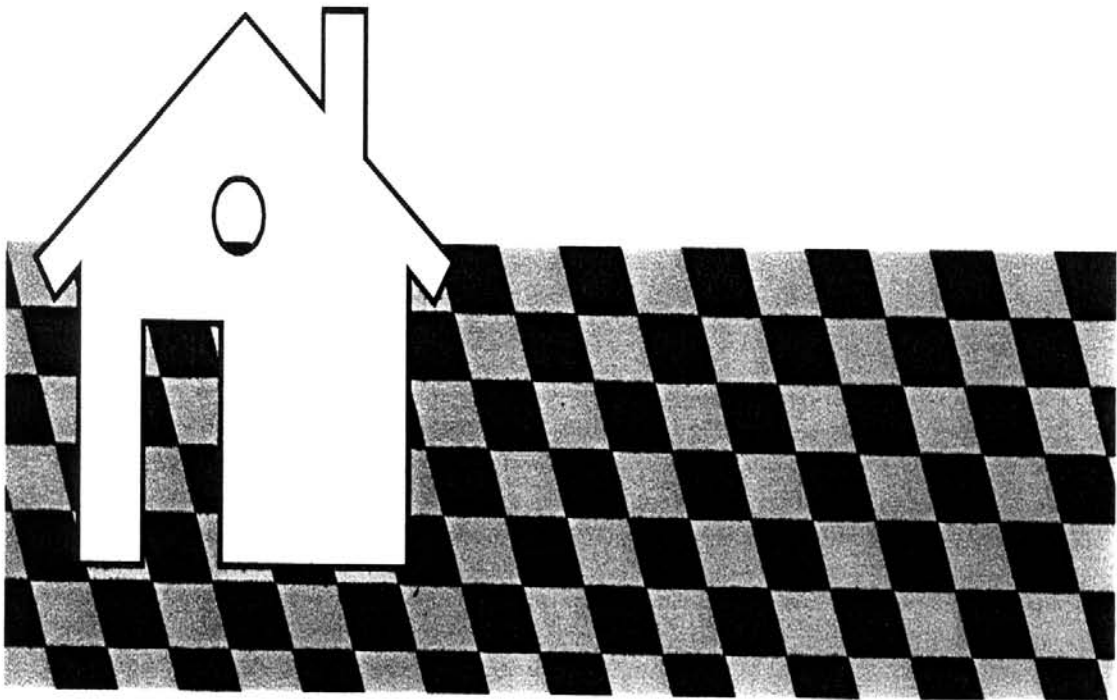


MITURI ȘI FANTASMIE



arhitectură, amenajări de interior, restaurare

tel/ fax 313 39 16 mobil: 092 38 08 20



*Atâta știu și eu să fac.
Tu ia-ți un arhitect!*

Cuprins

Revista este editată de
Institutul de Cercetări
Politice și Economice și
Fundatia Societatea Civilă

EDITORIAL BOARD:

CĂLIN ANASTASIU
DANIEL CHIROT
DENNIS DELETANT
ANNELI UTE GABANYI
GAIL KLIGMAN
DAN OPRESCU
VLADIMIR TISMĂNEANU
G. M. TAMAS

REDAȚIE:

Redactor șef:

STELIAN TĂNASE

Redactori șefi-adjuncți:

MIHAI CHIOVEANU

DRAGOȘ PETRESCU

Colectivul redacțional:

ADRIAN CIOROIANU

LAURENȚIU ȘTEFAN

SCALAT

VALENTIN STAN

Coperta și

tehnoredactarea:

LIVIU STOICA

Distribuție:

JEAN-GERARD

NICULESCU

“Sfera Politicii” este înregistrată în Catalogul Publicațiilor din România la numărul 4165. Reproducerea articolelor apărute în publicația noastră se face numai cu acordul scris al redacției.

Adresa Redacției:

Str. Piața Amzei, nr. 13, Et. 1.

CP 212, OP 22, București

Tel/Fax: 01 312 84 96,

01 659 57 90

(Attn Roxana Dumitrescu);

E-mail:

sfera@totalnet.ro

Web site:

<http://www.sfera.50megs.com>

2. <i>Editorial</i>	Irina Nicolau	Fantasma noastră cea de toate zilele
3. <i>Mituri și Fantasme</i>	Aurora Liiceanu	“Hagiografia” și spectacolul identitar
6.	Vintilă Mihăilescu	Să se revizuiască primesc! dar...
20.	Adrian Cioroianu	Mit și istorie, memorie și uitare
26.	Andi Mihalache	Mitologii spontane la sfârșit de mileniu
33.	Mihai Chioveanu	Justițiarul
40.	Cristina Maria Panțiru	Miturile politice ale Revoluției din 1989
46.	Olivia Horvath	De la Miorița la Bingo
50.	Ana Dinescu	Universitatea maghiară și dilemele identitare
56.	Stanislaw Krajewski	Evrei, Comunism și evreii comuniști
71. <i>Politică internă</i>	Victor Duculescu	Revizuirea Constituției
77. <i>Politică externă</i>	Steliu Lambru	Slobodan Miloșevici
81. <i>Intersecții</i>	Diana Nițulescu	Guvernul și mediul asociativ
88. <i>Cărți și autori</i>	Răzvan Grecu	Democrațiile ca modele
91.	Antonio Momoc	O istorie nefardată a sociologiei
93.	Ștefan Deaconu	Integrare și identitate

Tiparul executat la **SONOR '98 SRL**

str. Cetatea de Baltă, nr. 116, bl. 8, sc. D, ap. 58, sector 6, București

Tel. 092 384 885; Fax 01 772 97 51

Fantasma noastră cea de toate zilele

IRINA NICOLAU

Sînt dintre cei care socotesc că românii nu au o mitologie. În ipoteza că miturile oferă o explicație majoră asupra lumii, românii au primit această explicație prin creștinare mărturisind că la originea vieții și a lucrurilor se află Dumnezeu. Este adevărat că din straturi mai vechi, anterioare formării limbii și culturii române, au supraviețuit o serie de personaje mitologice cum ar fi Ursitoarele, Ielele, Zburătorul și așa mai departe... În oraș cine mai știe de ele?! Cîțiva intelectuali curioși. Aceste elemente de mitologie sînt de un secol monopolul satului. Orașul a selectat cîteva dintre ele pe care le-a supralicitat, producînd adevărate mituri naționale. Mă gîndesc la Miorița și la meșterul Manole.

De cîteva decenii, voci autorizate din lumea antropologilor și a istoriei religiilor vorbesc despre „mituri” contemporane cum ar fi Brigitte Bardot. Cînd BB a îmbătrînit au apărut alte mituri. Imediat ce vor îmbătrîni și astea se vor ivi altele noi. Așadar, acest gen de mituri durează puțin și sînt dictate de modă.

În cei 45 de ani de comunism cred că românii au stat prost cu miturile. Mitografii-activiști, cei care dădeau o formă oficială „miturilor”, produceau povești de adormit copii.

Cine a crezut în omul de tip nou, în iubitul conducător, în creșterea nivelului de trai?! Cîțiva naivi. Oricum, din vremea comuniștilor nu ne-a rămas nici un mit.

Nici tranziția n-a fost fecundă din acest punct de vedere. Trăim din fantasmă în fantasmă. Consider că fantasma este un fragment de vis care

revine obsesiv, dar care este proiectat într-un viitor îndepărtat. Reflectînd la acest subiect am descoperit că există fantasme colective și individuale. Exemple de fantasme colective: salvarea care va veni prin investitorul străin, intrarea în UE și NATO, luminița de la capătul tunelului. Individul se sinchisește sau nu de cele de mai sus dar este mistuit de propriile sale fantasme care pot fi o viză Schengen, o mașină scumpă, un miliard cîștigat la Prima, o vilă, acces pe Internet 24 din 24. Pentru cei mai amărîți, fantasmă poate deveni un simplu telefon mobil.

Diferența dintre mit și fantasmă este uriașă. Mitul te întărește iar fantasmele te devoră. Mă plimb uneori prin sălile Muzeului Țăranului Român fără nici o treabă, cum m-aș duce într-o poieniță. Lumea țăranilor care au produs obiectele pe care noi le expunem era ferită de combustia la care este supus omul prezentului. Oamenii aceia trăiau din sărbătoare în sărbătoare și, între sărbători, își vedeau de muncă. Tînjeau și ei după una, alta dar asta nu le transforma viața într-un coșmar.

Ce-ar fi de făcut? Să ne apucăm să producem mituri la repezeală? N-ar fi rău numai că nu-i posibil. Să ne întoarcem la miturile vechi? Nu-i posibil nici atît. Singura soluție pe care o întrevăd pentru moment este să ne asumăm cu luciditate situația. Cînd privești o fantasmă drept în ochi îi scade vertiginos puterea și te vampirizează mai puțin.

IRINA NICOLAU – Etnolog și publicist, director științific la Colegiul “Noua Europă”, director al Direcției Programe Etnologice la Muzeul Țăranului Român.

“Hagiografia” și spectacolul identitar

AURORA LIICEANU

Întrebat de către un jurnalist care este specialitatea sa, un cunoscut profesor de la o universitate occidentală a uimit publicul declarând că specialitatea sa sunt generalitățile. Suntem obișnuiți cu distincția specialist-generalist atunci când avem de-a face cu medicii, dar în spațiul științelor sociale această distincție este greu de conceput. Fiecare se mișcă într-un spațiu bine conturat, orice evadare este sancționată, teritorialitatea este păzită cu strășnicie și doar globaliștii mari își pot permite judecăți generale. De aceea, a vorbi despre societatea noastră în general, a încerca să depistezi mituri rezistente sau în formare, a sesiza mentalul colectiv sau marile emoții pe care le încearcă o societate este o întreprindere dificilă.

În discursul public, referirile anxioase la felul în care sunt prezenți românii în imaginarul altora se fac adesea. Evenimente politice ne readuc periodic aminte de voința noastră de a ne integra în Europa, de a fi primiți în NATO. Îngrijorările și părerile de rău copleșesc prin contaminare, dar nu durează atât cât să ne facă să convertim autocritica în acțiune colectivă și în acte de voință. Mituri minuțios țesute înainte de 1990, par să fie complet uitate în anii 2000. Absența referirilor la ele în discurs și imagine, dar și în practicile oficiale probabil, pe de o

parte, ca și oglinda în care Europa ne pune să ne privim, au produs lent erodarea lor. Cine mai vorbește astăzi despre ospitalitatea românească, de hărnicia noastră, stereotipuri atât de dragi trecutului și atât de facil asimilate narcisismului nostru. Poate că mulți au început să accepte că nu suntem bogați, că România n-a investit în ea însăși mare lucru, că avem destui analfabeți, că nu este nevoie de bani ca să ai străzi curate, dar este nevoie de bani mai peste tot și că, în sfârșit, orice cîrpeală bugetară, rămîne o cîrpeală atîta vreme cît banii, în orice domeniu sunt sub necesitățile, uneori, cele mai bazale. Contrastele sunt mari: se fac transplanturi, dar spitalele sunt la pămînt, se fac bănci ultramoderne arhitectural, dar școlile au igrasie ș.a.m.d. Pentru unii prezența unor oaze de normalitate este un semn pozitiv, pentru alții doar o sfidare, ceva cu totul insuficient în raport cu ceea ce ar trebui să fie starea națiunii. Se importă comportamente preluate ușor doar de categorii restrînse. Clivajele între lumile societății noastre se adîncesc și se accentuează. Uniunea Europeană ne amintește mereu că integrarea nu se măsoară în dorință și vorbe, ci în fapte. Răspunsul nostru la proiectul european este emoțional, dar nesușținut de gesturi.

Generația mai vîrstnică și cea adultă susține că junețea și-a anexat televiziunea

într-un mod agresiv și nejustificat. Tinerii spun că pleacă. Toți cei de la care așteptăm ceva de bine, aleargă după burse. Comercialul ne obligă la prost gust. Unele emisiuni au un populism exagerat. Garcea se exprimă fără reținere: “Rîsul este aurul spiritual al omului”. Elitiștii să nu mai strîmbe din nas la umorul lui care este dedicat poporului. Telenovelele nu dezvoltă întoarcerea individului către comunitate și problemele ei, ci îl cantonează în lumea micuță a dramelor interpersonale, al “experiențelor de apartament”, nu educă prosocialitatea. Se importă emisiuni din care emană un emoțional bezmetic, la limita pasionalului, regretabil, la care spectatorii participă empatic. Acea empatie care după cum se știe aduce cu sine uitarea inconsistențelor morale ale celui alt. Evident, în numele vieții. Se instituie mode afective, similar modei hainelor. Valuri de inflamări generale traversează societatea, devenind teme ușor uitate. Lunga durată și precizia nu se tolerează. Și, în acest context, ponderea evenimentelor negative depășește cu mult prea mult pe cele pozitive. Tot așa, o secusa generală a devenit pentru un timp evenimentul sau fenomenul Hagi.

Cu mîna pe inimă și piciorul pe minge

S-a scris că fotbalul produce eroi tribali. S-a mai scris și s-au propus noi conceptualizări ale fotbalului. Fie că a devenit o religie, fie că este obsesie internațională, fie că este spectacol sau expresia cea mai imediată și cea mai facil observabilă a globalizării, fotbalul nu mai poate fi neglijat odată ce el nu mai poate fi înțeles în afara mecanismelor generale ale societății.

Prin fotbal, pasiunile sportive se substituie angajamentelor sociale. Oricine va fi întrebat despre sport, se va gândi spontan și inevitabil la fotbal. Hagi este un erou tribal.

Prin el, românii se simt participanți la mitul identității umane, acea viziune a nevoilor și bucuriei umane comune care leagă pe cei care joacă între ei, pe cei care privesc între ei și pe toți deopotrivă. Dincolo de frontiere.

Prin fotbal și Hagi, românii au uitat temporar insatisfacțiile cotidiene și umilința de a fi român. Fotbalul este o lume în care pășești convertit la o identitate colectivă pozitivă, lăsînd în spate tot ce ține de “ca la noi la nimenea”, această autonegare constantă exprimată în cele mai mici gesturi ale vieții noastre cea de toate zilele. Prin fotbal vedem că în țara lui Papură Vodă se nasc staruri de înaltă clasă. Dacă Hagi stă alături de marii fotbaliști ai lumii și Hagi este al nostru și noi stăm alături de privitorii omologilor lui Hagi. Fotbalul anulează valorile integrării și transgresează orice amendament.

Gala Hagi – spectacol național

Gala Hagi a împărțit oamenii în spectatori și telespectatori. E greu de spus ca te-ai fi putut sustrage oricărei dintre aceste două categorii. Gala Hagi ne privea pe toți. De la Ceaușescu încoace, nimeni nu s-a bucurat de o asemenea manifestare. Doar el, Ceaușescu, avea lozinci cu numele lui, doar el ridica stadionul în picioare, doar lui I se dedicau gesturi de admirație. Desigur, consimțite prin coerciție. Totuși, exista o regie în care energii multiple erau mobilizate în slujba unui individ care legitima un regim prin capitalul său simbolic.

Gala Hagi a fost un spectacol și doar o parte din evenimentul Hagi. Ca spectacol, regia a susținut un individ cu un capital de identificare enorm. Mulțimea a fost sincer emoționată și a urmat cu entuziasm regia. Masele, se știe, sunt frapate de latura miraculoasă și legendară a evenimentelor, imaginile le seduc și devin motivele acțiunilor lor. Înainte și după

gală, dar mai ales înainte, televiziunea și întreaga mass-medie a furnizat oamenilor multiple imagini ale lui Hagi. Părea că vom ști ‘totul despre Hagi’, ca în celebrul film “Totul despre Eva”. Televiziunea, mai ales, a contribuit la spargerea barierelor care ne divizează în spațiul complex al moralității și puterii, anulând distanțele și diferențele între oameni. Hagi s-a lăsat livrat așa cum au dorit ei, le-a dat acestora informațiile despre sine pe care oamenii le așteptau. El s-a conformat așteptărilor de normalitate ale oamenilor. El este normal și miraculos în același timp. Tocmai această îmbinare între normalitate – un copil obișnuit, respectuos cu părinții, tradiționalist, valorizând familia și virtuțile ei, pe care o așează sus în ierarhia valorilor sale, fără extravagante și excese – și legendă.

Români au nevoie de Hagi. El a reușit să elibereze mecanismele complexe ale bucuriei, ca amestec între uitare și mărturisită speranță. Semnificația simbolică, în acest caz, poate fi exploatată multiplu. Din perspectiva politicii externe și interne, apare evident faptul că starurile fotbalului legitimează nevoia de acces la recunoaștere internațională într-o formă unanim acceptată. Din perspectivă individuală, vom vedea, Hagi se instituie ca model masculin într-un spațiu în care locul lăsat de lipsa modelelor este acoperit cu Vip-uri de gablonț, efemere, inconsistente și nedemne de o identificare de cursă lungă. În școli, băieții se vor Hagi și înțeleg că orice lucru, ca și fotbalul, se poate face bine doar cu muncă constantă. Mai rămîne talentul.

La nivel colectiv, prin fotbal și Hagi, noi, românii, am devenit un timp indiferenți la rezistența încăpăținată, dar explicabilă, a altora de a nu ne iubi. Ba chiar ni s-a părut că pentru măcar o clipă suntem iubiți. Am căpătat onorabilitate, ce e drept, într-o zonă în care dezavantajele nu sunt inevitabile. Cu cât este mai lipsită competiția sportivă de referințe sociale și

politice evidente, cu atât mai mari sunt șansele ca lupta simbolică să devină purtătoarea acelor semnificații sociale și imagini identitare care neapărînd în viața cotidiană, în existența zilnică, sunt greu de definit în alte contexte.

În urma unei analize istorice a semnificațiilor sociale în fotbal și, mai ales, a relației lui cu identitatea civică, M.Hades și V.Karady (1998)¹ ajung la o concluzie, probabil generalizabilă după părerea lor. Ei susțin că fotbalul, în țările est-europene, învinge rigiditatea organismelor sociale și oportunitățile înguste ale majorității. Această victorie a fotbalului, exprimată prin ascensiunea membrilor “modești” ai societății către o carieră care asigură deopotrivă o popularitate ieșită din comun și bani mulți, aduce drept consecință o mare atracție către acest sport. Este ceva foarte subtil în observația autorilor, pentru că acest ingredient al atracției este mascat de marea atracție pe care o suscită fotbalul oriunde și la care contribuie în bună măsură atât globalizarea culturii de consum și răspîndirea mediatizării competițiilor, cât și comunicațiile.

Mitul Hagi a funcționat integrator, ca orice mit. Prin fotbal, care include prezența unei stări instinctual-afective și un sistem complex de simboluri, emoția unei identități colective pozitive s-a consumat. Ca și cordialitatea generală care ne-a unit o clipă și ne-a făcut să resimțim emoția dată de admirația altora.

NOTĂ

¹ M.Hades și V.Karady, *Fotbal și identitate civică*. În: *Secolul XX, Fotbal*, nr. 4-7, 1998, p.257-286.

AURORA LIICEANU – Ph.D, Profesor la Școala Națională de Studii Politice și Administrative, autor al unor importante studii. A publicat **Psihologia românilor în tranziție și Istoria unei vrăjitoare**.

Să se revizuiască primesc! dar.. *

Ideologia originaristă și discursul național românesc

VINTILĂ MIHĂILESCU

Pledoarie pentru o abordare *emică*

Sensibilizată probabil și de episodul alegerilor din 2000, intelectualitatea română pare să se afle în prezent într-un proces destul de intens de re-poziționare, ce se doarește critică. Reacțiile diverse și numeroase la “scrisoarea prietenului Tamas”, de pildă, sunt și ele un simptom al acestei chestionări colective. A fost (re)pusă astfel pe tapet, printre altele, problema inspirat numită de Andrei Cornea a “prezumției de vinovăție a stângii”. Temă reală și complexă, care însă, dincolo de caracterul său “fierbinte”, trezește și o doză de prudență metodologică referitoare la precizia și relevanța partiției stînga-dreapta în actualitatea și lunga durată a vieții noastre publice. Mai mult, mă gîndesc, de pildă, la “Eseurile critice” ale lui H.H.Stahl, reluînd în anii ‘80 polemica acestuia cu Blaga și Eliade, care ar putea fi încadrate într-o “critică de stînga”, care au fost percepute, la vremea respectivă, mai mult ca o critică pozitivistă, ambele lecturi fiind însă, am impresia, de natură să rateze întîlnirea cu miza profundă a cărții.

Aș mai aminti, în acest context, de impresionanta pledoarie pentru o bună așezare intelectuală, dincolo de “autohto-

nism” și “modernism/occidentalism”, propusă de Adrian Marino și Sorin Antoși (2001). “Al treilea discurs”, formulă imaginată de Antoși și practică cu o rară consecvență de Marino, poate trezi însă și el o anumită rezervă metodologică, referitoare de data aceasta la caracterul net al partiției autohtonism-modernism. Sunt înclinat să o urmez, în această privință, pe Irina Livezeanu, care, la un recent colocviu organizat de *New Europe College*, ilustra convingător ambiguitatea și ambivalența acestor filiații și afiliieri în perioada interbelică.

Pentru o “bună așezare intelectuală”, recurgerea interpretativă la astfel de “figuri dialectice” (stînga/dreapta, autohtonism/modernism, etc.), cu statut de universalitate, riscă să desprindă gîndirea de realitatea particulară la care se aplică și să cadă într-o “ritualizare a limbii”. Preluînd o sugestie din antropologie, cred deci că, într-o primă instanță, o abordare *emică*, din și în interiorul discursului intelectual românesc la care ne referim, ar fi indispensabilă. Mai exact, cred că dincolo de abordările *etică* (în același sens antropologic), care măsoară exprimări și atitudini în conformitate cu distincții esențiale și universale, există necesitatea, într-un prim pas, a unei abordări *emice* a “structurilor profunde”, de ansam-

blu, ale discursului național românesc¹, privit din “interior” și în a sa *longue durée*. Aceasta cu riscul de a regreta – cum se exprimă cu ironie Sorin Alexandrescu – “«bunele vremuri de demult», când istoricul știa să împartă personajele sale fără ezitare, spre liniștea cititorului, în *these good guys* și *those bad guys*” (Alexandrescu, 1998, p. 21).

Românul paradoxal

Cine se apleacă, fie și în treacăt, asupra comentariilor la acest discurs național românesc, nu poate să nu sesizeze frecvența cu care apare calificarea de “paradoxal”: s-a vorbit despre “paradoxul Noica”, despre “paradoxul român”, etc. În aceeași familie semantică intră și ambiguu, contradictoriu, ambivalent și altele. Cel mai adesea, aceste epitețe traduc o jenă sau chiar o perplexitate, explicabile într-o dorință de “limpezire a apelor”, în fața unei anume incongruențe, a unui soi de refuz al acestui discurs de a se așeza în categorii măcar relativ clare și distincte (mai exact, considerate astfel). Poate însă că tocmai în aceasta constă o “specificitate” a sa, structura sa “profundă”, elaborată istoric și funcționând în plan cultural, conștient sau inconștient, pe durate lungi. Din această perspectivă, ne permitem să facem atunci ipoteza că, dincolo de departajarea între tradiții opuse de discurs, de dreapta sau stînga, autohtonist sau modernist, etc., mai profundă și mai semnificativă este chiar cronicizarea coexistenței lor ca *dualitate discursivă* la nivel național. Contradicția (“paradoxul”) în sine ar fi atunci problema și nu (doar) diferitele ei soluționări, mai mult sau mai puțin conjuncturale. Este și poziția Alexandrei Laignel-Lavastine în excelenta sa abordare a unuia dintre aceste

“paradoxuri”: “Se pare că avem de a face, mai ales în cazul lui Noica, cu o ambiguitate insurmontabilă, ce-ar trebui analizată și tratată ca atare. (...) Pentru a arăta unitatea de ansamblu a demersului noician ar trebui așadar, în mod paradoxal, să scoatem în evidență ireductibila *dualitate* a întrebării la care opera sa constituie un răspuns.” (Laignel-Lavastine, 1998, pp. 63-64)

De unde vine această fizionomie de Janus, această dublă privire și dublă poziționare reciproc constrîngătoare a discursului național românesc? Istoric și simplificînd lucrurile, se poate spune că din intrarea tîrzie în modernitate și din situarea în periferie a țării noastre. Important este însă și modul în care au fost conștientizate aceste condiții și cum s-au cristalizat ele în anumite structuri dominante de discurs. Asupra acestui aspect am dori să insistăm, în limita spațiului, în cele ce urmează.

Ideologia originaristă

În ce constă și cum a luat naștere această “dualitate discursivă”?

Pentru început, să-i dăm din nou cuvîntul Alexandrei Laignel-Lavastine: (...) ”Noica prezintă ideea națională pornind de la formulări de tipul: cum pot fi împăcate adîncirea sinelui în tradiție și ieșirea din sine către modernitate? Cum pot fi combinate dezvoltarea și mișcarea dinamică? Cum pot fi împăcate exigențele identității și cele ale dezvoltării?” (idem, p. 65). În termeni și ponderi diferite, identitatea particulară, proiectată într-un trecut îndepărtat și devenirea, dorită a fi comună într-un viitor apropiat, s-au confruntat permanent în discursul național românesc, fiind aproape substanțiale acestuia. Situația este departe de a fi unică și ea are o pre-istorie continentală.

Pre-istoria: filosofia herderiană și ideologia originaristă

Inventarea **primitivului** poate fi considerată una dintre marile răsturnări de perspectivă în gândirea Omului. Mai întâi, aceasta reprezintă înlocuirea unei ideologii a excluderii, exprimată prin Celălalt ca *sălbatec*, proiectat în ordinea naturii și nu a culturii, cu o ideologie a includerii, în care Celălalt ca *primitiv* este acceptat în marea familie a Omenirii, chiar dacă i se atribuie statutul de *stadiu* primar. În al doilea rând, Omenirea, în unitatea sa astfel câștigată, capătă o *origine*, un fel de “punct arhimedic” care permite gândirea fără rest a *diferențelor* din cadrul Omenirii ca diferențe temporale și astfel, în principiu, tranzitive: societățile “primitive” sunt cele a căror stare se află mai aproape de această origine, în timp ce societatea “civilizată”, a noastră, este cea mai îndepărtată de această origine; restul clasificării este o problemă de grade și de decupaje pe acest continuu temporal, ce țin de o evoluție logică în timp a “unității psihice” a Omenirii, analogă celei a individului de la copilărie la maturitate.

Françoise Paul-Lévy numește ansamblul acestor premize determinante “**ideologie primitivistă**”. Ea va juca un rol fundamental și în întemeierea sociologiei: “Se pare într-adevăr că timpul ca «timp în sine» (*temps par lui-même*) a jucat un rol determinant în condițiile de întemeiere a sociologiei(...)” (Paul-Lévy, 1986, p. 302). Astfel, Comte va identifica diferențele dintre societăți cu diferențe de dezvoltare (inclusiv “intelectuală”) iar dezvoltarea cu progresul, sociologia rezervându-și studiul societății cele mai recente în ordinea evoluției, societatea industrială, “modernă”. Ulterior, toate teoriile clasice ale modernizării se vor referi la aceasta prin contrapunere cu stadiul său anterior, societățile

pre-moderne, “tradiționale”, eventual “arhaice”. Chiar când acest evoluționism va fi definitiv repudiat, timpul va rămâne criteriul de diferențiere în cadrul unității fundamentale a “spiritului uman”, așa cum va fi ea gândită de structuralism, de pildă. Este cazul faimoasei distincții a lui Lévi-Strauss între “istorie cumulativă” și “istorie staționară”, care nu mai refuză primitivilor o istorie, dar le atribuie o calitate diferită a timpului, care îi face contemporanii noștri, dar diferiți de noi (Lévi-Strauss, 1973). Chiar și în prezent, consideră Françoise Paul-Lévy, “ne vine foarte greu să acceptăm că societățile primitive nu reprezintă starea socială originară a societăților. Și aceasta pentru cel puțin două rațiuni: pe de o parte deoarece, dacă renunțăm să facem din acestea imaginea originii, nu mai știm cum să gândim diferența sau diferențele dintre aceste societăți și societatea noastră; pe de altă parte deoarece, datorită acestei imagini pe care o ofereau societățile primitive credem că putem gândi propria noastră istorie” (Paul-Lévy, 1986, pp. 311-312). Pe această linie, am putea vorbi chiar de un soi de “neo-primitivism” actual, deplasând dezvoltarea preferențial în economic pentru a gândi diferențele între țări în termeni de grade de dezvoltare (economică) și confirmând astfel, implicit sau explicit, supremația țărilor “cele mai dezvoltate” prin existența țărilor “în curs de dezvoltare”.

Cu totul alta este situația în cazul a ceea ce voi încerca să definesc ca **ideologie originaristă**, care își poate găsi în Herder figura sa emblematică. Plasat în universalismul Luminilor, sub influența personală a lui Kant dar și prin cunoașterea directă a saloanelor pariziene ale vremii, Herder se va desprinde tot mai mult de spiritul acestuia, în special de euro-centrismul său, în direcția unei “abordări istorice individualizatoare” a

naturii “proteice” a umanului, ce datorează mult celuilalt pol formativ al său, Johann Georg Hamann, “magul Nordului” (Berg, 1990). Astfel, Herder “marchează gândirea despre istorie cu un jalon inaugural, considerînd poporul, *das Volk*, nu numai actorul principal al destinului regatelor, republicilor sau imperiilor, ci și principiul care transcende orice întruchipare politică particulară. Acest statut acordat poporului încă din *Jurnalul călătoriei mele din 1769* îl va determina să critice primatul kantian al *ratio individualis* în întrebuintărea pe care omul o dă rațiunii sale. Pentru Herder, geniul unei civilizații își găsea completitudinea expresivă în popor – entitate colectivă și nediferențiată –, în spiritul său, *Geist*, enunțat prin limbă.” (Karnoouh, 1990, 72-73). “Cel care a dat omului Rațiunea, i-a dat-o în limbă” – va conchide Herder, fundamentînd astfel o viziune distinctă asupra Rațiunii și Istoriei. Pe de o parte, Rațiunea se desface astfel în rațiuni, simultane și consubstanțiale limbilor, figurînd fiecare cîte un *Volksgeist* distinct. Omul este astfel pretutindeni Om în plenitudinea sa, și nu “mai mult sau mai puțin” Om, adică mai “primitiv” sau mai “civilizat”. Pe de altă parte, Rațiunea simultană Limbii constituie originea transcendentă a Omului, care este astfel dintru început Om. Diferențele între societăți nu se mai înșiră astfel ca decalaje în timp, ci se distribuie ca particularități în spațiu, prefigurînd viitoarele “arii culturale”. Herder “fixează aceeași geneză tuturor formelor sociale, timpul neacționînd decît pentru a reedita apariția inițială (...)” (Karnoouh, op. cit., p. 76). Nu timpul este criteriul diferențierii, pe linia unei îndepărtări legice dar diferențiate de punctul comun de origine a omenirii, ci originea fiecărui *Volksgeist*, care îl fixează pe acesta într-un spațiu specific de apariție. Timpul nu mai este

dezvoltare, ci expresie și împlinire – sau decadență – a ceva ce este acolo dintru început, de la origine. Originea “slabă” a ideologiei primitiviste, de care omenirea se depărtează în dezvoltarea sa progresivă, este înlocuită cu o origine “tare”, care întemeiază umanitatea specifică a fiecărui popor și care îi conferă acestuia originalitatea proprie pe toată durata existenței sale.

“Concluziile pe care le trage de aici Herder pentru prima sa filosofie a istoriei vor fi pline de noi promisiuni: cursul istoriei nu mai permite definirea nici unui principiu transcendent cu care să se stabilească vreo ierarhie oarecare între limbi și deci între culturi” (Karnoouh, op. cit., p. 75). “Putem spune că aici este pusă ca anticipare, față de viitoarele drepturi ale omului, dreptul culturilor sau popoarelor” (Dumont, 1983, p. 182). Această egalitate a culturilor are la Herder un temei transcendent, originîndu-se într-un act divin. Treptata secularizare îl va înlocui pe Dumnezeu cu Istoria, ducînd la o “sacralizare” a acesteia ca istorie a originii.

Această emancipare revoluționară a culturilor de sub “tirania primitivistă” presupune însă constituirea acestora ca identități colective, mai exact ca indivizi colectivi: “Ne aflăm aici în fața unei diferențe esențiale în modul de a gândi omul. (...)în ultimă instanță, fie că valoarea fundamentală este plasată în individ și vom vorbi atunci de individualismul lui Voltaire sau a enciclopediștilor, fie aceasta este plasată în societate, în ființa colectivă, și aș vorbi atunci de holismul care transpare la Rousseau și la Herder. Dacă apariția individualismului distinge cultura modernă de toate celelalte sau în orice caz de celelalte mari civilizații, după cum cred, avem aici, o dată cu resurrecția unui aspect holist în civilizația modernă, un fapt istoric important. (...)Herder transferă individualismul pe care tocmai l-a

depășit în mod holist în plan elementar în planul entităților colective pînă atunci necunoscute sau subordonate. (...)Pentru Herder, culturile sunt niște indivizi colectivi.” (Dumont, op. cit. 119) Operînd o grefă holistă pe trunchiul individualismului, după cum se exprimă în continuare Dumont, Herder se află astfel la originea unui *colectivism spiritualist* care va face o lungă carieră în lume. Complementul său necesar va fi un *conservatorism metafizic*, centrat pe o *défense et illustration* a identității originare a poporului.

Am numit acest ansamblu de principii, elaborate, cristalizate și nuanțate în timp, **ideologie originaristă**. În locul primitivului ca origine comună a omenirii, întîlnim în acest caz o origine inaugurală a unor raționalități ideomactice, mai larg, a unor culturi specifice, egale în drepturi de la origine și prin această origine. Din această perspectivă, identitatea va fi gîndită mai degrabă ca *specificitate* inconturnabilă și nu ca *diferență* tranzitorie, ca în cazul primitivismului. Implicit, această specificitate va fi construită autoreferențial, ca o *proprietate* (*a avea* un specific), mai degrabă decît relațional și ca o *procesualitate* (*a fi, a deveni* diferit *de*). Ea este fără îndoială o ideologie modernă, chiar revoluționară, avînd (și) semnificația unei emancipări politice, care are însă loc cu prețul sechestrării politicului de către ideomatic și al schimbării de către identitate. Diferența esențială poate fi formulată însă și altfel: În timp ce primitivismul dă o expresie inteligibilă Timpului modern, valorizînd *tre-cutul-istorie* și dînd istoriei sensul universal de *îndepărtare de origine*, originarismul reformulează în spiritul vremii ideea tradițională de Timp, așezîndu-se în perspectiva *tre-cutului-origine*, pentru care curgerea timpului nu poate aduce decît o împli-

nire în și prin *întoarcerea la origine*.

Așezarea discursivă națională

Ideea limbilor ca purtătoare de *Weltanschauung* va face o lungă carieră științifică, așezîndu-se temeinic în lingvistică prin Humboldt și dezvoltată de neohumboldtieni, pînă la un Benveniste, de pildă, argumentînd originea categoriilor aristotelice în structurile limbii grecești. Prin Franz Boas, ea va traversa Atlanticul și se va revărsa asupra Lumii Noi, unde, prin continuatorii săi, Sapir și Whorf, va cunoaște forma plenară a “relativismului cultural”, cunoscut și ca “ipoteza Sapir-Whorf”. Criticată vehement și aproape eliminată din cîmpul academic, ea se va reîntoarce, purificată și nuanțată, în antropologia lingvistică și va continua să influențeze pe multiple căi “culturalismul” american. La noi în țară, Vulcănescu și, pe urmele sale, Noica, vor dezvolta în manieră hermeneutică aceeași idee.

Ideologia originaristă de sorginte herderiană – transmisă la noi și pe filiera franceză a unor Quinet sau Michelet – va acoperi însă un domeniu mult mai vast de influență, avînd o valoare “catalitică”, în sensul lui Blaga, asupra formării tinerelor națiuni, care își găsesc în această viziune o rațiune și un limbaj modern de cristalizare a *individualității* lor specifice și de legitimare, pe această cale, a nevoii de *independență*, de desprindere din magma imperiilor. Acest mod de construire a națiunii ca subiect al independenței (colective) și nu al libertății (individuale), va modela dintru început “paradoxul” discursului național. “Dorința de paricid, de regicid sau de deicid, adică negarea originii sale, este temeiul culturii moderne” (Hiyama, 1994, p. 281). Ori, în cazul națiunii române – ca și în cel al altor “mici națiuni” – intrarea în modernitate se

întemeiază, dimpotrivă, pe un soi de “cult al strămoșilor”², pe reiterarea originii ca loc al specificității. Punerea specificității (întemeiată transcendental și/sau istoric în origine) ca rațiune a independenței, permite mobilizarea luptei de emancipare politică, impunând însă acesteia o permanentă dimensiune retrospectivă – ceea ce nu înseamnă însă neapărat retrogradă. “Tradiția”, ca întrupare a specificității, devine astfel condiție a modernității și nu obiect al “paricidului” modernist. Și astfel apare “paradoxul”: individul colectiv al națiunii, mobilizat pentru emanciparea devenirii sale istorice, nu poate rămâne acest individ colectiv decât ca actor al specificității sale originare și a-istorice. Iar problema nu va face decât să se intensifice după ce obiectivele pragmatice inițiale ale acestei emancipări, independența și unitatea națională, vor fi atinse.

Astfel puse în ecuație, tradiția și modernitatea se pervertesc reciproc într-un discurs ce se constituie ca funciar antinomic și care va încerca permanent să rezolve această antinomie. Este ceea ce rezumă Katherine Verdery definind ambiția lui Noica de a construi o teorie armonioasă a relației ontologice dintre tradiție și modernitate (Verdery, 1991). Alexandra Laignel-Lavastine merge mai departe, pornind tot de la “paradoxul Noica”: “Constanta aparentă a demersului (lui Noica, n.n.) trebuie căutată în voința de a construi un cadru teoretic în stare să evite disocierea tradiției (a identității) și a modernității.(...) Sau, cum bine spune Alain Tourraine, «pentru a mobiliza trecutul și tradiția în serviciul viitorului și al modernității»(...). Această construcție se operează așadar cu prețul unei *pervertiri* radicale a celor doi termeni ai antinomiei, demersul eșuând în sinteza dintre o modernitate golită de orice țel emancipator și o ‘tradiție’ smulsă spațiului-

timp al așa-numitei *Gemeinschaft* sătești spre a fi integrată unui scop ce-i este străin. Respectiv scopurilor ordinii unice și globale a națiunii, cerute de dublul imperativ al securității naționale și al dezvoltării.” (Laignel-Lavastine, op. cit., p. 13) Această ambivalență este însă mai veche. Ovidiu Bârlea o constată, de pildă, în termeni mai puțin filosofici, la Alecu Russo care, departe de a fi un “paseist”, caută sprijin în trecut tocmai din grija pentru viitor. Și tot preocuparea pentru viitor îl face să rescrie acest trecut, referindu-se doar la răzeși și apropierea lor de boieri, pentru a da mai multă elocvență demonstrației sale de unitate a poporului (Bârlea, 1974). Poporul este idealizat încă de la Herder, pentru care acesta nu se confundă cu “populația”, fiind ipostaziat în primul rând ca “vehicol al geniului” (popular) (Bausinger, 1993).

“Pervertirea” tradiției constă astfel în înlocuirea populației cu poporul și a culturii acestuia cu un model original și deci original. **Tradiția este construită astfel ca identitate**, ca o esență specifică și dată: “Poporul nostru, departe de a fi unul să-și *caute* identitatea(...), a înțeles mai degrabă să-și *păstreze* identitatea – afirmă Noica (cf. Laignel-Lavastine, op. cit., p. 155).

Este interesant de urmărit, în acest sens, în ce măsură acest concept al tradiției ca întrupare a identității date și moștenite a fost și a rămas unul integral necritic, punându-se eventual în discuție “adevărata” tradiție, dar niciodată natura însăși a acesteia. Și este cu atât mai semnificativă, în acest context, critica pe care H.H.Stahl o face, din interiorul Școlii sociologice a lui Gusti, acestei viziuni asupra tradiției.

În *Eseurile critice* reunite în 1983, Stahl începe prin a critica abordarea folcloriștilor, în căutarea unui *text* standard sau a unui *model* de credință, rit sau cutumă, pe

care, negăsindu-le, elaborează inductiv un *scenariu* cât mai apropiat de presupusa unitate originară. Pentru folcloriști, consideră Stahl, folclorul este expresia unui “suflet al poporului”, manifestându-se pretutindeni și permanent la fel, eventual afectat de fenomene de “amnezie socială”, la care cercetătorul trebuie să se raporteze printr-o încercare opusă, de “anamneză”. În această privință, poziția lui Stahl este diametral opusă. Tradiția nu este reiterarea unui model mental, nu este un fenomen de reproducere, ci repetarea unor practici de către grupuri sociale care păstrează același mod de organizare. Tradiția nu vine astfel dinspre un trecut ideal, ci provine din prezentul acestor grupuri sociale, fiind doar proiectată într-un trecut al rînduiei, ca legitimare sau explicare normativă a acestui prezent³. Se poate spune că, din această perspectivă, *la început a fost prezentul*. Tradiția nu este deci anistorică, ci are o temporalitate a ei, care ține de dinamica socială a acestor grupuri perene. Complementar, ea nu este uniformă, ci diversă: nu există folclor românesc, ci folcloruri românești, afirmă Stahl cu tărie (Stahl, 1983).

Polemica lui Stahl cu Blaga și Eliade ține de același demers. Pentru eminentul sociolog, gândirea celor doi – de fapt a unei întregi categorii pe care aceștia o reprezintă – este un “idealism teologic”, care derivă socialul din “arhetipuri”, fie că este vorba de *sacru*, la Eliade sau de *stil*, la Blaga. Critica lui Stahl se originează astfel în refuzul de a accepta “o lume a ideilor despărțită de istoria socială” și vizează “transformarea unei obscure probleme de metafizică într-o clară problemă de sociologie” (Stahl, 1983).

Această viziune “idealistă” a tradiției, pe care o critică Stahl, nu este o excepție românească. “Teoriile generale ale tradiției (...) se concentrează pe construcții

intelectuale (‘viziuni despre lume’, ‘concepții’, ‘modele’, ‘teorii’, etc.). În loc să se refere la repetarea unor interacțiuni actuale, ele se concentrează pe conservarea modelelor culturale subiacente. Evident, asta este o altă problemă; în timp ce evenimentele repetate sunt observabile, ideile conservate sunt ipotetice.” (Boyer, 1990, p. 10). Motivul acestei substituiri a repetiției cu conservarea, consideră mai departe Pascal Boyer, îl constituie existența unei “ipoteze cauzale implicite”: “Modelele culturale sunt cauza comportamentului actual, iar conservarea lor produce repetiția tradițională. Bineînțeles, există multe nuanțe și formulări mai subtile, dar ipoteza este aici.” (idem)

Într-o perspectivă și mai largă, general metodologică, este ceea ce, după Leach, opune din totdeauna în științele sociale *empirismul*, valorizînd “sistemele de acțiune” și ceea ce “fac oamenii”, *raționalismului*, care acordă credit “sistemelor de gândire” și ceea ce “spun oamenii” (Leach, 1976). “Idealismul teologic” incriminat de către Stahl, este, în această privință, un “raționalism” metodologic la scară ideomatică.

Problema nu este însă (doar) metodologică. Ea apare cu adevărat ca problemă doar în măsura în care acest “raționalism” devine “rațiune de stat” de dragul unității pe care doar acesta o putea construi. Aplicată în cazul “tradiției”, aceasta înseamnă înlocuirea societății cutumiare țărănești, diversă, cu o viziune unitară despre aceasta ca “societate tradițională”, produs al elitelor. Problematika se va deplasa astfel spre natura și originea acestei tradiționalități, conturîndu-se în timp un adevărat complex inaugural de stabilirea a “adevăratei” întemeieri tradiționale. Aceasta echivalează cu îndepărtarea sau chiar dezinteresul discursului național față de social, miza sa plasîndu-se

definitiv în registrul “modelelor culturale”. În plan cultural, această “tradiție” spiritualizată va deveni “clasicismul” nostru, cum sugerează cu finețe Sorin Alexandrescu (op. cit.), antichitatea noastră specifică și la îndemână, la care ne întorcem obsesiv ca la singura sursă. În plan social, acest “spiritualism politic” va întreține ruptura dintre elite și masele țărănești, reduse la argument retoric.

Condiționată de tradiție prin așezarea originaristă, modernitatea este termenul secund și complementar al ecuației. Construirea tradiției ca identitate lasă fără răspuns problema schimbării. Aceasta va fi proiectată astfel asupra alterității, **modernitatea căpătînd semnificație de model al devenirii**. Iar această devenire va fi concepută în aceeași manieră spiritualistă ca și identitatea, și anume ca *model cultural*, de data aceasta al unei alterități: “lumea civilizată”. Unui *model cultural* al originii identitare i se opune astfel un *model cultural* al destinației necesare. Parametrii identității rămîn interni, cei ai schimbării sunt proiectați în exterior ca iconă a unei stări ideale, ca proprietate a unui *Celălalt semnificativ*. În acest context, modernizarea este mai degrabă însușirea unui model extern al modernității – și acela idealizat în prealabil – decît așezare în construcție socială internă.

Dualitatea discursului național românesc poate fi reformulată atunci astfel: identitatea e la *Noi*, devenirea e la *Ei*. Altfel spus, identitatea este internalizată, pe cînd devenirea este externalizată. Cum să devii atunci ca *Ei*, rămînînd ca *Noi*? Cum să împaci o tradiție ce trebuie păstrată și o modernitate ce trebuie recuperată? Cum să satisfaci atît obsesia specificului, cît și pe aceea a decalajului?

Răspunsurile, diverse, sunt în mare măsură polemici pe această temă majoră. Tendința “tradiționalistă”, cîtă vreme rămîne în interiorul acestui dublu discurs, încearcă o “domesticire” a devenirii, ca să spunem așa, aceasta luînd forme diverse, de la variațiunile pe tema “dezvoltării organice” pînă la “devenirea întru Ființă” a lui Noica. Pe partea cealaltă, “moderniștii” sunt nerăbdători să descătușeze schimbarea, aflîndu-se permanent sub imperativul lui “acum ori niciodată”. Acest impuls poate crea momente de mare efervescență dezordonată, responsabile, în parte cel puțin, de ceea ce Sorin Alexandrescu numește “paradoxul simultaneității”, “în sensul că marile curente succesive ale culturii europene sînt proiectate în cultura română în planul simultaneității.” (Alexandrescu, op. cit., p. 34)

În această “nerăbdare istorică”, identitatea (a cărei natură esențialistă continuă să fie luată drept un fapt - și tocmai din această cauză) le va apare însă “moderniștilor”, adesea, ca un obstacol, dacă nu chiar ca un blestem. “Generația de la 1848, în tot optimismul general, avea să învețe repede, cel puțin în exil și nu de puține ori tragic, lecția organicistă, respingînd de la o vreme iluzia saltului istoric, dar conchizînd prematur că, dacă schimbările lumii românești nu se produc în ritmul și în sensul dorite de ei, nu se mai produc niciodată, în parte și fiindcă plaiul mioritic este populat de o lume pitică (...). (Antohi, 1994, p. 238) Exasperarea modernistă poate lua forme exacerbate, ca la Cioran, de pildă, sau, recent, în ceea ce s-ar putea numi, folosind limbajul NGO-urilor, accese de *self hate speech*. Angoasa decalajului transformă identitatea în stigmat⁴ (Antohi, op. cit.).

...”tocmai aceasta ne nemulțumește azi: că am fost și suntem, prin ce avem mai

buni în noi, săteni. Noi nu mai vrem să fim eternii săteni ai istoriei. Tensiunea aceasta - agravată nu numai prin faptul că suntem conștienți de ea, dar și prin convingerea că «a fi conștient» poate reprezenta un semn de sterilitate – alcătuiește drama generației mele. Economicește și politicește, culturalicește ori spiritualicește, simțim că de mult nu mai putem trăi într-o Românie patriarhală, sătească, anistorică. Nu ne mai mulțumește România eternă; vrem o Românie actuală. Aceasta este frământarea pe care vreau să v-o descriu pe plan de cultură.” (Noica, 1989, p. 20) Astfel definea Noica, într-o conferință ținută în 1943 la Berlin, “*die innere Spannung der Kleinen Kulturen*”, în speță “drama generației sale” ca exponentă a unei astfel de “tensiuni a micilor culturi”. Aceste rînduri pot defini destul de bine și “tensiunea” constitutivă a discursului național românesc în general ca expresie a unei identități trăite dramatic.

Această “dramă identitară”, cristalizată și întreținută prin dublul discurs, își are originea, în principiu, într-o strîmbă așezare în timpul social, o fractură a timpului între *le temps de l'éternel retour*, rezervat tradiției, și *le temps historique du non-retour*, pus pe seama modernității. Ori tradiția nu este anistorică – aceasta este esența lecției singulare a lui Stahl – iar modernitatea nu este univocă – ne-o spun toate criticile teoriilor modernizării.

Această schizoidie temporală a discursului național românesc face ca acesta să fie deficitar în raportarea sa la fenomenele sociale desfășurate în timp, pe scurt, la schimbarea socială. A înnoda firul timpului, pentru a gândi schimbarea în timp, devine astfel o problemă de opțiune exclusivistă. Caricatura acestei “dileme naționale” este oferită magistral de către Caragiale: *Din două una, dați-mi voie: ori să se revizu-*

iască, primesc! dar să nu se schimbe nimica; ori să nu se revizuiască, primesc! dar atunci să se schimbe pe ici pe colo, și anume în punctele esențiale. Din această dilemă nu puteți ieși...

Cîmpul interpretativ

Această “așezare discursivă”, pe care am încercat să o schițăm în principiile sale, antrenează preferențial anumite viziuni și opțiuni filozofice și/sau metodologice, ce se constituie într-un cîmp interpretativ solidar ideologiei originariste, în care se mișcă mai mult sau mai puțin coerent și consecvent discursul național românesc. În cele ce urmează, vom încerca să sugerăm, pe scurt, câteva din aceste “linii de forță”.

Spiritualismul, adică postularea sau acceptarea primarității unei esențe de ordin spiritual din care derivă totul, este, după cum s-a putut vedea deja, consubstanțială ideologiei originariste. Operînd o disociere între cultură și societate, această plasare a “realității” în modelele culturale va face ca modernizarea să fie privită mai degrabă ca o problemă intelectuală decît ca una de practică socială. În acest sens, pornind de la Cioran, Sorin Antohi vorbește despre “*Zeitgeist*-ul nostru interbelic, saturat de exerciții intelectuale prin care cîmpul istoric este transmutat în cîmp ontologic” (Antohi, op. cit. p. 210), tot el constatînd însă că această “propensiune (este) deja identificabilă la pașoptiști” (idem). Iar Alexandra Laignel-Lavastine scrie la rîndul său: “România Mare a fost opera ‘părinților’. Tînăra Generație își va fixa ca prim punct al misiunii sale crearea unei ‘culturi mari’. Dar nu înflorirea unui ideal liber, autonom, pare să animeze acest proiect, ci mai curînd voința de a ‘fixa’ o dată pentru totdeauna temelia și identitatea noului stat într-o geografie imuabilă: cea a spiritului.” (Laignel-

Lavastine, op. cit., p. 222)

Soluția “salvării prin cultură”, în perioada comunistă, se înscrie și ea hotărât în această dimensiune. La nivel de principiu, așa cum a practicat-o Noica, ea nu a însemnat atât salvarea lui Liiceanu prin cultură, cât salvarea Culturii prin Liiceanu. La nivel mai puțin reflexiv, ea a fost, de fapt, întărită de către puterea comunistă. Dincolo de opțiunile partizane pentru sincronism sau protocronism – întreținute și ele într-un mod departe de a fi inocent – Puterea a cenzurat “dreptul la memorie”, viclean sau poate doar instinctiv, orientându-l nu doar către mesajul autohtonist/naționalist, ci și în registrul spiritualist, accentuând disocierea dintre cultură și societate pentru a controla mai bine societatea. Din punctul de vedere al Puterii, “salvarea prin cultură” a fost și cirul și pâinea oferite maselor de intelectuali.

După 1989, democratizarea a însemnat, pentru unii, revenirea reparatorie la marea tradiție spiritualistă interbelică, pentru alții înlocuirea lui Noica cu Hayek. Și atât. Credința în eficiența socială a “modelelor culturale”, în sensul lui Boyer, a rămas, doar modelul s-a schimbat – ceea ce, desigur, nu este lipsit de importanță. Doar că distanța dintre discurs și realitatea socială rămâne practic constantă. Analiza socială, puternic prooccidentală în rîndul elitelor academice, se cantonează astfel într-o abordare normativă, în care modele ideale ale societății occidentale sunt norma, iar societatea română este abaterea. Cunoașterea devine astfel una prin lipsă, măsură a distanței pînă la “ceea ce ar trebui să fie” și mai puțin una a “ceea ce este”, în fapt, societatea românească.

Vorbind despre Cioran, Sorin Antohi constata că acesta “este sedus de subtilitățile speculative ale unei estetici metafizice a

istoriei(...), preferînd judecățile de valoare vertiginoase oricărei forme de studiu empiric.” (Antohi, op. cit., p. 216) Din acest punct de vedere, talk-show-cultura actuală este un discurs de cioranisme fără Cioran. În ciuda orientărilor fundamentale opuse și (*honni soit qui mal y pense!*) diferite, există astfel, din acest punct de vedere, o jenantă continuitate între *cuib*, *celulă* și *ONG*.

Pendantul metodologic al acestui spiritualism îl constituie **raționalismul**, în sensul lui Leach, cu propensiunea sa pentru “sistemele de gîndire” și “ceea ce spun oamenii”. Opțiune perfect onorabilă și larg răspîndită, ea devine problematică – așa cum se întîmplă cu orice metodologie – atunci cînd devine reificată. Or, coborînd problema la nivelul metodelor, acesta pare să fie cazul cu durabila fascinație a sondajelor și, mai recent și în “lumea bună”, cea a focus grupurilor. Aproape toată partea de interacțiuni sociale concrete și de “sisteme de acțiune” este astfel eludată.

O altă dimensiune majoră a acestui “cîmp interpretativ” o constituie **colectivismul**. Construirea națiunii ca “individ colectiv” nici nu putea genera altceva. “Știința obiectivă a personalității pune originea personalității în structura psihosferei, adică în structura vieții omenirii întregi, iar nu în individul izolat” – proclama Rădulescu-Motru în 1927, pentru a “particulariza” apoi această omenire la dimensiunile poporului: “Poporul este nu numai înaintea individului, dar este și mai complet decît individul” (Rădulescu-Motru, 1927). De unde și necesitatea unei psihologii a popoarelor, care a rămas un *violon d’Ingres* a oricărui român. Regăsim aceeași idee la Gusti, cînd afirmă că “individul nu este social pentru că trăiește în societate, ci pentru că societatea trăiește în individ.” (Gusti, 1941, p. 54) sau la Noica, pentru care “comunitatea e cea

care face parte din persoană, și nu «invers» (Noica, 1992, p. 81). Și exemplele ar putea să continue.

În această perspectivă, subiectul atît al stării cît și al transformării sociale îl constituie Românul, individul colectiv al nației. De aici rezultă, pe de o parte, o subordonare a individului și, consecutiv, o precaritate a strategiilor “pașilor mărunți” bazate pe inițiativa individuală; pe de altă parte, apare o tentație a generalizării, a cărei caricatură o reprezintă comentariile sondajelor de opinie, de pildă, în termeni de *Românii susțin, sunt împotriva*, etc., imediat ce 51% dintre cei anchetați împărtășesc o anumită opinie.

Pandantul metodologic al colectivismului îl constituie *holismul*. Acesta presupune conceperea actorului social ca totalitate, ca ansamblu social și privilegierea în consecință a comportamentelor sociale ale acestor unități. În acest sens, Margaret Mead susținea în urmă cu aproape jumătate de secol că dificultatea țărilor subdezvoltate de a ieși din situația lor rezidă mai ales în faptul că în aceste țări tradițiile sunt atît de constrîngătoare iar instituțiile lor atît de interdependente încît orice schimbare presupune, în ultimă instanță, o răsturnare globală a structurilor sociale (Mead, 1953). Această credință în necesitatea unei schimbări de ansamblu – credință larg împărtășită de opinia curentă referitoare la necesitatea schimbării mentalității generale înainte de a se putea face ceva în țara noastră – riscă să cadă însă într-o cerință absurdă: aceea de a face totul înainte de a încerca să faci ceva⁵.

Combinarea tendințelor spiritualiste și colectiviste, în sensul celor de mai sus, generează o dublă și periculoasă inapetență, cel puțin la nivelul a ceea ce am definit ca discurs național: **inapetența** (și

inadecvarea) **la social**, provenită din propensiunea spiritualistă, și **inapetența** (în ciuda declarațiilor contrare) **la individual**. Aceste tendințe par a face parte dintr-un soi de inconștient cultural, care poate juca feste sau chiar deforma opțiunile noastre conștiente.

Un caz exemplar în această privință îl poate constitui cartea Alinei Mungiu, “România, mod de folosire”, apreciată de Adrian Marino pentru orientarea sa hotărît liberală, dar care se pune sub semnul următorului citat din Cioran: “Deficiențele actuale ale poporului român nu sînt produsul ‘istoriei’ sale, ci istoria aceasta este produsul unei deficiențe psihologice structurale”. Se poate imagina ceva mai spiritualist și mai colectivist – și deci mai opus spiritului liberal – pe care altminteri autoarea îl exersează apoi cu dezinvoltură și pricepere? Faptul că nu este vorba doar de un *acte manqué* îl dovedește “recidiva” autoarei cîtiva ani mai tîrziu, cînd, în “ipoteza de cercetare” la cartea sa “Românii după ‘89”, afirmă următoarele: “Opțiunea de centru-stînga în Lituania a avut drept cauză blocarea economică la care Rusia supusese regimul naționalist, cea din Polonia valorile înalte ale cifrei șomajului. Pe scurt, fiecare dintre aceste reveniri avea explicații mai curînd conjuncturale decît psihologice, ceea ce le diferențiază net de România(...). (A. Mungiu, 1995, p. 7) Reapare deci factorul explicativ al “sufletului poporului”, chiar dacă retopit ulterior în psihologie socială. Problema nu este deci de a fi pentru sau împotriva acestui “suflet”, de a preamări “specificitatea” sau de a o nega în favoarea “modernității” și nici măcar aceea de a încerca să echilibrezi cele două discursuri, ci pur și simplu de a nu mai rămîne prizonierii acestui (dublu) discurs.

Globalizarea și “al treilea discurs”

“Principiul acestui tip de raționament este fetișizarea anumitor figuri dialectice și ancorarea lor într-un sistem de gândire și în scheme frazeologice rigide. Aplicarea lor la alte subiecte dă impresia, inițial, a unei priviri a realității printr-o grilă ideologică cu totul remarcabilă, dar în fond acest mod de gândire se desprinde imperceptibil de realitate și, în consecință, nu o mai poate influența. Acest mecanism se realizează în primul rând printr-o *ritualizare a limbii (...)*” (Havel, 1995, p. 10-11) Concluzia lui Havel este însă și mai importantă și mai generală în același timp: “Este epoca conflictului dintre realitate și limbaj” (idem, p. 15).

În urmă cu câteva zile, o masă rotundă pe tema Balcanilor organizată la Budapesta de către CEU a formulat următoarea “dilemă” provocatoare: “între turnul de fildeș și purul activism: unde este localizat intelectul în Europa de Sud-Est?”.

Problema este, cred, crucială și ea ne privește în mod aparte dacă și în măsura în care discursul național despre care am vorbit întreține într-adevăr, așa cum am încercat să arăt, o ruptură considerabilă între “realitate și limbaj”. Ea este deosebit de actuală și în măsura în care, cum de asemenea cred, discursul public în general sună amenințător a *glasul limbilor de lemn* iar “dilema” de mai sus tinde să se rezolve prin *turnul de inox al ONG-ismului*. Este motivul pentru care “localizarea” pe care aș sugera-o pentru “intelectul în Europa de Sud-Est” este **limbajul**.

Această sugestie ne așează, într-o anumită măsură, pe terenul celui de “al treilea discurs”, recent dezbătut de Adrian Marino și Sorin Antohi (2001). La un prim nivel de lectură, mesajul autorilor constă într-o pledoarie pentru intelectualul bine

temperat, pentru o bună așezare a acestuia între tentațiile autohtoniste și cele moderniste (celelalte “două discursuri”). Mai exact, este vorba despre o orientare hotărâtă spre Occident, fără ca aceasta să ducă însă la aruncarea copilului (neaoș) dimpreună cu apa din copaie. Și mai exact, este vorba despre o pledoarie, bine întemeiată în biografie și în bună tradiție universalist-individualistă, pentru spiritul critic, oriunde ar fi el. Este ceea ce au salutat toți comentatorii. Există însă, cred, și un al doilea nivel de lectură, care nu vizează doar buna distanțare a intelectualului, ci și buna distanță a discursului însuși, între particular (național) și general (european?). În termenii lui Sorin Antohi, acest “al treilea discurs” are în vedere “termenul mijlociu, terțul mereu exclus al dialogului Est-Vest (sau, mai general, Centru-Periferie)”, soluția pe care o propune fiind aceea de “a fi simultan european (universal) și român (ideomatic).” (Marino și Antohi, op. cit., p. 142) Asupra acestui discurs aș vrea să zăbovesc în final.

Formularea “al treilea discurs” presupune depășirea celor două precedente, să le numim cum se obișnuiește “tradiționalist” și “modernist”. Or, pe de o parte, după cum am încercat să sugerez, este mai semnificativ să consideri aceste “două discursuri” ca o singură și contradictorie “dualitate discursivă” – fără a eluda prin aceasta, bineînțeles, exclusivismele și excesele născute din voința de soluționare brutală a acestei contradicții; pe de altă parte, “al treilea” ne trimite înapoi la simpla moderație – ceea ce nu este puțin în condițiile lipsei cronice a acesteia. Nu este însă nici foarte mult, căci nu doar de “simplă” moderație între două opțiuni vechi este nevoie în prezent: nu atât de alegerea celui de “al treilea discurs” avem nevoie, cred, cât de ieșirea din această dualitate

strîmbă și construirea unui *alt* discurs.

Dincolo de normele de comportare, esențiale în context românesc, tensiunea ideomatic-universal este depășită de către Marino prin asimilarea primului termen de către al doilea, în bună tradiție iluministă: ideomaticul (românesc) nu este decît umanitatea (europeană), în ipostaza sa familială. “Al treilea discurs” devine astfel, de fapt, singurul discurs, cel bun, iar “dubla identitate” se resoarbe în individualitatea creatoare universală. Cred că Adrian Marino ar subscrie fără rezerve la următoarea formulare inspirată a lui Ilarie Voronca, pe care încerc să o citez din memorie: *din toate națiunile din lume, cel mai mult iubesc imagi-națiunea*.

“Jocurile de limbaj” sunt însă multiple; ele “nu formează un singur limbaj înglobant, dotat cu un ansamblu de reguli și nu proiectează asupra lumii o singură umbră categorială cum presupunea Kant” (Gellner, 1986, p. 30). Altfel spus, ideomaticul există și doar în aceste condiții articularea sa cu universalul devine problematică. Ea a cunoscut un surplus de dificultate la noi în măsura în care ideomaticul a fost așezat ca temei (și legitimare) a independenței, universalul fiind însă rostul acesteia. Modernizarea, ca încercare de rezolvare a acestei tensiuni, a devenit astfel un perpetuu război de independență, “integrarea europeană” fiind ultima (?) redută.

Și ca miză și ca natură, ideomaticul pare să fi suferit însă modificări substanțiale în ultima vreme, datorită în esență fenomenelor de mondializare (pe care Adrian Marino le expediază, am impresia, cu prea mare ușurință).

La un prim nivel, contextul este tot mai mult acela al interdependenței dintre local și global: decalajul *nostru* devine tot mai mult și problema *lor*, jalea *noastră* va

deveni cu timpul spaima *lor*; iar aceasta la toate nivelele, indiferent de partiția particulară noi-ei. Și aceasta pur și simplu deoarece, pe termen lung (dar nu foarte lung) e în joc soarta globală a omenirii. În acest nou context, ratarea modernității ne face astfel, în mod paradoxal, parteneri indispensabili în gândirea post-modernității, căci înapoierea, ca problemă mondială, cere o expertiză în care “înapoiții” sunt și ei experți!

Pe de altă parte, jucîndu-ne puțin cu cuvintele, am putea spune că “a treia realitate” a luat-o deja înaintea celui de “al treilea discurs”. Să ne gîndim, de pildă, la oșenii, maramureșenii sau vrîncenii care pendulează între Occident și satul lor natal, uneori stabilindu-se în străinătate dar construindu-și în același timp o “casă făloasă” în țară. Unde este *acasă* pentru acești oameni și care este *identitatea* lor? Ideomaticul ia tot mai mult forma *rețelelor*, a căror extindere poate căpăta dimensiuni universale – mai exact globalizate. Se construiesc lumi particulare, *sui generis* ideomatice, dar de-localizate sau în orice caz proiectîndu-se în spațiu după cu totul alte reguli, indisociabil legate de dimensiunile planetarizării – și astfel ale unei forme de universalizare. Fenomenul a căpătat și un nume, deocamdată metaforic: *globalizare*. Acestor “lumi metise” trebuie să le corespundă, deci, o “gîndire metisă” - proclamă cu tărie François Laplantine și Alexis Nouss (1997): “metisajul contrazice exact polaritatea omogen/eterogen. El se prezintă ca o a treia cale între fuziunea totalizantă a omogenului și fragmentarea diferențiată a eterogenului. Metisajul este o compoziție ale cărei elemente componente își păstrează integritatea.” (Laplantine, Nouss, op. cit. pp.8-9) Altfel spus și revenind la oile noastre, discursul trebuie să se adapteze acestor noi realități, acestor

schimbări sociale actuale și nu celor ratate de modernitatea noastră “neîmplinită” (Corm, 1999). Războiul de independență a luat sfârșit!

Această nouă gândire nu este, deocamdată, apanajul nimănui, chiar dacă jocurile de putere își spun, ca pretutindeni, cuvântul. Provocarea intelectuală a post-modernității s-ar putea să fie aceea a unor *globalizări ale limbajului* pentru a da seama de *lumile de-localizate*. Aceasta revine la crearea unor noi “jocuri de limbaj”, pentru care opozițiile local-global, centru-periferie, etc. nu mai sunt relevante - sau nu mai sunt în același fel. Or, în această privință, și *ei* și *noi* suntem, în principiu, la fel de unilateral competenți și avem în egală măsură nevoie unii de alții. Măcar pentru a aborda mondializările “de jos”, “contra-hegemonice”, apare cerința epistemologică de confruntare a cunoașterii produse în Vest cu cunoașterile “locale”, în anumite limite chiar “tradiționale” – este de părere Boaventura de Sousa Santos (2000).

Post-modernitatea, șansa de pe urmă a Românilui?

NOTE

* lucrarea face parte din proiectul de cercetare al autorului ca senior fellow in programul **NEXUS/Blue Bird**.

¹ Prin “discurs național românesc” înțeleg aici, în mod generic, orice discurs public al elitelor române, relevant pentru abordarea naturii și problemelor definitorii ale națiunii române ca atare și în ansamblul ei. În alt context, mai specific, vorbeam în același sens de “etnologie difuză” (Mihăilescu, 1999).

² Voința “paricidă”, întemeiată într-un sentiment al istoriei ca îndepărtare de origine, nu poate fi decât expresia unui actor social puternic, având motive profunde să împărtășească și să impună acest sentiment al istoriei: burghezia. În condițiile micilor națiuni, precum România, rolul burgheziei, cvasi-inexistente, pare să fi fost luat de punerea în scenă a poporului ca actor al istoriei. Ori poporul, oricât ar fi fost el idealizat

de către elitele moderniste, nu avea cum să se plaseze (sau să fie plasat) în perspectiva unei istorii ca îndepărtare de origine. Este poate motivul profund și esențial al valenței catalitice pe care a avut-o ideologia originaristă pentru aceste națiuni.

³ Este, de pildă, explicația istorică pe care o avansează Stahl în privința legendelor eroului eponim, care nu sunt amintirea slăbită a unui descălecat, ci produsul contextului social databil al despărțirii obștii devălmașe în spițe de neam ca principiu de drept cutumiar, reglementînd o nou repartitie a proprietății și drepturilor în comunitatea sătească. Acum și de abia acum va apare legenda eroului eponim ca strămoș al spițelor de neam stabilite de comunitate și ca “explicare” a acestei noi ordini sociale cutumiare (Stahl, 1965).

⁴ Există, în această privință, o subtilă complicitate între actorii ideologiei primitiviste și cei ai ideologiei originariste. Beneficiarii primitivismului au nevoie în continuare de imaginea Celuilalt sub-dezvoltat, după cum sugera Françoise Paul-Lévy, pentru a-și putea gândi și consolida propria dezvoltare și supremație - drept care vor favoriza sau chiar impune această imagine a decalajului. La rîndul lor, națiunile construite după modelul originarist au nevoie și ele de această imagine a decalajului pentru a putea gândi și promova schimbarea în propria lor societate, prizonieră altminteri a împlinirii reiterative a specificului originar - nevoie ce le va duce la “auto-colonizare” (Kiossev, 2000).

⁵ Prin legea unităților sociale, Școala Gusti se înscrie explicit și profund într-o perspectivă holistă. Este însă vorba de un holism elementar și ierarhic, în măsura în care propune un demers ascendent de la unitățile sociale elementare ale comunităților sătești, prin comparație, spre unitatea atotcuprinzătoare a națiunii. Această viziune a permis și elaborarea unor planuri de acțiune socială “de jos în sus” pornind de la nivelul satelor.

VINTILĂ MIHĂILESCU – Ph.D. Școala de Studii Politice și Administrative, București.

Mit și istorie, memorie și uitare

ADRIAN CIOROIANU

S-ar putea spune că tema majoră a dezbaterii istoriografice din România anilor '90 a fost cea strâns legată de “mitologizarea”/“demitologizarea” istoriei naționale; profesorii Lucian Boia și Alexandru Zub au fost numele cele mai reprezentative ale acestei provocări întinse, fără nimic ostentativ, atât istoriei ca disciplină cât și, mai ales, relativ redusei și în mod clar foarte heterogenei comunități istorice autohtone.

Desigur, cineva ar putea avea obiecții în legătură cu unul dintre termenii de mai sus – altfel spus, cu măsura în care această complicată problemă a “mitologizării” și “demitologizării” a născut vreodată o veritabilă *dezbatere*. De o parte și de alta a baricadei au apărut, în timp, mai multe personaje; unele dintre acestea au luat într-atât de *în serios* problema acestei potențial amenințătoare “demitologizări” încât au prezentat-o ca fiind – nici mai mult, nici mai puțin – o problemă de lezare a demnității istoriei naționale. Și nu puțini au fost cei care, cu înfierbântarea pur declamativă a patriotismului gonflabil în funcție de necesități, au sărit în apărarea *acelei* istorii naționale ultragiutate. Din acest punct de vedere, Lucian Boia și Sorin Mitu au fost, în timp, două dintre țintele preferate.

Pînă la o probă în mod inechivoc

contrarie, oricine este dator să creadă în buna credință a tuturor celor implicați în această polemică. În acest caz, singura întrebare care se poate pune în mod legitim este în ce măsură societatea românească – inclusiv “personalul sectorului istoriografic”, cum spunea în 1998, într-o emisiune TV, o foarte patetică profesoară, adversară a demersului demistificator – era pregătită, la începutul anilor '90, pentru lansarea unei astfel de discuții. Aceasta este, de fapt, întrebarea la care se poate răspunde cel mai lesne: nu era. Nu era, pentru că în mod obiectiv nu avea cum să fie pregătită la doar câțiva ani de la ieșirea dintr-un sistem care încurajase (și favorizase în mod clar¹) un conformism și un conservatorism istoriografic care, departe de a fi măcar camuflurate, erau prezentate ca fiind singurele virtuți imaginabile ale unui discurs istoriografic “patriotic” și, mai ales, cu totul și cu totul “științific”.

Poate aceasta este explicația manierei (net dezavantajoase mediului nostru intelectual) în care discuția a evoluat.

Pe de o parte, cei mai înverșunați contraopinenți ai demersului demitologizant au pierdut din vedere una dintre ideile esențiale ale lucrărilor profesorului Boia: demitologizarea totală a unei istorii este practic imposibilă; apoi, demitologizarea

istoriei – fie ea românești sau a oricărei alte istorii – este, în sine, perfect echivalentă cu producerea unei alte mitologii; mai mult, destructurarea tuturor mitologemelor unei istorii înseamnă de fapt înlocuirea unei mitologii cu o alta.

Pe de altă parte, gardienii autoinvestiți ai demnității istoriei au pierdut din vedere și detaliul, esențial, că “demitologizarea istoriei” românești nu înseamnă – și nu poate însemna altceva – decât *demistificarea unui anumit tip de discurs istoric*, a unui anumit fel de a scrie istoria. Istoria în sine – adică trecutul, așa cum a fost el – este intangibil; tot ce se poate pune în discuție sînt diversele versiuni ale acestui trecut, prezentările și reprezentările sale, scrise de istorici mai mult sau mai puțin influențați la rîndu-le de o multitudine de factori – de la propria educație la climatul social sau politic al vremurilor lor. Astfel încît temerea că, prin analiza istoriografiei, se aduce atingere direct istoriei noastre, este cu totul nefondată. Istoria, cea care a fost, nu mai poate fi schimbată – în schimb, versiunile ei scrise pot fi încă mistificate și, evident, demistificate.

Avatarurile memoriei

În climate intelectuale mai maturizate decît cel românesc, discutarea relației de aparentă adversitate în care se află *istoria* presupus obiectivă și *mitul istoric* este dublată de discutarea relațiilor în egală măsură delicate ce există între *istorie*, *memorie* și *uitare*; raporturile memoriei – această memorie în același timp înșelătoare și fidelă, surprinzătoare prin succesele sale și stînjitoare prin eșecurile sale, această memorie salvatoare cîteodată și criminală alteori –, relațiile ei așadar cu istoria, cu adevărul și ficțiunea acesteia, este de cel puțin două

decenii o temă (puțin spus) importantă.

Punctul de plecare al acestei reflecții ar putea fi un text pe alocuri premonitoriu al lui Krysztof Pomian, publicat în anul neperche 1989²; pe această traiectorie imaginară, destinația s-ar putea găsi în stricta noastră contemporaneitate, în periodicele surprize pe care, după cum se va vedea mai jos, ni le rezervă mărturisirile memorialistice (oricît ar fi ele de fragmentate) ale elitelor comunismului românesc; în orice caz, acest ipotetic traseu ar trebui să treacă și prin *Raportul Comisiei Gulbenkian asupra reorganizării științelor sociale* dat publicității în Statele Unite după mijlocul anilor '90³, un fel de diagnostic al evoluției recente și al direcțiilor celor mai probabile pe care se presupune că se vor înscrie, pe termen mediu, științele sociale.

(În paranteză fie spus, cum deja se poate trage concluzia din cele amintite anterior, în momentul apariției raportului Gulbenkian și a discutării lui în seminare speciale în multe dintre universitățile occidentale, comunitatea istorică românească era oricum foarte ocupată în discutarea *patriotismului* celor dedicați demitologizării discursului istoric românesc recent; la fel, în comparație cu scandalul iscat de manualele apărute în 1999, în anul 1997, cînd a apărut și varianta română a *Cărții negre a comunismului* – care se “bucurase” de o dramatică pe alocuri dispută intelectuală pariziană – a fost la noi o netulburată de nimic liniște ...)

Mare parte dintre textele la care trimit (și care ridică la rîndul lor probleme uneori tangențiale, alteori contradictorii) converg asupra ideii că, vorbind despre memorie, într-o măsură egală – conștient sau nu – este chiar istoria cea care ne preocupă – anume destinul, prezentul și viitorul disciplinei. Să ai amintiri ține de condiția umană; să ai istorie, ține de condiția socială a ființei umane. Întreaga cultură a umanității este

fondată pe memorie – iar istorie este parte din această cultură. De aici, interogația se dezvoltă firesc: cum și ce anume *trebuie* să ne amintim și, în același timp, cum să transmitem mai departe aceste amintiri? Este inevitabil și întotdeauna benefică memoria și filtrarea ei obiectivată în istorie? Este ea într-adevăr necesară într-o civilizație umană al cărei trecut este supraîncărcat de adversități și de crize? În acest peisaj, nu sînt mai preferabile realitatea edulcorată a mitului sau, pur și simplu, uitarea?

În primul rînd, să încercăm – ajutați de François Bédarida – demarcarea, pe cît este ea posibilă, a celor doi termeni. Primul pas, obligatoriu, ar fi surprinderea celor două perspective diferite pe care *memoria* și *istoria* ni le oferă asupra aceluiași “item” istoric: în timp ce istoria se situează în exteriorul evenimentului și generează astfel o abordare mai cu seamă critică, memoria este plasată chiar în eveniment, îi dă contur acestuia, își găsește propria cale chiar în trena acestei subiectivități subînțelese⁴. Memoria intră în acord și devine contemporană cu ceea ce transmite, în timp ce istoria încearcă o continuă distanțare, “decorticînd” evenimentul (este termenul autorului) și încercînd să extragă din el substanța unui *sens* (autorul atrage atenția în context asupra dublei acceptări a acestui ultim termen: *direcție* și *semnificație*).

Traietoriile istoriei și memoriei nu sînt identice, din moment ce acestea sînt guvernate de către legi diferite, care le conduc spre scopuri asemănătoare, dar niciodată identice cu totul: după Bédarida, memoria are drept țel ultim *fidelitatea*, în timp ce istoria își găsește împlinirea în *adevăr*; pentru istorie, pericolul este *falsul* sau minciuna, în timp ce amenințarea ce planează asupra memoriei este *uitarea*.

Ce uităm pentru a ne aduce aminte?

Nu este tocmai un paradox faptul că disciplina numită istorie nu se arată capabilă să ofere, pe termen scurt sau mediu, certitudinile pe care pare a le oferi, cu dărnicie, memoria. Spre deosebire de istorie, memoria nu agreează dubitativul, și nici ipoteza. Memoria noastră, a fiecăruia dintre noi, este alcătuită preponderent din lucruri aflate mai presus de îndoială. În cazul istoriei, situația se complică: fie ea și definită ca rezultat sistematizat al memoriilor celor ce alcătuiesc (simultan, dar și succesiv) o colectivitate, istoria este inseparabilă de dubiu, de variante, de maniere de a o înțelege și povesti/transmite mai departe. O corectă istorie nu se poate despărți de semnul întrebării, ca și de perpetua deschidere către o altă posibilă interpretare.

Ori, nu toți cei ce, într-un fel sau altul, intră în contact cu disciplina numită istorie agreează și această limită a ei. Acestora, mitificarea le oferă un sentiment de siguranță confortabilă pe care nimic altceva nu-l poate aduce. În aceste cazuri, într-o istorie văzută că un fir roșu, cu un început și un sfîrșit lesne reperabile, în această istorie bine și univoc direcționată, care se autoreclamă ca fiind singura formă corectă de aglutinare a memoriei colective, acea *uitare* despre care vorbește Bédarida, pur și simplu, nu există. Să ne gîndim, ca exemplu, la acea Românie construită ideologic la începutul anilor '80, avînd drept moment al nașterii – fără nici un dubiu permis – statul dac al lui Burebista, iar maturizarea deplină și glorioasă se afla în – și numai în – regimul Ceaușescu. Într-o astfel de istorie anexată ideologiei partidului unic, uitarea este un termen impropriu – din simplul motiv că cei ce aparent *uită* un eveniment sau un personaj istoric nu fac

altceva decât să pună în loc o altă realitate, care să obnubileze această uitare programată⁵.

Toate regimurile totalitare ale secolului XX au avut, inevitabil, probleme cu *memoria* popoarelor pe care le-au condus. În privința *istoriei*, uniformizarea a mers mult mai repede: printr-o simplă dispoziție politică, istoria – ca disciplină școlară – a devenit parte din domeniul de referință al “ministerelor adevărului” apărute, în umbra stelei roșii, peste tot în Europa de Est. În cazul românesc, legea învățământului din 3 august 1948 este un veritabil punct de reper în această privință; este surprinzător cum toți adversarii din anul 1999 ai principiului manualelor opționale (un exemplu de contestație care a fost eminent politic, nicidecum “științific”) au pierdut din vedere că tocmai acest august 1948 a fost, în sistemul nostru de învățământ, momentul nașterii – protejate politic, se înțelege – manualului unic de istorie. Omul nou, cel dorit prin legi de factura acesteia, trebuia să fie purtătorul unei memorii abreviate, selecționate, purificate. În fond, odată cu Mihail Roller (spiritul rector al manualelor unice de *Istoria RPR* apărute după 1948), istoria nu făcea altceva decât să se repete, într-o manieră tragică. Tzvetan Todorov oferea undeva un exemplu îndepărtat (dar nu cel mai îndepărtat posibil) și, totuși, foarte asemănător: la începutul secolului al XV-lea, împăratul aztec Itzcoatl a ordonat distrugerea tuturor urmelor – fie ele stele sau altfel de înscrisuri – provenind din trecut, în dorința de a recompune – peste această uitare forțată – o *tradiție* după bunul său plac⁶. Sau, mai corect spus, propria *sa* tradiție. Nimeni nu ne va putea convinge de faptul că viitorii conducători comuniști ai Europei de est ar fi fost admiratori al lui Itzcoatl; și totuși, în 1948 anumiți respon-

sabili edilitari maghiari au avut ideea “progresistă” (din fericire, niciodată materializată în totalitate) de a șterge cariatidele vechilor clădiri din Budapesta, în timp ce omologii lor români se pregăteau să ascundă sub un strat de vopsea “republicană” marea frescă a Athéné-ului din București, cea care trimitea inclusiv la regii unui trecut reacționar pe care noua memorie comunistă era foarte dornică să-l uite.

Mitificarea propriei istorii (prin inventarea unei “memorii” oficiale, singura cu drept de existență în cetate) a fost una dintre ocupațiile predilecte ale regimului comunist românesc. Este surprinzător astăzi să vedem trezirea parțială dar oricum târzie a elitei comuniste, începută spre sfârșitul anilor '50 și continuată după începutul anilor '60, prin relativul efort de investigare a poncifelor acestei false memorii de partid. Abia atunci comisii special constituite reluau legătura cu documentele trecutului recent sau cu cei ce trăiseră anumite perioade cu valoare de reper: precum activismul sindicalist al anilor '30, lovitura de stat de la 23 august 1944, procesul Pătrășcanu etc. După un deceniu și mai bine de complacere într-o falsă memorie și într-o istorie mitologizată în exces, comuniștii își puneau problema propriei lor istorii; inutil de spus că tot acest efort s-a canalizat pe direcții foarte selective iar rezultatele au rămas mereu cu statut de secret politic. Mai mult, după mijlocul anilor '70 Ceaușescu va repudia deschis această curiozitate față de istoria propriei mișcări; parte din bulgărele de zăpadă al cultului personalității, o nouă – dar la fel de falsă – “memorie” urma să fie creată, ce-l plasa pe Ceaușescu în centrul a tot ceea ce fusese vreodată important în viața de partid. Cum spuneam, cu cât acest bulgăre de zăpadă căpăta dimensiuni tot mai exotice, cu atât creștea și pata albă din

istoria țării, de la Alexandru Ioan Cuza la Congresul IX al PCR⁷.

Două posibile replici se pot da unei astfel de demonstrații. În primul rând, premeditarea uitării nu a apărut odată cu totalitarismele; în încercarea de definire a națiunii, din 1882, a lui Ernest Renan se află o frază de la care plecând Benedict Anderson repune în discuție relația subtilă dintre comunitatea națională și “datoria uitării”: “(...) esența unei națiuni este ca toți indivizii să aibă multe lucruri în comun și în același timp ca toți să fi uitat o mulțime de lucruri”⁸ – spunea frumos Renan, în momentul de apogeu al naționalismului romantic. Așadar, datoria de a uita ar putea face parte dintre calitățile unui patriot respectabil; altfel spus, există o memorie necesară dar și una ce trebuie, mai curînd, abandonată în numele binelui comun.

În al doilea rând, există o experiență cu mult mai apropiată nouă: istoria comunismului. Stephane Courtois avea propria sa explicație, nu atît de metaforică pe cît pare (și repede clasicizată *Carte neagră a comunismului*, coordonată de el cîțiva ani mai tîrziu, avea să-i aducă într-un fel confirmarea): în istoria regimurilor comuniste, tocmai colapsul memoriei ce încă valorizează această utopie va conduce la adevărata naștere a istoriei sale⁹. La cîțiva ani avea să vină și confirmarea: mai întîi prin atacurile stîrnite de apariția, în toamna anului 1996, a cărții *Les Aveaux des archives. Prague – Paris – Prague (1948-1968)* semnată de istoricul ceh (refugiat la Paris) Karel Bartosek, volum ce (re)lua în discuție controlul moscovit constant sub care s-a aflat partidul comunist francez, în paralele cu unele surprize arhivistice de ultimă oră legate de cîteva dintre figurile sacre ale PCF. Atacurile (venite în principal din partea stîngii franceze) au fost atît de

dure¹⁰, încît o bună parte dintre cei mai importanți istorici ai Franței contemporane (J.-P. Azéma, Fr. Bédarida, P. Broué, M. Lazar, St. Courtois, P. Milza, H. Rousso, N. Weth ș.a.) au considerat necesar să vină în ajutorul lui Bartosek, printr-un *manifest* de solidarizare al cărui al treilea paragraf ne ajută să constatăm, cu o oarecare ușurare, că probleme cu propria memorie au și alții, nu numai românii: “*Noi refuzăm cu hotărîre – spune manifestul pro-Bartosek – ideea după care anumite dintre lucrările noastre (precum cea a lui Bartosek, n. A.C.) n-ar avea drept de existență din motivul că ele ar repune în discuție miturile fondatoare ale trecutului Franței și ar favoriza extrema dreaptă. Aceste argumente evocă o perioadă revolută în care existau adevăruri care nu puteau fi spuse*”¹¹. Repet, aceste rînduri erau scrise în Franța anului 1996.

Așadar, chiar dacă este riscant să apropiem în identificare situații din medii intelectuale, politice și sociale ce cu greu pot fi comparate, putem spune măcar că mitologemele istoriei nu sînt nicidecum un monopol românesc. Că provocarea aruncată la adresa lor este – mai bine spus rămîne – o preocupare prioritară a istoricului atent la onestitatea demersului său cotidian.

Cu siguranță, istoria ca disciplină științifică va supraviețui acestei confruntări, niciodată egală, cu memoria prea des mitologizatoare. Cum și sub ce formă va supraviețui, vom vedea; oricum, sîntem datori să facem cu optimism supozițiile noastre, deoarece – și această frază a lui Pomian poate fi un final dătător de speranțe – “în istorie, edificiu niciodată desăvîrșit, nu demontăm vechile schele decît pentru a instala, fără întîrziere, altele noi”.

(din volumul *Focul ascuns în piatră. Despre istorie, memorie și alte produse de lux*, în pregătire pentru Editura Polirom)

NOTE

¹ Impozanta serie *Istoria militară a poporului român*, ajunsă în 1989 la volumul VI, este un bun exemplu. Un efort de concepție considerabil, o echipă în care apar și nume respectabile, un efort material major - toate au fost făcute în virtutea unei lucrări care, în multe dintre părțile sale, rămîne un bun instrument de lucru. *I.m.p.r.* este, de fapt, o istorie a românilor mulată pe ceea ce francezii numesc *histoire – bataille*, cu unele capitole, în opinia mea, realmente bine făcute; ori, cu toate acestea, orice idee de noutate a seriei a fost practic anulată din start de un titlu mai mult decît inabil ales (de către Ilie Ceaușescu, coordonatorul formal și protectorul informal al proiectului) și de către scopul final al volumelor: la sfîrșitul anilor '80, peste tot în lume (inclusiv în țările Europei estice, în frunte cu URSS!) acest gen de *histoire - bataille* deja era cu mult prea perimat pentru a mai găsi și alți suporterți în afara conformiștilor de profesie.

² Krzysztof Pomian, *Histoire et fiction*, în "Le Débat", nr.54, 1989.

³ *** *Open the Social Science. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford University Press, 1996

⁴ François Bédarida, *La mémoire contre l'histoire*, în "Esprit", nr. 193, 1993, p. 5.

⁵ O foarte interesantă trăsătură comună a discursului public de nuanță istorică din anii '70 și '80 (discurs în care înscriu de la manualele de istorie pentru liceu pînă la studiile din revista "Anale de istorie", editată de Institutul de istorie a PCR) a fost tot mai clara *pată albă* creată între Alexandru Ioan Cuza și Nicolae Ceaușescu; aproape toți cei aflați, strict cronologic, între cei doi au fost victimele acestei uitări programate, peste care se începuse cu fermitate suprapunerea unei "realități" fabricate *ad hoc*.

⁶ Tzvetan Todorov, *La mémoire et ses abus*, în "Esprit", nr.193, 1993, p. 34.

⁷ Un bun exemplu îl constituie surprizele repetate ale lui Corneliu Mănescu – unul dintre personajele cele mai luminate ale Pantheonului comunist românesc - la aflarea unor detalii, altfel minore, din istoria reală a propriului partid – v. *Convorbiri neterminate. Corneliu Mănescu în dialog cu Lavinia Betea*, Polirom, 2001.

⁸ Benedict Anderson, *Comunități imaginate. Reflecții asupra originii și răspîndirii naționalismului*, Ed. Integral, București, 2000, p. 183.

⁹ Stephane Courtois – *Archives du communisme: mort d'une mémoire, naissance d'une histoire*, în "Le Débat", nr. 77, 1993.

¹⁰ De exemplu, articolul net depreciativ *L'histoire à l'estomac* semnat de Alexandre Adler în "Le Monde", 15 noiembrie 1996.

¹¹ Vezi articolul cu 19 semnături *Pour Karel Bartosek*, în "Le Monde", 24 noiembrie 1996.

CINE NE CITEȘTE:

"Sfera Politicii" este o revistă de ținută, care reflectă cu maturitate procesele tranziției, reforma economiei și a societății românești declanșate în urmă cu zece ani, prin demolarea sistemului totalitar comunist. Am speranța că revista nu va face abstracție de sfera ideilor și experienței social-democraților români, în care cetățenii își pun speranțele de viitor.



Ion Iliescu
Președinte al României

ADRIAN CIOROIANU – Absolvent al Facultății de Istorie a Universității București; Master în Istorie la Universitatea Laval, Quebec din Canada și doctorand al aceleiași universități. În prezent este asistent universitar la Facultatea de Istorie a Universității București. Articole publicate în "Sfera Politicii", "Dilema", "22", "Dosarele Istoriei" etc.

Mitologii spontane la sfârșit de mileniu

ANDI MIHALACHE

Grație capacității sale de a spune altceva și mai mult decât faptul pe care îl ascunde, secretul a fost, dintotdeauna, obiectul unei fascinații irepresibile. Îl descriem apelând la cele trei componente ale sale: informația, disimularea ei și relația cu altcineva, originată în această disimulare¹. De aceea, nu poate fi conceput ca fiind pur și simplu separat de sfera publică ci în permanent contact, în continuă opoziție cu ea. Rememorând rolul pe care secretul l-a jucat în funcționarea societăților comuniste, ne vom apropia, poate mai mult, prezentul nostru de altădată.

Întâlnirea dintre partidul comunist și categoria secretului avea loc la nivel organizațional, o dată cu trecerea acestuia în ilegalitate (1924). Revenit în viața politică după 23 august 1944, el păstra și pune la lucru, în noile condiții, practica atât de eficientă a conspirativității. Coroborată cu ideologia totalitară, această tehnică de rămânere la putere a avut ocazia să participe la restructurarea tuturor sferelor de activitate. Altfel spus, a existat tendința *sistemică* de a impune *secretul de stat* ca formă tipică a secretului².

Vorbim de un mit al dosarelor Securității fie și pentru a recunoaște că, în zilele noastre, obiectele au devenit mult mai complexe decât comportamentul uman raportat la ele³. Spre deosebire de cele funcționale, care

există doar în actualitate, epuizându-se în folosire, obiectele vechi trec drept “autentice”, capabile să fixeze în memorie o ființă anterioară, aidoma portretelor de familie. Dacă obiectul funcțional este eficace, cel mitologic este împlinit. El semnifică evenimentul încheiat, nașterea lucrurilor. Ca obiect vechi, dosarul de Securitate apare, astfel, drept mit al originii⁴. Căci oricare ne-ar fi data nașterii, perioada comunistă este un moment de referință în toate biografiile celor trăitori în secolul XX. Vreme îndelungată, individualitatea obișnuită – cea de jos și a tuturor – a rămas în afara descrierii. Să fii privit, observat, să se discute despre tine în mod amănunțit, să fii urmărit zilnic de un sistem scriptic neobosit era un privilegiu. Procedeele disciplinare ale Securității răsturnau acest raport. Coborau pragul individualității descriptibile și făceau din această descriere un mijloc de control, o metodă de dominație. Nu mai avem de-a face cu mărturii pentru o memorie viitoare ci, mai degrabă, cu documente compromițătoare pentru o eventuală utilizare⁵. Cu tot cortegiul lui de tehnici documentare dosarul de Securitate făcea din fiecare individ un “caz”, subiectul unei investigații perseverente și suportul unei noi modalități de putere. Cazul nu mai era un ansamblu de circumstanțe care definea un act

și care putea modifica aplicarea unei reguli ci însuși individul, așa cum era el evaluat, modelat, remodelat, clasificat, exclus. Pe măsură ce supravegherea Securității era mai discretă și mai funcțională, cei asupra cărora ea se exercita tindeau să fie tot mai puternic individualizați ca efecte și ca obiecte ale puterii⁶.

Ne gândim prea puțin la producerea modalităților de lectură prin înseși textele respective. Or, știm prea bine că fiecare document din arhivă inventează, prin felul în care a fost scris, un cititor fictiv pe care îl convoacă. Iar o discuție asupra dosarelor ar presupune analiza manierei inchizitoriale în care ele au fost întocmite. O dată acuzat, subiectul era și vinovat, anchetatorilor revenindu-le numai misiunea de a stabili cuantumul culpei. În acest ritual de producere a adevărului, suferința calculată a torturii era o metodă de a completa demonstrația desemnând, deopotrivă, actul instrucției și al ispășirii⁷. Nu erai suspectat fără motiv, deci meritai, oricum, o sancțiune. Un început de suspiciune provoca un început de pedeapsă. Diversele componente ale dosarului nu constituiau, luate în parte, niște elemente neutre. Fiecare indiciu adăuga un grad de vinovăție în plus.

Securitatea își controla informatorii tocmai datorită faptului că știa multe despre ei: a deține secretul cuiva însemna să pretinzi o declarație. Acceptând, alternativ, postura de urmăritori și de urmăriți, delatorii participau la secret spre a participa, mimetic, la putere. Păstrarea diferitelor informații în circuit închis era și o formă de sociabilitate, de încurajare a unor mici comunități care trăiau din satisfacția psihologică a posesării unor taine dar și din teama divulgării lor. Dacă s-ar fi știut chiar orice, s-ar fi irosit acea forță discretă a menținerii ordinii care este resemnarea. Până la urmă, secretul ajungea un

factor de seamă al stabilității sociale, dând organelor represive posibilitatea de a arbitra relațiile interpersonale. De altfel, *homo caragialensis* nu se exprima deschis, preferând un mediator omnipotent, chemat să îi rezolve problemele⁸. Denunțând, nu făcea nimic concret, cerea să i se facă⁹. Dosarul acționa în locul său, era o răzbunare prin procură. Prin anonimă, delatorul se sustrăgea de la responsabilitatea afirmațiilor lui, trecând-o pe seama pseudonimului (Marcu, Bucur, Mircea etc.). Paradoxul anonimei constă în faptul că această manevră substitutivă e menită să dea impresia unui plus de obiectivitate, să joace rolul unei instanțe impersonale. Anonima ascunde ca să dovedească¹⁰.

Rândurile de mai sus nu au urmărit, neapărat, natura opresivă a regimului comunist. Au rezumat, mai curând, puncte nevralgice care, după 1989, au făcut atât de dificilă descifrarea acelor documente, trezind vii controverse, nu mai puține fabulații. Mai ales că anii '90 consacrau un festival al puterii de a dezvălui, în care zvonurile despre Revoluție și amănuntele picante din trecutul unor demnitari au ocupat primele locuri la bursa neagră a informației. Dezbaterile s-au concentrat asupra distrugerii unor dosare certificând, involuntar, un automatism comportamental al secretului: acela de a face trecută chiar și modalitatea în care "a fost" secret¹¹. Situându-ne în discursul său, ne grăbim să vorbim de "fosta Securitate" care, prezentată în public drept revolută, poate funcționa mai departe, nestingherită¹².

La sfârșit de mileniu, când se lasă vizitați de fantasme, oamenii inventariază lucrurile cu ajutorul cărora construiesc universuri paralele. Unii văd în dosarul de Securitate minciuna cu majusculă, alții localizează în el negânditul, toate lucrurile așa cum sunt, la origini, înainte de a ne fi arătate și a deveni

imagini. Se caută un cititor model care, smuls din existența lui obișnuită, s-ar distanța față de lucruri, văzându-le în adevărata lor esență. Sus-numitul personaj nefiind încă găsit, miraculosul este rezultatul evoluției către fabulă a unor intuiții altfel necomunicabile¹³. “Irealitatea” subiectului devine, pentru omul de rând, simbol sau alegorie, reprezentare a unor situații la care participă, fără a le înțelege¹⁴. Din declarațiile celor acuzați că au făcut poliție politică descoperim, stupefiați, că am fost, fără să știm, un popor de disidenți. Nimeni nu a colaborat, toate semnăturile au fost formale. Atât negația cât și minciuna militantă sunt practici simplificatoare: prima explică și înglobează definițiile deviate ale realității prin concepte derivate din universul dominant¹⁵; cea de a doua clasifică, generalizează, sintetizează, ca vedere de ansamblu, dincolo de amănuntul accidental, dând imaginii pregnanță, relief¹⁶. Dar ambele instituie un discurs nihilist, ca reacție de apărare a unei societăți închise, amenințate și dornice să păstreze vechile stări de lucruri¹⁷.

De la caz la caz, istoria este omagiată ca știință sau acceptată ca sumă de enunțuri plauzibile. Raportată însă la dosarele Securității, ea nu mai este luată drept convergență a opțiunilor pe care indivizii le exprimă pentru a-și defini experiențele colective, ci drept proprietate privată a celor care o interpretează. Mari admiratori ai istoriei de almanah, românii se lasă convinși – sub pretextul semnalării, la nesfârșit, a viciilor de metodă – că adevărul este undeva la mijloc, adică pe nicăieri. Inflația de observații și detalii dă realității aspecte halucinante¹⁸. Afișat în fascinația vizibilității depline, dosarul își pierde realitatea: se “hiperrealizează”, se resoarbe ca obiect în propria-i imagine¹⁹. Cerându-se o amnistiere morală a tuturor se merge de fapt spre asimilarea *exonerării* cu *nevinovăția*. Fantasticul se

manifestă aici în ipostaza unei crize a ideii de cauzalitate²⁰/legalitate, într-o subversiune integrală a normelor realității.

Modul de a înțelege dosarele indică o schemă aproape autoritară de prezumție a unei lumi. Este o lume arbitrară, luând locul celei comune, o lume cu spaime din alte timpuri, în care sumele rotunde nu aduc satisfacția unor împliniri ci angoasa unui posibil cataclism (cutremur, eclipse, foamete, falimentul unor bănci etc.). Doar marile catastrofe colective anulează identitățile labile, sub presiunea lor regăsindu-se solidaritatea atavică a instinctelor tribale²¹. Românii au pasiunea evenimentului decisiv, căzut din cer și îl așteaptă trăncănind²², dând impresia că permanent se întâmplă ceva ieșit din comun, epocal, fără a se petrece, în fond, nimic. Negăsind stabilitatea mult dorită într-o legislație mereu modificată, ei caută, în pasiunea lor pentru sfârșituri, un sentiment al definitivului de negăsit în altă parte. Dezinteresul față de libertăți se convertește, ca simulacru de civism, în teama de anarhie. De aceea, o istorie națională citită sub imperiul extincției, al dezastrului ultim, salută mereu supraviețuirea noastră în varianta continuității statale.

Prin simpatie, longevitatea unor instituții de stat cum ar fi serviciile secrete trece drept mare performanță, devenind metonimia unui concept mai amplu, “ființa neamului” – singura formă de solidaritate civilă acceptată la noi. Pe fundalul crizei de încredere și al ineficienței generalizate, secretul, ușor de conservat ca atare, aduce autorităților care îl apără un plus prestigiu. O societate tradițională trăind sub amenințare voalată a decesului său este ostilă secretului privat, expus de altfel cu obstinație în toate ziarele, dar extrem de îndatorată oficializării lui ca secret de stat. Protejarea celui dintâi și dezintegrarea celui din urmă stau sub semnul pericolului public (M. Eliade) și incendiază o

situație deja încordată, ca încălcări de tabu-uri, ca surse de nenoroc. Păstrăm o concepție patrimonială asupra secretului, bun de transmis, ca raritate și ca obiect de preț, generațiilor viitoare. E o impietate să îl divulgi. Valoarea lui crește o dată cu trecerea timpului și trezește pasiuni de colecționar, la fel ca antichitățile sau vinul vechi. Confirmăm, prin urmare, o mitologie spontană care susține că omul s-ar prelungi în obiecte sau și-ar supraviețui sieși în ele²³. Larga audiență de care se bucură ideea teaurizării documentelor de arhivă nu traduce aprecierea importanței lor ci teama superstițioasă, reticențele unei culturi populare, esențialmente orală, față de actul scris sau tipărit. De altfel, chiar și în practica religioasă ortodoxă, oralitatea controlează sever ritul și devoțiunea: Dumnezeu este imaginat ca “vorbind” oamenilor, nu scriindu-le. Spre deosebire de vorbirea care unifică prin sunet și ascultare, adună laolaltă, creează comuniune, citirea este un gest solitar, o retragere din contextul social (Walter J. Ong). Universul literelor nu a putut fi domesticit prin alfabetizarea la seral, rămânând un tărâm mirabil, de ocolit sau de lăsat la latitudinea celor care se pricep. Fetișizăm cu ușurință ceea ce nu ne stă la îndemână. Nu întâmplător, cuvântul *secret* are la origini latinescul *secerno*, deci operația de cernere, de separare a comestibilului de necomestibil, a acceptabilului de neacceptabil. Dosarele Securității trebuiesc ocolite deci, cu pioșenie, și redeschise cel mult nostalgic, aidoma lăzii de zestre a bunicii. Secretul lor este substitutul laicizat al unui sentiment, cam trecut, al sacrului. Se crede că administrarea lui ar presupune competențe speciale, redefinirea unui corpus de cunoștințe în termeni confidențiali și o conduită aparte. Securistul care, până nu de mult, garanta neamestecul cetățenilor în treburile propriei țări, este redescoperit ca om de bine,

ca tehnocrat: cel care riscă pentru ca noi să fim în siguranță, care deține adevărul și îl suportă în locul nostru. Între noi și el subzista deci o relație de reprezentare, uzurpată acum de accesul “civililor” la dosare. Din lipsă de eroi se apelează la mituri care, grație funcției lor nomice, apropie contradicțiile spre a le depăși în numele nevoii de certitudini: securistul cel rău, în general de altă etnie, responsabil pentru toate abuzurile trecutului; securistul cel bun, luptător contra dușmanilor interni și externi; Securitatea pactizând cu poporul în decembrie 1989 etc. Deprinși cu ideea că succesele sunt colective și numai erorile personale, vigilența cu accente punitive a unei instituții, Securitatea, pare legitimă, patriotică, vina revenind, aleatoriu, individului, informator în cazul de față. În spirit oximoronic, caragialesc, aprobăm delatiunea dar îi dezaprobăm pe delatori. Ca să dorim cu adevărat transparența ar trebui să fim siguri că am încetat să fim fascinați de secretul celuilalt. Greu de spus, căci o exagerată absență a suspansului frustrează imaginarul. Forța unui secret constă în a fi permanent *anunțat*, însă niciodată *enuțat*²⁴. Interdicția asupra unei informații mai dă și astăzi iluzia puterii, structurând acele zone incerte unde se diluează în mod naiv veleitățile unor birocrati. Secretul nu mai provine din extrema distanță. Dimpotrivă, o creează dându-i aspectul celei mai mari proximități. Numai că această practică nu este eficientă decât cu condiția să *ascunzi faptul că ascunzi*²⁵. Să păstrezi un secret înseamnă să te prefaci că nu îl deții, înmulțind semnele unei transparențe perfecte, să oferi privirilor aparența înșelătoare a unei comportări pe de-a-ntregul descifrabile. Deși există o lege care dă posibilitatea de a ne consulta dosarul, limitele ei, numeroasele pertractări și protocoale între SRI și CNSAS se circumscriu unor deprinderi inerente “economilor de dar”. Cu toate că dreptul este,

nominal, de partea cetățeanului, dreptatea se află încă în posesia serviciilor secrete. Asimetria acestei relații de putere trebuie recunoscută simbolic prin conferirea unui dar, a unei *concesii* către cel puternic, care asigură un echilibru mai just al raporturilor dintre părți²⁶. Astfel, o măsură liberală, așa cum era, în proiect, inițiativa lui Ticu Dumitrescu, este secundată de alte ajustări, aparent într-un alt registru – legea secretului de stat, de exemplu – care relativizează *a la longue*, efectele demersului original. Darul îndatorează, este o tehnică socială prin care deținătorul puterii se vede constrâns să cedeze măcar o parte din ea, să o transmită și să o investească sub formă de servicii²⁷: în situația de față, mai multă disponibilitate pentru transferul dosarelor către Consiliu.

Publicarea listelor cu informatori este însă precedată de un vacarm organizat, care depreciază aprioric gestul cu pricina, încercând să păstreze tăcerile noastre ca tăceri de stat. CNSAS a fost asociat până la confuzie cu excesul de uimire, cu tot felul de dezvăluiri. Or, existența Consiliului nu presupune decât o reprezentare constatativă, nu doctrinară a realității. Nu demască, mai curând numește, aduce la cunoștință. Nu este un instrument destinat descifrării unor adevăruri inaccesibile ci, mai degrabă, o anumită manieră de a dispune adevărul deja dobândit, de a-l prezenta în așa fel încât el să se dezvăluie în mod sistematic. Divulgarea foștilor colaboratori ai Securității nu este un scop în sine. Nu se dorește distrugerea unor oameni, așa cum de atâtea ori s-a spus, se intenționează instituirea unei morale minime, a unui *fair-play* elementar. Secretizarea acelor dosare nu poate ajuta concilierii atâta vreme cât însăși existența lor nutrește multiple suspiciuni. Inexistența unor prevederi cu caracter ostracizant – considerată o slăbiciune fundamentală a legii de Ticu Dumitrescu – asigură,

totuși, o evidentă încărcătură etică chiar prin invitația la mărturisire voluntară pe care o conține. Dar se pare că această confesiune cu iz de penitență devine odioasă nu atât ca autodenunțare cât mai ales ca invitație la reciprocitate.

Din păcate, imaginea CNSAS nu e rezultatul propriei activități de reprezentare, ci produsul unui univers mediatic în care *informația* a fost demult înlocuită de *comunicare*. Prima prezenta problemele publice ca atare, în generalitatea și exterioritatea lor. Cea de a doua vrea ca acestea să fie împărțite de fiecare individ în parte. Ea dramatizează, face apel la sentimente, abordează chestiunea dosarelor prin amănunte deseori neînsemnate, dar cu care se poate identifica oricine. Mai ales că, în sensibilitatea românească, simțul dreptății este serios obturat de simpatia pentru cel mai “slab”, persecutat, trecut pe lista informatorilor în cazul nostru. Ca rezolvare mitologică a unei faze naive a imaginarului, responsabilii CNSAS sunt chemați în fața națiunii pentru a spune “la ce bun?”, pentru a proba o funcționalitate continuă și vizibilă a activității lor. Vizionăm *talk-show*-uri nu pentru a ne clarifica vreo nelămurire ci pentru a ne îndreptăți prejudecățile. Exodul semnificațiilor de la o dezbatere la alta nuanțează adevărul până la disoluție, fluidizează valorile și forțează invitații la enunțuri care, a doua zi, pot genera propria negare. Importanța CNSAS-ului nu a fost licitată cu prea multe argumente, dezvoltându-se, în schimb, o tehnologie a reproșului bășcălios. Toată lumea se pricepe, fiecare își amintește că i s-a întâmplat și lui. Rezultă, din toate astea, delirul inferențial și mistica lui “care va să zică”. Televiziunea are ambiția de a surprinde instantaneul, de a implica auditoriul, de a șterge frontierele dintre sfera privată și cea publică. Iar modalitățile imaginarului urmează fidel modalitățile evoluției tehnologice. Mitul participării directe și

receptarea indulgentă a opiniei fiecăruia confirmă, în acest fel, o “închidere” a reprezentării. Spectatorul show-urilor televizate se află în centru, în vreme ce spectacolul îl înconjoară. Familiarizați sau nu cu dosarele Securității, privirea noastră nu mai e pură, nu mai poate să se abstragă din totalitatea mediului sensibil. Spectatorul investit nu mai poate să își constituie spectacolul, să și-l ofere ca obiect. Nu mai e vorba de spectator, nici de spectacol, ci de *carnaval*²⁸. Elucidarea unui trecut atât de prezent nu se mai întemeiază pe încredere și pe delegarea sarcinii de a verifica, acordată CNSAS. Noțiunea de verificare neputând fi disociată de cei însărcinați să verifice, o dată trezită neîncrederea în ei sunt puse la îndoială și informațiile pe care le furnizează. Totul reducându-se la analogii vizuale, gestionarea unei funcții anume este excedată de impresia pe care o lasă deținătorul ei la primele interviuri. E o meteahnă veche, ivită din credința că e mai profitabil să desăvârșești persoana conducătorilor vorbindu-le despre *virtus* decât să consolidezi instituții, discutând despre *potestas*²⁹. Într-un timp al bătrânilor prin experiență, dar puțin dispuși să iasă din propriul regim de adevăr, competențele tinerilor din Consiliu sunt vehement contestate. Deficitul de trecut poate fi anihilat, spun unii, numai de cei care au trăit comunismul ca experiență a maturității. Criteriile de departajare nefiind deocamdată clarificate, *vârsta* are întâietate acolo unde ierarhia lasă loc echivocului.

Discursul oficial din ultimele luni vestește împlinirea vremurilor, reconcilierea generală, reconstrucția încrederii în noi înșine. O dată cu momentul dreptății din urmă, al mult invocatei justiții sociale, suferințele de odinioară, inclusiv comunismul, nu mai par de prisos, dobândind un sens expiator. Paradoxal, prezentul ajunge să legitimizeze trecutul. Pe motiv că tulbură vraja insulei,

cercetarea dosarelor Securității intră în criză de sens. Este privită ca proiect elitist, ca patologie a unor intelectuali care trăiesc după alte reguli decât cele ale majorității³⁰. Resimțim absența unei “culturi comune”, a unor valori unanim împărtășite, fie și în varianta modelelor vulgarizate, negociate între nivelele superioare și cele inferioare ale societății³¹. Brusca, se descoperă că este moral doar ceea ce este util și se insistă nu atât pe opoziția din secretizarea și desecretizarea dosarelor cât mai ales pe antiteza dintre cea din urmă operațiune și costurile pe care ea le implică. Valoarea cândva creștină a *sărăciei* este reconvertită în formula laicizată a *austerității*. Din atâtea antinomii posibile a fost preferată cea dintre “coșul zilnic” și opulentul CNSAS. După cum bine s-a remarcat, în lumea caragialiană, nu se prea mănâncă, dar se consumă în mod apreciabil. Totuși, subzistența nu e aici un scop în sine, e un substitut, un instrument: apetitul colosal nu provine din nevoi imediate, ci derivă dintr-un instinct mai cerebral al *posesiunii* asupra timpului, asupra lumii materiale, asupra situației sociale a celorlalți³².

După cele mai sus prezentate, să afirmi că CNSAS este o tichie de mărgăritar constituie un loc comun, dar și un demers al justificării de sine. În viața politică, lucrurile nu sunt așa cum le vedem, ci așa cum ni le amintim. A spune adevărul este totuna cu a convinge cetățeanul să trăiască o iluzie, iar a minți înseamnă că nu ți-a izbutit acest truc. Colaborarea cu Securitatea ne este descrisă, rând pe rând, ca rău necesar sau ghinion pur și simplu, în orice caz, ca rod al indeterminării, al nevinovăției românilor. După eclipsa viziunii unitare a comunismului și înlocuirea ei cu altele, fragmentare, cu îndoieli crescânde în privința vieții actuale și a celei de apoi, mitologiile seculare apar acolo unde se simte nevoia de a crede în ceva. Când para-

digma dominantă intră brusc în criză, viața pare să scape de preceptele care o marcau, lăsându-se ispitită de o anume lipsă a perspectivelor: este momentul privilegiat al mitului. Ordinea lui virtuală conferă refugiu, siguranță și un pretext de consumare a dorințelor, a fricilor. Mitul contemporan este un substitut de existență într-un moment când, sub presiunea mijloacelor de multiplicare a realului, asistăm la o redefinire a imaginației care restrânge sfera fanteziei dând întâietate tipizării. În cazul dosarelor considerate a fi incompatibile cu ideea de consens, mitul se exprimă, deci, ca gen amoral, în care veridicul și falsul sunt concepte strict estetice, fără complicități cu domeniul eticii. Publicitatea făcută acestor dosare nu se adresează, până la urmă, principiului colectiv de realitate. Ea rănește individul în visul lui personal, în automistificarea ce îl îndeamnă să se mire sincer de suspiciunile celor din preajmă. Nu vinovăția îl apasă ci eventuala ei notorietate, declinul unor aparențe până acum salvate. Or, citirea dosarului nostru de către altcineva nu violează un refugiu privat, dar forțează o nedorită privire în oglindă. Revenirea la trecut ne simplifică în mod brutal: înțelegem atunci că suntem mult mai puțin decât ceea ce am vrut să fim.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Ionuț Costea, Istvan Kiraly, Doru Radosav, *op. cit.*, p. 17.

¹² *Ibidem.*

¹³ Mariana Șora, *Prefață* la Franz Kafka, *Castelul*, București, Editura pentru literatură, 1968, p. XXXV.

¹⁴ Alexandru Florin Platon, *Societate și mentalități în Europa medievală*, Iași, Editura Universității "Al. I. Cuza", 2000, p. 156.

¹⁵ Peter L. Berger, Thomas Luckman, *Construirea socială a realității*, București, Editura Univers, 1999, p. 126-136.

¹⁶ Liviu Papadima, *op. cit.*, p. 101.

¹⁷ Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, București, Editura Nemira, 1995, p. 45-46.

¹⁸ Adrian Marino, *Dicționar de idei literare*, București, Editura Eminescu, 1973, p. 664.

¹⁹ Jean Baudrillard, *op. cit.*, p. 140.

²⁰ Adrian Marino, *op. cit.*, p. 664.

²¹ Mircea Iorgulescu, *Marea trâncăneală. Eseu despre lumea lui Caragiale*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994, p. 15-16.

²² *Ibidem*, p. 12, 54-65.

²³ Jean Baudrillard, *op. cit.*, p. 65.

²⁴ Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Constanța, Editura Pontica, 1996, p. 96.

²⁵ Michel Senellart, *Artele guvernării*, București, Editura Meridiane, 1998, p. 255.

²⁶ Daniel Barbu, *Republica absentă*, București, Editura Nemira, 1999, p. 226.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ Jacques Derrida, *Scriitura și diferența*, București, Editura Univers, 1998, p. 75.

²⁹ Alexandru Duțu, *Dimensiunea umană a istoriei*, București, Editura Meridiane, 1986, p. 75.

³⁰ Daniel Barbu, *op. cit.*, p. 138.

³¹ Alexandru Duțu, *op. cit.*, p. 93-97.

³² Liviu Papadima, *op. cit.*, p. 59-60.

NOTE

¹ Philippe Aries și Georges Duby (coord.), *Istoria vieții private*, vol. 9, București, Editura Meridiane, 1997, p. 147.

² Ionuț Costea, Istvan Kiraly, Doru Radosav, *Fond secret. Fond "S" special*, Cluj Napoca, Editura Dacia, 1995, p. 26-27.

³ Jean Baudrillard, *Sistemul obiectelor*, Cluj Napoca, Editura Echinoc, 1996, p. 37.

⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁵ Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 273-275.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 84-85.

⁸ Liviu Papadima, *Caragiale, firește*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1999, p. 48-49.

ANDI MIHALACHE – Doctorand la Universitatea A.I.Cuza din Iași. În prezent cercetător științific în cadrul Institutului de Istorie A.D.Xenopol din Iași.

Justițiarul

MIHAI CHIOVEANU

*“Eu fac legea în țara asta și n-o să vă permit să-mi spuneți mie cum trebuie interpretată!..
..atunci când toate legile sunt călcate în picioare,
trebuie găsite alte forme de luptă.”*

Corneliu Vadim Tudor

Deschiderea, frecventă în ultimul deceniu, a ‘Dosarului’ României Mari indică succesul, doar aparent bizar, de care se bucură acest subiect printre istorici și nu doar¹. Cariera (culturală) strălucită din perioada post-comunistă a “României Mari” își găsește, printre altele, o explicație în miza politică actuală a recuperării în paralel a mitului și a aceluia trecut recent, nu de puține ori ‘incomod’.

După ce în anii 1980 România interbelică a reprezentat pentru cei mai mulți dintre intelectualii români alternativa, singura admisă, la sufocantul orizont comunist, o ‘Vârstă de Aur’ a democrației și înfloririi culturale, anii 1990 au lăsat să iasă la suprafață, odată cu detabuizarea temei și eliminarea canoanelor ideologice anterioare, problemele majore legate de experimentul democratic românesc interbelic.

Pe de o parte România dintre războaie își va pierde astfel, cel puțin în rândul intelectualilor democrați, în decursul a nici un deceniu, aura inițială – fascinația pentru această epocă rămâne însă. Chiar și cei ce se simt încă legați sufletește de amintirea sa², par a ceda în fața spiritului critic.

Pe de altă parte nu puțini sunt cei care, din motive pe care nu le mai enumerăm aici, își fac în continuare din apărarea legionarilor, a mareșalului Antonescu sau din negarea

Holocaustului o profesiune de credință și, în unele cazuri, de partid³.

Grav și totodată interesant ni se pare faptul că din Mitul istoric al României Mari s-au desprins și ieșit la suprafață mituri mai mici, subsumate acestuia și, dacă nu construite, atunci vehiculate, exploatate în epocă. Despre Salvatorii deceniilor 3–5 ca și despre mitul conspirației, al străinului ca dușman ascuns, al partidului de uniune națională etc. s-a tot scris. Mulți dintre politicienii români de după 1989 au și preluat o parte din aceste mituri, le-au exploatat, s-au identificat cu acestea, și-au legitimat existența pe scena politică a tranziției.

Mai puțin discutat, deși persistent și vizibil, mai ales în timpul ultimei campanii electorale, preluat pe aceeași filieră, este și mitul Justițiarului. Despre România anului 2000 s-a spus că s-ar fi aflat în căutarea unui Salvator. Nimic mai adevărat. Societatea românească, mai exact o parte a acesteia, s-a aflat în căutarea unui Salvator și în 1990 și în 1996 – nu însă în 1992. Ceea ce foarte puțini au surprins a fost faptul că România anului 2000 s-a aflat deopotrivă în căutarea unui Justițiar, combinat eventual cu clasicul, universalul Salvator. Cel mai mult și profitabil a abuzat de acest mit al Justițiarului Corneliu Vadim Tudor, a cărui “guvernare..a țării..cu

mitraliera” a făcut înconjurul lumii, oferindu-i o nesperată vizibilitate.

Nu intenționăm să susținem aici faptul că Vadim ar datora succesul său electoral surprinzător numai, sau în primul rând, preluării și vehiculării acestui mit. Importantă pentru noi este existența Justițiarului ca mit politic autonom, funcția și puterea mobilizatoare a acestuia în cadrul ‘spectacolului politic’ românesc din 2000. Un punct de plecare ne este oferit de faptul că ceea ce a atras în primul rând și oarecum singularizat discursul liderului PRM a fost nu atât ideea de justiție și protecție socială, ce apare și în programele și discursurile electorale ale altor partide, mai ales ale PDSR.

“..un limbut care a trecut de la extrema stângă la extrema dreaptă, xenofob și antisemit declarat, președinte al Partidului România Mare și redactor-șef al săptămânalului cu același nume, Tudor a declarat recent că «țara nu poate fi condusă decât cu mitraliera», și a prezentat o listă de 180 de personalități de “trădători care trebuie lichidați”. Elogiator al fostului dictator comunist Nicolae Ceaușescu...acest om cu o statură impunătoare și cu voce puternică este un orator megaloman care se prezintă ca un «salvator al patriei» (s.n). El nu ezită să se compare cu personajele cele mai prestigioase ale istoriei României”. (**France Presse**). La această imagine **Newsweek** (11 decembrie), adaugă invectivele adresate de liderul PRM în timp minorităților naționale: “evrei murdari”, “țigani criminali” etc., și retorica extremistă – negată însă în timpul campaniei de către Vadim: “Urăsc fascismul și nazismul” –, comparându-l pe acesta cu Aleksandr Lukasenکو, Slobodan Milosevici, Vladimir Jirinovski. Comentariul final al acestui jurnal este însă mult mai sugestiv, cel puțin pentru noi: “*un Robin Hood în fața camerelor TV, el și-a donat, recent, Rolexul său unor copii (institu-*

ționalizați)”(s.n.).

Despre ascensiunea PRM s-a spus că s-ar datora: retoricii populiste, naționalismului, ecoului acestora într-o țară în care 40% din populație trăiește sub nivelul minim de trai, unde tonul agresiv și fără drept de apel în ce privește lichidarea corupției, afirmarea valorilor creștine, restaurarea conștiinței de sine a românilor, au găsit teren roditor. Prin urmare, fără a fi neapărat xenofobi, dar nici deranjați de antimaghiarismul, antisemitismul, antițigănistul PRM, alegătorii lui Tudor, mai degrabă oameni neinformați, oboșiți de lipsa de speranță, au amendat prin vot întreaga elită politică românească.

“Un sfert dintre alegătorii români se află, evident, într-o stare de «turbare» față de inerția puterii politice, față de eșecul terapierilor liberale, întreprinse cu întârziere și ezitare, de șomaj, fenomen necunoscut în perioada socialismului național al lui Ceaușescu și, bineînțeles, de corupția endemică”. Votul acordat lui Vadim Tudor – vot ce transformă România în caz de studiu – este, în opinia lui Alexandre Adler (**Courrier International**) “expresia aproape oarbă a protestului față de eșecul partidelor democratice și *nu are o semnificație ideologică precisă*”(s.n.).

“S-a produs impresia că la președinție e nevoie de un arhanghel de cartier”

Analiștii politici au încercat să explice “la cald” succesul electoral al lui Vadim, ce a pus România, după primul tur al alegerilor, în fața unor “opțiuni nefericite” (**Washington Post**, 5 decembrie 2000).

Dorel Șandor a afirmat că “voturile spun foarte mult despre starea și așteptările populației și nu despre popularitatea PRM și a lui Corneliu Vadim Tudor. Rezultatele acestor alegeri nu sunt o catastrofă, ci un semnal puternic de alarmă”, adăugând că accentul în analiza rezultatelor trebuie să cadă pe

agenda de priorități a populației, și nu pe cea a partidelor politice.

“Ascensiunea lui Corneliu Vadim Tudor și a PRM are la bază accentuarea în timp a marginalizării unei importante părți a acestui electorat, electorat (ce se percepe pe sine) fără orizont și fără șanse de redresare și pentru care, *mesajul foarte simbolic, justițiar* (s.n.) al lui Vadim Tudor apare ca o lumină în pivniță după ce ai pierdut cheia de la ieșire”. O a doua explicație oferită de Șandor constă în scăderea autorității instituțiilor statului – punct de vedere susținut și de Cristian Pîrvulescu –, pe fondul uzurii inevitabile a guvernării, secondată de instabilitatea politică a coaliției CDR, măcinată de obiective divergente, de interese și căi de abordare diferite, orgolii etc. Nu în ultimul rând, Șandor introduce în ecuație campania electorală în care atât Ion Iliescu, cât și PDSR au fost în mod involuntar agenți electorali eficienți ai lui Vadim Tudor prin promovarea “imaginii unei catastrofe naționale și favorizarea unei stări vecină cu panica, sugerând în mod insistent că România se află pe marginea unei prăpăstii”⁴. Politician versat, nici dezchilibrat, nici simplist, neafectat de imaginea unei guvernări anterioare, insistând pe voința și simțul său de răspundere *pentru ființa națiunii aflată în pericol*, avantajat de imaginea ‘macho’ și de reala diferență de vârstă față de principalul său contracandidat, Vadim a știut să exploateze la maxim gestul necugetat al PDSR de a deschide această “Cutia a Pandorei”.

“Când lumea e săracă, un astfel de discurs e seducător”

La cele de mai sus Stelian Tănase adaugă în explicarea succesului PRM preluarea electoratului PUNR, a 7-8 la sută din electoratul PDSR și disponibilitatea electoratului pentru discursul agresiv – comparat cu cel cinstit, dar

șters, lipsit de incidente, al contracandidaților săi – al liderului acestei formațiuni. “În discursul său, Vadim se axează pe două teme: «N-am fost niciodată la guvernare» și atacul fățiș la adresa corupției și mafiei. Se plasează în postura de salvator. Într-o situație ca aceasta, când lumea este săracă, un astfel de discurs este seducător. Lumea nu analizează dacă sînt resurse pentru a aplica un astfel de discurs” (Stelian Tănase). În cei privește pe tineri, al căror vot a uimit și mâhnit considerabil, analistul politic consideră, fără a generaliza însă, că aceștia, aflați în căutarea unui suport politic, a unui lider care să-i reprezinte, mai puțin șters și necompromis politic, “proaspăt, care promite orice”, au optat pentru Vadim din revoltă electorală atunci când nu s-au numărat printre cei 45, 50% dintre absenteiști”.

“Un vulcan făcut din resentiment și invidie”

“Paradoxul este că a crescut atât de mult Vadim Tudor într-o campanie în care *naționalismul nu a fost deloc un subiect. Vadim a fost cel mai agresiv împotriva corupției și a clasei politice, un fel de campion al luptei împotriva corupției* (Alina Mungiu-Pippidi). Aflat în competiție cu Iliescu pe un segment electorat oarecum fix, Vadim a câștigat prin faptul că a reprezentat o mare necunoscută. Demagog populist, agitând soluția radicală a curmării răului într-o societate plină de frustrări Vadim a profitat de furia antipolitică a unui segment considerabil al populației, nu neapărat cel mai sărac.⁵

Excelente observații, susținute de altfel de datele și declarațiile votanților, culese de media în teren.

“Să pună ordine în țară, să-i pună la zid”.

Informația potrivit căreia Vadim Tudor ar fi reușit să cucerească chiar și

Timișoara a stârnit un val de revoltă în orașul de pe Bega. Pe județ da, lucrurile sunt clare au reacționat timișorenii. Vadim a smuls 25,45% din voturi, fiind urmat la o distanță infimă de Ion Iliescu cu 24,48%. În Timișoara însă liderul PRM ar fi fost șampilat masiv doar la periferia orașului, în zonele muncitorești. Studenții timișoreni au fost cei mai supărați și deranjați de stigmatul votului acordat extremismului: “Au votat poate unii la mișto cu individul, că e simpatic și dă întruna din gură, dar nu cred că un om normal și l-ar putea dori pe Vadim președinte” (Andrei T., student la Politehnică); “Cred că mai degrabă persoanele neinformate, cu un IQ scăzut, care nu știu să scrie și să voteze sînt răspunzătoare de procentul mare obținut de Vadim Tudor.”, (Cornel Huzău, lider al studenților). Pe de altă parte unii studenți precum Monica S. – și ea marcată de stigmat, studentă la Universitatea de Vest își declara opțiunea pro-Vadim motivând-o prin faptul că: “foștii președinți ai țării au fost oameni normali și uite unde am ajuns. Să vedem ce se întâmplă în cazul în care avem un președinte anormal”.

La fel de confuză a fost situația creată și în rândul sindicatelor ale căror lideri au fost fie surprinși, blocați de opțiunea clasei muncitoare pentru extremism și nu social-democrație (liderul CNS Cartel Alfa Timiș, Ștefan Gogoșanu), fie s-au abținut de la declarații tranșante “Chiar dacă nu-mi convine că (cum)s-a votat, tac din gură”, (Aurel Mihuiț BNS Timiș).

Dacă în Timișoara șocată de rezultatele alegerilor lumea ajunge să se sperie de ce a reușit să facă, în zonele defavorizate ale țării sau în cartierele mărginașe și în comunele limitrofe marilor orașe cecitatea persistă și după anunțarea rezultatelor:

În Valea Jiului Vadim a fost votat președinte pentru că a reușit să-și creeze imaginea de “singura speranță ..a.. minerilor

disponibilizați.. muritori de foame” și pe cea a “omului care nu ne minte”. (Cernat Ion, miner disponibilizat, 49 de ani); care va crea locuri de muncă (Căldăraru Dorin, șomer, 28 de ani); “care ține cu oamenii ..săracii” (Ionescu Elena, casnică, 45 de ani).

Alții “l-au votat pe Vadim Tudor pentru că este singurul om care *poate să oprească mafia care există în România... cei vinovați* de actuala situație dezastruoasă să răspundă” (Popa Cătălin, miner disponibilizat, 35 de ani); pentru că “îmi plac concepțiile lui. *N-o să conducă tara cu mitraliera, chestia asta a fost pentru mafia din România, nu pentru popor*”. (Adi S., șomer, 20 de ani) și, chiar dacă unii conștientizează oarecum riscul:” *Poate numai un nebun ne mai redresează. Nu știu dacă-i bine sau nu, dar asta simt*”. (Mariana D., muncitoare, 28 de ani), nu se sfiiesc să-și exprime ura;” Cu Vadim, duduie, cu Vadim am votat. *Să pună ordine în țară, să-i pună la zid*” (Ion P., agent vânzări, 38 de ani).

La fel de ‘pitorească’ și total inconștientă este motivația oferită de unii dintre fanii bucureșteni ai lui Vadim: “*L-am votat pentru că e dilui*”, sau cea resentimentală a un locuitor al comunei Pantelimon: “*Cele mai multe șanse le are Vadim, că ăsta-i pune la zid*”.

“*Catastrofă Electorală*”, “*Sinucidere electorală programată*”, “*Cataclism electoral*”; au titrat ziarele centrale odată consumată victoria lui Vadim – pentru că a fost o victorie – explicând avalanșa de voturi negative ale unui electorat captiv prin: eșecul tehnic al campaniei și vrajba care a dominat CDR datorată algoritmul împins la absurd, incoerența și ineficiența guvernării, antagonizarea și vulnerabilitatea electoratului, efectul electoral de turmă creat de sistemul de vot deficitar ce a pus în prim planul dezbaterilor locomotive electorale în persoana candidaților prezidențiali puși să muncească la ore de

maximă audiență, renunțarea la candidatură a lui Emil Constantinescu etc.⁶ S-a mai spus și că lui Vadim Tudor, faimos datorită declarațiilor sale împotriva evreilor, romilor și maghiarilor îi lipsesc soluțiile concrete privind eradicarea sărăciei, că a mizat excesiv pe promisiunea că va stârpi corupția, că numai mitocanii șlefuiți au crezut în convertirea sa la valorile europene, convertire menită a atenua temerile privind o eventuală izolare a României. Prea târziu însă. Exploatând antipatia față de președintele Constantinescu, ura și resentimentele față de cei de la putere, “țapul ispășitor” al perioadei 1996-2000, agitând ideea guvernării sau înfăptuirii actului de justiție cu mitraliera, prin violență extremă – chiar și PDSR-ul face involuntar campanie în acest sens pentru liderul PRM – Vadim transformă radicalismul politic (cu susținere populistă) în valoare politică. Nu Justiția statului de drept ci Justițiarul de factură pre-modernă, ce se substituie organelor acestuia, a constituit prin urmare atracția forte a discursului său.

“Precum predecesorii săi dictatoriali Tribun(al)ul Național știe să facă un singur lucru: să urască”.⁷ Combinată cu ignoranța, sărăcia, mizeria morală, resentimentele față de democrație, frustrările sociale, dezamăgirea față de prestația unor politicieni sau partide și cu nostalgia față de comunism, această ură constituie “misterul fascinației unora față de Vadim” (Dan Pavel).

Legitimându-se politic prin descendența sa mitologică din Vlad Țepeș, mareșalul Antonescu și Nicolae Ceaușescu, dar și Avram Iancu și Tudor Vladimirescu – ale căror portrete domină sala de conferințe a PRM-Vadim nu a făcut niciodată un secret din intențiile sale dictatoriale privind: militarizarea sectorului agroalimentar; stabilirea unor prețuri maximale; introducerea monopolului de stat în domeniul energetic, înființarea unui

minister al propagandei; realizarea unei legi represive a presei; desființarea FPS; monopolul de stat asupra zăcămintelor și resurselor naturale; anularea tuturor acordurilor cu FMI și Banca Mondială; protejarea patrimoniului fostelor IAS-uri; înghețarea prețurilor și salariilor pe 2-3 ani; reintroducerea pedepsei cu moartea, scoaterea în afara legii și încarcerarea membrilor UDMR, naționalizarea fabricilor, magazinelor și proprietăților acestora⁸. Sloganul sub care liderul PRM își începe însă în februarie 2000 prelungita campanie electorală este însă unul simplu și extrem de convingător: “dacă voi ajunge la președinție, voi confisca în 48 de ore averile”

Îngrijorat de cei 11 ani de război economic, informațional, axiologic dus împotriva poporului român, menit a tăia rădăcinile țării și duce la dezmembrarea sa teritorială, de complotul sionist și ajungerea la Putere a organizației hortiste UDMR, Vadim promite electoratului eradicarea democrației responsabile pentru distrugerea României, a anarhiei și mafiei patronate de CDR “..unii dintre cei mai mari gangsteri din istoria României care au ..jefuit țara ..și tâlhărit-o de zeci de milioane de dolari”.⁹ Faptul că Vadim, fie că crede fie că nu în această idee fixă, a mizat permanent pe imaginea sa de Justițiar este demonstrat inclusiv de declarațiile sale din timpul discuțiilor privind Strategia Națională de Dezvoltare pe termen mediu, când liderul PRM îi cere premierului Isărescu să adopte de urgență măsuri de protecție socială, respectiv înființarea unui fond de ajutorare a persoanelor foarte sărace. Sursa de venit indicată de liderul PRM: *confiscarea marilor averi* rezultate parțial din marile privatizări frauduloase sau din stoparea expatrierii de capital prin băncile occidentale. Presa preia *mot a mot* declarațiile sale făcându-i astfel nesperate servicii prin declanșarea din timp ca să nu spunem întreținerea unei eficiente, doar apa-

rent hilare campanii electorale. Am spus doar aparent hilare pentru că liderul PRM, plecând de la astfel de idei a încălcat flagrant, în repetate rânduri, Legea Siguranței Naționale, a instigat la rebeliune prin publicarea unei declarații oficiale în care își preciza intenția de a “cumpăra arme pentru populație în scopul răsturnării de la putere a unui regim barbar, de jaf și exterminare” încurajând astfel în mod public acțiunile minerilor din ianuarie 1999, ce urmăreau răsturnarea unui regim ales prin vot democratic. Am putea adăuga aici Listele Negre ale lui Vadim, liste ce conțin numele a numeroși politicieni și personalități publice, persoane ce urmau a fi “pedepsite”: aruncate în temnițe ori compromise prin procese publice, imediat ce Vadim instaura dictatura sa personală - “tribunul” s-a arătat hotărât să dizolve Parlamentul și să instaureze dictatura militară în cazul în care partidele ce urmau să formeze guvernarea nu ar fi marșat la acțiunile lui “justițiere”.

“Acest coșmar va întoarce țara la regimul totalitar de odinioară, în timp ce Vadim va intra triumfal la Cotroceni, *călare pe un cal alb și îmbrăcat haiducește*, așa cum s-a ilustrat singur în revistele sale”, declară Dan Corneliu Hudici, un fost apropiat colaborator al liderului PRM, cel care a făcut publică lista sus-amintită. Componenta acestei liste: politicieni, intelectuali, jurnaliști, ofițeri superiori, procurori, judecători, oameni de afaceri mai mult sau mai puțin urâți și corupți, cetățeni evrei care au afaceri în România etc., ca și o parte din motivele pentru care aceștia sunt incriminați: actele comise la conducerea Ministerului de Externe, furt și fraude, atitudini anti-românești, trădarea interesului național, nu seamănă însă cu cea a unui haiduc ci cu listele făcute de legionari în anii 1930. Chiar și reacția lui Vadim față de fostul său colaborator, numit “bețivan” și “infractor”, fiindu-i publicat un cazier fals, cu zeci de condamnări, seamănă cu

cea a legionarilor în cazul lui Stelescu. Pretinse “incidente” puse la cale în scopul compromiterii PRM și a liderului său, informațiile privind un “atentat la viața” acestuia, pregătirea unor provocări și diversiuni extrem de periculoase care să fie puse în sarcina PRM, “directivele liderului către toate filialele”, prin care se recomandă ca nici un membru sau simpatizant să nu facă deplasarea “într-un oraș aflat sub stare de asediu”, pentru a evita astfel orice fel de “conflict”, într-un moment în care societatea românească se află pe un butoi cu pulbere din pricina aroganței bolnave a puterii, întregesc mitul justițiarului Vadim. Ele par totodată desprinse din scenariile legionare – Codreanu face apel la elemente asemănătoare în 1937.

Departa de a se constitui într-o reeditare a vechii mișcări legionare Partidul România Mare dă cuprindere unor reminiscențe ale mișcării fasciste din România anilor 1930. Pavel Câmpeanu include aici: orientarea extremistă, primatul absolut al șefului, substanța șovină a ideologiei. La acestea Câmpeanu adaugă o circumstanță specială comună: remarcabila performanță electorală obținută de organizația lui Codreanu în 1937 și de cea a lui C.V.Tudor în 2000.¹⁰ Chiar dacă nu s-a orientat, ca legionarii, spre exacerbarea conflictului intergenerațional, a adoptat mistica ortodoxă ca pe un truc electoral într-o productivă campanie electorală, nu a colportat sloganuri populiste de genul “omul și pogonul” și nu a proslăvit austeritatea și spiritul eroic de abnegație, cultivând un spirit mai curând burghez, PRM-ul, dintre toate variantele fascistoide pe care le-a cunoscut România, se înrudește în primul rând cu vechea Gardă de Fier.

Am putea continua să găsim asemănări între cele două formațiuni extremiste românești – chiar și poziția justiției și cea a partidelor politice față de acestea le apropie întrucâtva. Prin urmare importarea de către

liderul PRM a imaginii Justițiarului pe filieră legionară nu trebuie să ne surprindă. Sesizând tocmai confiscarea acestui poster de succes, al Justițiarului, de către un moștenitor ‘nelegitim’ Șerban Suru, liderul legionarilor declara chiar în ziua alegerilor că: “Vadim Tudor nu reprezintă nevoile electoratului, ci nemulțumirile și este un demagog”.

Despre importanța Haiducul justițiar, simbol al unei societăți dominate de conflict etnic și corupție, la care se adaugă lipsa de unitate a clasei politice autohtone, în cadrul mitologiei legionare, despre influența cărții lui Bucura Dumbravă ca lectură de bază a acestor *crime fighter*-i politici ce ajung să se (auto)definiească pe fondul unei mutații mentale de la schizoidism la paranoia bazată pe intenții agresive și putere, drept reinstauratori, în afara legii, ai justiției naționale a scris Armin Heinen. Mai mult, Francisco Veiga ajunge să și creadă în identificarea sinceră a acestor radicali pistolari ai dreptei politice de la noi cu modelul romantic al haiducului. Abia Sorin Alexandrescu aduce o viziune critică asupra textelor acestor disperați. Văzând în legionari turnesolul unei societăți a resentimentului, în care mitul domină politicul, Alexandrescu analizează discursul ‘haiducesc’ al lui Codreanu din **Pentru legionari** (1936) din perspectiva poster-ului bine compus, ingredient al unei campanii moderne și eficace care aduce Gărzii de Fier adepți și voturi. La fel stau lucrurile și în cazul lui Vadim Tudor.

Profitând de conflictul-spectacol al democrației – de departe cea mai zgomotoasă societate din acest punct de vedere¹¹ – Vadim se folosește de această imagine, de mitul politic al Justițiarului pentru a-și îmbogăți capitalul simbolic propriu. Problema este că acest capital este acceptat de electorat și transformat în capital social legitim, ceea ce spune ceva în primul rând despre cultura politică românească de tranziție. O cultură politică pe care jumătate

de secol de dominație comunistă nu a modificat-o în profunzime, așa cum nu a modificat substanțial nici mentalitatea nici imaginarul politic românesc.

NOTE

¹ Irina Livezeanu, *Cultură și Naționalism în România Mare. 1918-1930*, traducere Vlad Russo (București: Humanitas, 1998), p. 1-2

² Sorin Alexandrescu, *Paradoxul Român*, (București: Univers, 1998), p. 9

³ Marea problemă a anilor 1990 nu o reprezintă atât recuperarea imperfectei democrații românești interbelice cât recrudescența literaturii legionare sau de tip legionar și vehicularea insistentă a mitului Antonescu. Deloc marginale, toate acestea reprezintă o amenințare la adresa democrației actuale prin transformarea lor în veritabile fantasme ale salvării, un răspuns simplist, cu toate acestea extrem de popular, la problemele actualei tranziții și oboselii generate de aceasta. Vezi Vladimir Tismăneanu, *Fantasmele Salvării. Democrație, naționalism și mit în Europa post-comunistă*, trad. Magda Teodorescu, (Iași: Polirom 1999)

⁴ Adăugăm aici observația pertinentă făcută în timpul campaniei și după de jurnaliști referitoare la regulile impuse de CAN, reguli ce au favorizat monologul nu dezbaterile și indirect pe Vadim.

⁵ Alina Mungiu-Pippidi, *Rădăcinile Populismului*, 22 din 19-25 dec. 2000, p.5

⁶ Vezi mai ales seria de editoriale semnate în Ziua de Sorin Roșca Stănescu între 11 și 14 decembrie 2000

⁷ Rodica Ciobanu “România lui C.V. Tudor”, “Adevărul”, 16 noiembrie 2000

⁸ Constituția României, legea fundamentală a statului, garantează drepturile omului, pluralismul politic, egalitatea între cetățeni indiferent de rasă, naționalitate, origine etnică, religie sau sex, asigură libertatea de exprimare, cenzura de orice fel este interzisă, asigură dreptul la informație și interzice pedeapsa cu moartea.

⁹ Extrase din stenograma emisiunii din 21 noiembrie de la TVR 1, moderată de Irina Radu

¹⁰ Pavel Câmpeanu, *Noul extremism. Alegeri 2000*, în “22”, nr. 5, 2001

¹¹ Ștefan Stănciugelu, *Violență, Mit și Revoluție. De la violența actuală la violența simbolică și donjuanismul politic al democrațiilor*, Ed. All, București, 1998, p.100-102.

MIHAI CHIOVEANU – Master of Arts la Central European University. În prezent Director al Institutului de Cercetări Politice și Economice (I.P.E.R.).

Miturile politice ale Revoluției din 1989

CRISTINA MARIA PANȚÎRU

Fiecare conflict politic (război, revoluție, etc.) este însoțit în planul imaginarului de anumite reprezentări (simboluri, mituri) ce susțin și amplifică valorile apărute, scopurile râvnite. De aceea confruntările se derulează în mod necesar și în planul imaginarului, sub formă de conflicte simbolice și se reflectă în discursurile reprezentanților puterilor implicate. Cele două confruntări (cea concretă și cea simbolică) nu sunt consecutive ci simultane; astfel imaginarul este și el *locul* conflictului politic.¹ Prin urmare ne putem întreba: “Cum au fost, la nivelul imaginarului, Cele două Războaie Mondiale, Războiul din Vietnam, Războiul din Golf, Revoluțiile din 1989, etc.?”

De ce sunt interesante conflictele simbolice? În primul rând ele “radiografiază” lupta pentru *legitimitate* a puterilor ce se confruntă. Acestea încearcă să monopolizeze anumite simboluri, mituri (e.g. mitul salvatorului) tratându-le ca pe niște “bunuri simbolice”. Astfel elementele imaginarului sunt chiar *miza* conflictului politic. Manipularea lor determină în grade variabile un impact sigur asupra conduitelor, asupra activităților individuale și ale grupurilor, permite canalizarea energiilor și influențează alegerile colective.²

Îmi propun să evidențiez și să comen-

tez conflictul simbolic produs în timpul momentelor cele mai tensionate ale Revoluției române din 1989 (perioada 21-27 decembrie 1989), așa cum apare el în discursurile lui Nicolae Ceaușescu din 21 și 22 decembrie 1989³ și în discursurile lui Ion Iliescu din 22 și 26 decembrie 1989⁴. Reconstituirea confruntării simbolice de atunci are rolul de a oferi încă o explicație (între multe altele) evenimentelor din acele zile.

Voi decela miturile folosite în aceste texte deoarece *mitul*, dintre toate tipurile de reprezentări sociale, se remarcă prin capacitatea de a îngloba, a organiza și a exprima emoțiile, viziunile, instinctele, speranțele și temerile individului sau ale colectivității într-o manieră care, la rândul ei, determină emoții, viziuni, speranțe, temeri și mai ales *acțiuni instinctive*. Când este folosit în contexte politice el primește atributul “politic”⁵.

A defini mitul este o încercare complicată și oarecum părtinitoare deoarece înseamnă a opta pentru o definiție sau o combinație de definiții alese dintre numeroase concepții despre mit.

Am considerat că poate fi numit(ă) “mit politic”:

1. *un concept*/o “image”(construcție imaginară) capabil(ă) să evoce instinctiv emoții, viziuni ale oamenilor⁶.

2. o *istorie* (o *povestire* sau o *fabulă simbolică*, conținând o *schemă cu eficacitate permanentă*⁷) care are un rol prescriptiv, explicativ, ordonator (deformând/interpretând realitatea)⁸ și mobilizator⁹.

3. *orice vorbire* (un cuvânt, o fabulă, o povestire) care devine mit în funcție de modul în care autorul discursului o spune¹⁰.

Analizând discursurile amintite am decelat următoarele mituri politice:

– în discursurile lui Ceaușescu: Complotul (conspirația) cercurilor șoviniste, reacționare, imperialiste, “1968”, Mitul patriei primejduite, Mitul trecutului eroic, Mitul salvatorului, Mitul unității, Mitul socialismului.

– și în discursurile lui Iliescu: Mitul salvatorului, Conspirația teroriștilor.

Pentru fiecare dintre acestea voi face o scurtă descriere și o analiză.

Miturile din discursurile lui Ceaușescu

Complotul. Ceaușescu atrage atenția că “cercurile reacționare, imperialiste, revanșarde, șoviniste, antinaționale” au uneltit împotriva României. Acțiunile conspirative au fost *din timp și bine pregătite* și au așteptat un pretext: anumite probleme privind viața, munca, bunăstarea întregii națiuni.

Însă într-o societate socialistă aceste probleme “se pot dezbate și soluționa(...)în deplină unitate”, deci manifestările violente nu au sens, iar dacă au apărut e semn clar că *au intervenit puterile străine ostile României.*

Cum au acționat acestea?

1. au organizat în țară “acțiuni cu caracter terorist, antinațional, fascist, de distrugere”, ajutând la coagularea unor “grupuri de elemente huliganice, antinaționale” pentru ca acestea să atace instituțiile de stat,

unitățile militare, să distrugă și să jefuiască o serie de clădiri și magazine;

2. în afara țării au încurajat “o campanie deșănțată de ponegrire, de minciuni, împotriva patriei și a socialismului”.

Scopurile conspiratorilor au fost: să provoace dezordine pentru a destabiliza situația politică și economică, pentru a distruge independența, integritatea și suveranitatea României; *să oprească dezvoltarea socialistă a țării; să întoarcă România sub dominația străină; să reintroducă șomajul, să reducă nivelul de trai; să pună în pericol însuși viitorul poporului.*

Campania împotriva României face parte dintr-un *plan mai general* împotriva independenței și suveranității popoarelor ce nu vor dominație străină și vor să-și apere cu orice preț independența – subliniază dictatorul¹¹.

Ceaușescu “descrie” conspirația “ca la carte” sau, altfel spus, el surprinde toate elementele-cheie ale mitului conspirației:

– imaginea înspăimântătoare a a unei organizații secrete, cu o structură ierarhică bine definită ce controlează tot și care plănuiește ce urmează să se întâmple astfel încât să-și atingă scopurile meschine¹².

– polarizarea pur/puterea bună (reprezentată de Ceaușescu) – impur/puterea malefică (cercurile reacționare *străine*, uneltitoare, dușmane)

– opoziția simbolică interior(unde se află puterea bună, organizatoare) – exterior (unde se află puterea amenințătoare, care destabilizează).

În legătură cu ultimele două remarci este nevoie de câteva lămuriri: după Georges Balandier¹³ sacrul și politicul pun în mișcare forțe complementare și antitetice, altfel spus, se bazează pe o dublă polaritate: cea a purului și a impurului, cea a puterii “organizatoare”(și drepte) și a puterii “violente”(și care constrânge sau contestă). Ambele sunt asociate

aceleiași “geografii” simbolice: purul este legat de “interior”, de centru, impurul de exterior, de periferie; în mod similar puterea benefică e situată în chiar inima societății al cărei “centru” este, în vreme ce puterea amenințătoare rămâne difuză și funcționează asemeni magiei¹⁴.

R. Caillois, în lucrarea *Omul și sacralul*¹⁵, asociază celor doi poli – purul/puterea bună și impurul/puterea malefică – atributele “coeziune” și respectiv “disoluție”. Puterea bună veghează “armonia cosmică”, prosperitatea materială și buna funcționare a administrației, apără integritatea fizică a individului. Această putere e încarnată în general în conducătorul politic (eroul, salvatorul). Puterea malefică provoacă agitație, anomalii, încălcări ale ordinii politice sau religioase și este personificată de cel care urzește diferite intrigi¹⁶.

Polarizarea puterea bună vs. puterea malefică și reprezentările asociate fiecărui pol pot fi regăsite și în mitul salvatorului nu doar în mitul conspirației. Salvatorul – forța binelui – este întotdeauna “interior”, face parte din comunitatea pe care o conduce; conspiratorii sunt întotdeauna exteriori față de grupul împotriva căruia uneltesc (fie ca așezare teritorială, ca etnie, sau ca religie – e.g. cercurile antinaționale, revanșarde, conspirația evreilor).

Mitul conspirației cunoaște numeroase variante: complotul masonic, evreiesc, burghez, unguresc, complotul cercurilor reacționare străine etc.

Deși fiecare variantă ține de un anumit spațiu și un anumit timp, ele au *aceeași structură*, ușor de identificat în discursul lui Ceaușescu: există un grup *A* (grupul vizat, “victima”) și un grup *B* (grupul conspirator), exterior, opus, prin interese, lui *A* și care stă în “umbră”, se ascunde. *B* încearcă să-l distrugă pe *A*, sau să-i uzurpe poziția socială, politică, economică. *B* este întotdeauna bine organizat, membrii săi sunt legați printr-un pact secret;

ei se infiltrează în grupul *A*, astfel încât să se informeze cât mai bine și să acționeze cât mai eficient împotriva acestuia și își “calculează” din timp, cu precizie toate acțiunile perfide.

În perioada comunistă Conspirația a fost un veritabil mit mobilizator și a înlesnit, prin deformare sau interpretare, atât înlăturarea opozanților sau a celor suspecti, cât și legitimarea “epurărilor” politice, camuflarea intențiilor sau greșelilor regimului¹⁷. De aceea Ceaușescu miza în continuare pe forța mobilizatoare a acestui mit.

“1968”. Invocarea manifestațiilor din acel an creează un mit deoarece: 1) evocă un eveniment exemplar din trecutul apropiat; 2) are “în spate” o istorie reamintită cu un scop legitimator, cum voi arăta în continuare. “1968” este un sistem semiologic¹⁸ format din: un semnificat (manifestațiile din aprilie 1968); un semnificant (lupta unei națiuni împotriva amestecului străin în treburile interne, pentru apărarea independenței și suveranității țării dar și pentru apărarea socialismului). Semnificantul conține o anumită istorie: în 1968 Ceaușescu a condamnat public invazia Cehoslovaciei de către trupele sovietice, adică încălcarea independenței și suveranității acestei țări. El apăra în acele momente și independența și suveranitatea României. Atitudinea lui s-a bucurat de un larg sprijin popular, ceea ce a constituit întărirea legitimității puterii pe care o deținea. Invocând manifestațiile din 1968 Ceaușescu încerca să “reorganizeze” realitatea, să dea o anumită semnificație evenimentelor astfel încât ele să se “apropie”, să “intre” în “tiparul” evenimentelor de “atunci”, să obțină sprijinul popular și astfel să-și recâștige legitimitatea. Tentativa sa a eșuat deoarece “realitatea” plăsmuită de el era o pură ficțiune și era în contradicție cu ceea ce vedea, credea, simțea mulțimea căreia i se adresa.

Mitul patriei primejduite. 1) face apel

la spaime colective (teama de disoluție, de străini, de pierdere a identității (deoarece ne identificăm simbolic cu țara), chiar teama de pierdere a mamei, dacă ne amintim de sintagma “patria mamă”) și la sentimente “colective” (dragostea de țară); 2) are “în spate” o anumită *istorie*: de-a lungul timpului țara noastră a fost amenințată de numeroși dușmani, însă a rezistat datorită mobilizării poporului care și-a apărat cu vitejie glia strămoșească. Acum (decembrie 1989) este încă un moment de încercare pentru bravul nostru popor. El trebuie să lupte strâns unit în jurul conducătorului (ca înaintașii), împotriva dușmanilor interni și externi. Termenii “țară”, “națiune”, “suveranitate”, “independență”, “integritate” apar foarte frecvent împreună, (de 6 ori). “Patria” apare de 9 ori alături de “socialism”. Acestea sugerează că nu doar independența și suveranitatea trebuiau apărate, ci și socialismul, care, după cum reiese din text, este strâns legat de destinul țării. Asupra acestei probleme voi reveni în unul din paragrafele următoare (*Socialismul*).

Mitul trecutului eroic. 1) face apel la sentimente “colective” (respectul față de strămoși, atașamentul față de țară, datoria de a o apăra, responsabilitatea acestui act); 2) are în spate o *istorie*: “Strămoșii spuneau: «Murim mai bine-n luptă cu glorie deplină decât să fim sclavi iarăși pe vechiu-ne pământ»“. Ei au luptat nu doar pentru independența, bunăstarea și integritatea țării ci și pentru construcția socialismului¹⁹. Animat de sentimentul responsabilității față de “moștenirea” lăsată de înaintași (independența, integritatea țării, socialismul), poporul trebuie să lupte împotriva celor ce amenință ordinea și liniștea patriei.

Mitul salvatorului face apel la speranțe colective (speranța că în momentele dificile se va ivi cineva, alesul, care să scoată comunitatea din impas). Imaginea lui

Ceaușescu, așa cum reiese din discurs, este cea a unui conducător clarvăzător, într-un anumit sens providențial, căci el vorbește, asemeni unui profet, despre “adevărata libertate” și “adevăratul umanism” (folosind taxonomia lui Girardet ar fi salvatorul de tip “Moise”). El întruchipează voința poporului căci este un “fiu” al acestuia, îi cunoaște nevoile, țelurile, speranțele. Ceaușescu își atribuia un rol foarte important în asigurarea unității patriei. Ca “fiu al poporului” se angajase să acționeze cu toate forțele, cu toată responsabilitatea pentru binele națiunii, pentru triumful socialismului.

Unitatea. Este un mit deoarece: 1) face apel la sentimente colective (unitatea este un mod de a depăși teama de disoluție); 2) are în spate o *istorie* cu rol mobilizator (“Poporul nostru a fost întotdeauna unit în fața pericolelor.”). În discursul din 21 decembrie termenul “unitate” apare de 6 ori, iar în cel din 22 decembrie are 4 apariții. Cuvintele cheie “unitate”, “integritate”, “independență” și “suveranitate” apar împreună în 5 paragrafe, ceea ce accentuează importanța mitului în structura discursului.

Socialismul. Este un mit deoarece evocă unul din sentimentele colective (nostalgia paradisului, a unei cetăți ideale, îmbelșugate, fără clase sociale). Din analiza discursului²⁰ din 21 decembrie se observă că termenul “socialism” este asociat cu “integritate”, “independență” și “suveranitate”, apărând toate patru în același timp în 7 paragrafe. “Socialismul” apare împreună cu “popor” în 12 paragrafe și e asociat cu “instituțiile de stat/politice” doar în 3 paragrafe. Înseamnă că socialismul e strâns legat de țară și de problema integrității, independenței și suveranității ei și e mai puțin legat de instituțiile politice. Coroborând datele furnizate de analiza celor două discursuri putem susține că dictatorul corelează unitatea, inde-

pendența, suveranitatea țării cu socialismul și sugerează că acesta e o etapă în dezvoltarea națiunii, pentru a-i conferi legitimitate.

Miturile din discursurile lui Iliescu

Salvatorul. Este un mit deoarece reflectă una din speranțele colective (speranța că va veni un mântuitor, un conducător ales care să scoată comunitatea din impas). Noua putere se disociază, se opune simbolic vechii puteri pentru a se legitima. Acest lucru este evidențiat de polarizarea puterea malefică/Ceaușescu vs. puterea bună/noua putere/F.S.N. sau C.F.S.N.. Ceaușescu e “vinovatul principal”, “un om fără inimă, fără creier, fără rațiune”, “un iresponsabil”. El a stăpânit cu metode medievale țara, avea nerușinarea să vorbească în numele poporului, a apărării suveranității și independenței naționale, a comandat foc împotriva oamenilor acestei țări, a împins în mizerie poporul, a pus în pericol soarta țării, a fugit ca un nerușinat când a trebuit să dea socoteală în fața poporului²¹.

Noua putere subliniază ruptura/despărțirea/opoziția față de vechiul regim, discreditat: “clanul Ceaușescu a fost eliminat de la putere”. Vechiul regim este demis. Au fost lichidate vechile structuri ale puterii politice. Consiliul de stat și instituțiile sale își încetează activitatea. Securitatea nu mai există. “Procesul început este ireversibil”²².

F.S.N. își propune să pună ordine în țară, să asigure viața normală a populației, îmbunătățirea vieții oamenilor, să construiască o nouă structură a puterii politice, să păzească ceea ce aparține națiunii, să instaureze “democrația, libertatea și demnitatea poporului român”²³. F.S.N. vrea să mențină unitatea acestuia, bazată pe “consensul general al tuturor forțelor creatoare ale societății românești” și se dezice de ideea de a monopoliza puterea²⁴. Noua putere orga-

nizează, stabilizează, normalizează viața țării și e singura (nu se face nici o referire la altă forță politică în afară de puterea centrală) care “salvează” țara din pericolul pe care îl reprezintă acțiunile destabilizatoare ale teroriștilor, ale tuturor celor ce i se opun. Acest rol, de “salvator”, îi conferă legitimitate.

Conspirația teroriștilor. Este un mit deoarece face apel la spaima colective (teama de disoluție, de dezordine, de moarte). Terořiști acționează împotriva maselor populare ce au înfăptuit revoluția, subminează ordinea socială și economică, împiedică reintrarea în normalitate a vieții cotidiene.

Miturile evidențiate creează conflictul simbolic dintre puterile ce s-au confruntat în Revoluția din decembrie 1989. Pe de o parte era vechea putere, avându-l în frunte pe Ceaușescu, de cealaltă parte era noua putere, cristalizată în jurul câtorva membri ai partidului comunist, dezavuați de dictator; cel care își asumase conducerea acestei nou-constituite forțe politice era Ion Iliescu. Problema centrală, care trebuia urgent rezolvată, era (*re*)câștigarea legitimității. Aceasta este miza conflictului simbolic.

Reprezentantul vechii puteri face apel la miturile: *conspirația cercurilor reacționare străine, salvatorul, unitatea, trecutul eroic, țara primejduită, 1968, socialismul*. Ceaușescu urmărea să recâștige legitimitatea puterii sale invocând: 1) manifestațiile din 1968, ce aminteau de rolul pe care și l-a asumat atunci, de apărător al independenței și integrității patriei, 2) *socialismul*, ca vârstă de aur spre care tinde dezvoltarea națiunii, sub îndrumarea sa, și 3) *mitul salvatorului* (responsabilitățile pe care și le-a asumat în calitate de “fiu” și conducător al poporului). Folosind miturile *patria primejduită* și *trecutul eroic* el dorea să câștige sprijinul maselor; invocând *conspirația* dușmanilor externi urmărea să trezească oamenii din mulțimea căreia i se

adresa, un sentiment de ostilitate față de adversari și de adeziune față de acțiunile sale.

Purtătorul de cuvânt al noii puteri a avut o “ofertă” simbolică mai redusă: *salvatorul și conspirația susținătorilor vechiului regim*. Invocând *mitul salvatorului* (noua putere era singura care putea să scoată țara din impas), dorea să câștige sprijinul maselor. El a făcut apel la *mitul conspirației (teroriștilor)* pentru a potența ostilitatea față de apărătorii regimului Ceaușescu dar și pentru a accentua opoziția simbolică față de aceștia. Coroborând cele două mituri el a dorit să câștige legitimitatea puterii nou instituite.

Am încercat să reconstitui conflictul simbolic produs în primele, și cele mai tensionate zile ale Revoluției române din decembrie 1989. Am “transcris” numai ce s-a manifestat la nivelul imaginarului și am ales elementele pe care le-am considerat a fi cele mai dinamice și cele mai eficiente pentru manipularea maselor – miturile politice. Dintre acestea doar cele folosite de noua putere au fost eficiente. De ce? S-a văzut/simțit în acele zile. Acesta este răspunsul cel mai cuprinzător deoarece acțiunea efectivă a maselor, de atunci, pe care documentele filmate au surprins-o mai “pe viu” decât presa scrisă (e.g. manifestările de adeziune față de noul regim, relatările despre teroriști, despre acțiunile lor, etc.), este dovada eficienței și valabilității Conspirației teroriștilor și Salvatorului (CNFSN, Ion Iliescu).

Conflictul simbolic de atunci nu poate fi re-creat ci doar re-compus atunci când interesează persistența unor mituri (Conspirația, Salvatorul, Unitatea, Trecutul eroic, Patria primejduită, etc.) în imaginarul poporului român.

NOTE

¹ Bronislaw Baczko, *Les imaginaires sociaux: memoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984, pp.18-20

² idem. p.35

³ Extrase din *România Liberă*, 21, 22 decembrie 1989.

⁴ Extrase din *Revoluția Română în direct*, vol. I, coordonator Mihai Tatulici, București, 1990 și respectiv *Tineretul liber*, 27 decembrie, 1989.

⁵ Henri Tudor, *Political Myth*, London, Macmillan, 1972, p.12.

⁶ Georges Sorel, *Reflexions sur la violence*, Paris, Librairie des Sciences Politiques et Sociales Marcel Riviere, 1919, pp.32-33, 182; Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946, pp. 47-48

⁷ Claude Levi-Strauss, *Antropologia structurală*, traducere de I. Pecher, București, Editura Politică, 1978, p.149-150.

⁸ Andre Reszler, *Mythes politiques modernes*, Paris, PUF, 1981; Raoul Girardet, *Mituri și mitologii politice*, traducere de Daniel Dimitriu, Iași, Institutul European, 1997, p.4.

⁹ Raoul Girardet, op. cit.

¹⁰ Roland Barthes, *Mitologii*, traducere de Maria Carpov, Iași, Institutul European, 1997, pp.235-236.

¹¹ Discursurile lui Ceaușescu din 21 și 22 decembrie 1989.

¹² cf. Girardet, op. cit. p.23.

¹³ Georges Balandier, *Antropologie politică*, traducere de Doina Lica, Timișoara, Amarcord, CEU, 1998.

¹⁴ Idem. p.129.

¹⁵ Roger Caillois, *Omul și sacrul*, traducere de Dan Petrescu, București, Nemira, 1997, pp.46-49, 55.

¹⁶ Balandier, op. cit. p.129 și Caillois, op. cit. p.55.

¹⁷ Lucian Năstasă, “Conduita conspirativă sub regimul comunist” în *Miturile comunismului românesc*, București, Nemira, 1998, pp.198-199.

¹⁸ Cf. concepția lui Barthes despre mit.

¹⁹ Discursul lui Ceaușescu din 22 decembrie 1989.

²⁰ Septimiu Chelcea, “Analiza conținutului documentelor sociale” în Septimiu Chelcea (coordonator), *Semnificația documentelor sociale*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, pp.80-81.

²¹ Discursul lui Iliescu din 22 decembrie 1989.

²² Ibid.

²³ ibid.

²⁴ Discursul lui Iliescu din 26 decembrie 1989.

CRISTINA MARIA PANȚIRU – Absolventă a Facultății de Filosofie București; urmează Master-ul de Politici Publice în cadrul aceleiași facultăți din Universitatea București. În prezent Asistent de Programe în cadrul Institutului de Cercetări Politice și Economice (IPER).

De la Miorița la Bingo

– sau despre resemnare, adaptare și acțiune negativă la români –

OLIVIA HORVATH

Am găsit într-o veche culegere de critică literară un pasaj despre „corespondențele adânci ale *Mioriței* cu spiritul etnic românesc.”¹ Ca să-l cităm pe Lucian Blaga, românul trăiește pe acel „plai”, formă unică de relief, cu suișuri și coborâșuri, care este și el, pe lângă vitregiile sorții, un element determinant al tiparului sufletesc românesc. Tocmai din cauza faptului ca este înconjurat de un relief tot atât de schimbător precum propria-i viață, românul există însoțit de un puternic sentiment al destinului, de un „fatalism pus sub surdina”, determinism care – iar aici pasajul îmi pare a fi paradoxal – este însăși exprimarea înțelepciunii de viață a poporului român. Balada genială a poporului român, *Miorița* exprimă resemnarea în fața unor lucruri care par a fi inevitabile. Întrebarea la care m-am gândit imediat după ce am citit pasajul a fost: de ce se pune o asemenea valoare pe fenomenul drobului se sare?

O teorie care pune în principal accentul pe legitimitatea conferită puterii politice de *participarea* cetățenilor în procesul politic este teoria democrației participative. Acest model de democrație se distinge prin modul de a concepe ideea de participare. Conform acestei teorii, procentul maxim de participare se atinge numai în cazul în care cetățenii iau parte nu numai în procesul de alegere a

reprezentanților lor, ci și în procesele de luare a deciziilor, atât din sfera privată cât și din sfera publică. Teoria se referă aici la deciziile care îi afectează pe oameni atât la nivel individual cât și la nivel colectiv, în comunitate. Democrația participativă se bazează pe ideea unei comunități care se auto-guvernează, unde cetățenii sunt uniți de interese omogene și de educație civică, și unde indivizii sunt capabili de acțiune mutuală în vederea urmării unor scopuri comune. Toate acestea nu sunt determinate de altruism sau de natura bună a membrilor comunității, ci, mai degrabă de atitudinea civică pe care aceștia trebuie să o adopte. Gânditorii care susțin modelul democrației participative afirmă că este un drept, o nevoie și o obligație a cetățenilor să fie mai mult sau mai puțin direct implicați în luarea deciziilor care le afectează viețile, și că recunoașterea acestui aspect este vitală în toate sferile vieții moderne.

Am vorbit despre democrația participativă pentru că acest model accentuează ideea de dinamică a cetățeniei, fundamentându-se pe conceptul de acțiune. Extinzând, putem afirma fără teama de a greși că baza democrației, fie ea participativă sau nu, se află în acțiune. Ludwig von Mises explică orice fenomen social ca având cauzele ultime în acțiunea individuală a oamenilor. Iar la Mises

acțiunea înseamnă folosirea cât mai eficace a mijloacelor în vederea îndeplinirii unor scopuri precise³.

Acțiunea individuală se referă, în primul rând, la sfera privată. Însă dacă este să privim totul din perspectiva modelului participativ, sfera privată are consecințe directe asupra sferei publice, și invers. Și nu numai teoria democrației participative vine să susțină această idee. Hannah Arendt, spre exemplu, prin noțiunea de *vita activa*, afirmă că omul există ca individ numai în acțiune și în comunicare, adică în sfera publică. Pentru Arendt, individualitatea nu se realizează decât în colectivitate. Acolo unde interesul personal se transformă în *inter-est* – adică a exista în comunitate, a comunica – și unde indivizii acționează mutual⁴.

Aici se impune o distincție între trei tipuri posibile de acțiune: pozitivă, negativă și pasivă. *Acțiunea pasivă* este exprimarea unui punct de vedere prin abținerea voluntară și responsabilă de la participare. *Acțiunea negativă* este aceea care urmează voluntar, însă iresponsabil, primul impuls, fără să țină cont de *inter-est* sau de consecințele pe termen lung. *Acțiunea pozitivă* este aceea care se desfășoară la nivel comunitar, și care poate fi comparată cu un *brainstorming*. Este combinația dintre dinamism, comunicare și cunoaștere, al cărei rezultat constă în găsirea unor soluții viabile pentru probleme reale.

Este clar că toate aceste tipuri de acțiune se desfășoară atât în sfera privată cât și în cea publică. Este de asemenea evident că în lumea modernă, deși separarea dintre cele două arii ale vieții este evidentă, ele se completează și se influențează reciproc. Trebuie totuși să facem o diferență între tipurile de acțiune care se desfășoară pe aceste două scene. La fel cum la Arendt interesul privat se transformă în *inter-est* public, putem privi acțiunea individuală din sfera privată ca

transformându-se în *inter-acțiune* în sfera publică. Astfel, acțiunea ajunge să presupună în mod natural comunicarea interumană și să își găsească rezultatul în soluții care vin din partea societății către reprezentanții ei.

Acum intervine problema *responsabilității*. Aceasta este inclusă și presupusă de acțiune, și ambele provin din libertatea umană. John Stuart Mill critica fatalismul sau determinismul, afirmând că a gândi în termeni de cauze și efecte inevitabile nu înseamnă a fi liber. Libertatea înseamnă, pentru Mill, controlul asupra sinelui, asupra tendințelor, obișnuințelor și tentațiilor. Astfel, deoarece suntem liberi să acționăm asupra propriei noastre persoane și asupra lucrurilor care ne înconjoară, suntem de asemenea perfect responsabili pentru ceea ce suntem și ceea ce facem⁵. Noi suntem cei care producem efectele, iar nu anumite cauze predeterminate.

Pentru a nu rămâne ancorati în teorie, să aruncăm o privire concretă asupra României, din perspectiva ideilor descrise mai sus. Ceea ce se întâmplă în România din 1989 încoace se poate încadra foarte bine în metafora „efectului de tunel”, folosită de Albert Hirschman, și descrisă de Claus Offe în lucrarea sa, *Varieties of Transition, The East European and East-German Experience*⁶. Această metaforă compară evoluțiile țărilor post-comuniste cu situația în care într-un tunel de pe o autostradă traficul autovehiculelor este blocat. În tunelul lui Offe există două benzi de circulație, și ambele sunt la momentul T1 blocate. La momentul T2 autovehiculele de pe una dintre benzi încep să se miște. În continuare exista două alternative: a) șoferii de pe banda care este încă blocată așteaptă eliberarea completă a celeilalte benzi, pentru ca apoi să iasă din tunel folosind-o, sau b) șoferii de pe banda încă blocată încearcă să intre pe banda care se mișcă pentru a ieși mai repede din tunel, nereușind însă decât să

provoace noi accidente, și astfel să blocheze din nou tot traficul. Este de fapt vorba despre economia politică a răbdării. În cazul (a) oamenii reușesc să înțeleagă procesele complexe care compun tranziția, și avantajele pe termen lung care rezultă din abilitatea de a aștepta. În cazul (b) însă, populația așteaptă schimbările și avantajele într-un timp foarte scurt, și, deoarece acest lucru nu este posibil, se creează acele accidente care blochează totul. Aceasta din pricina faptului că în această situație, procesul de liberalizare și de democratizare nu mai dispune de suportul social de care are nevoie.

Situația care portretizează România post-comunistă este, din nefericire, cea descrisă în ultima variantă, (b). Există un grup de oameni care au început să se „miște” către un standard mai bun de viață, și există grupul de pe cealaltă bandă care încearcă constant să se înscrie pe banda în mișcare, blocând astfel tot procesul. Aceasta este ceea ce numeam mai sus acțiune negativă: se poate observa limpede, într-o astfel de situație, lipsa comunicării și a reflecției asupra celor mai bune soluții în vederea unor avantaje pe termen lung.

În *Criza lumii moderne*, Rene Guenon afirma că una dintre caracteristicile modernității este sciziunea dintre Orient și Occident⁷. Iar aspectul fundamental privind aceasta ruptură este opoziția dintre contemplare și acțiune. Guenon afirmă că, deși este clar că cei doi termeni sunt complementari, deoarece nu există individ sau comunitate care să fie exclusiv activ(ă) sau pasiv(ă), civilizațiile Orientală și Occidentală așează cele două idei într-o relație de opoziție. Occidentul consideră că acțiunea este superioară contemplației, iar Orientul plasează contemplarea mai sus decât acțiunea pe scara valorică.

Despre aceeași opoziție dintre Orient

și Occident vorbește, în alți termeni, și Mihai Ralea, în cartea sa *Fenomenul Românesc*. Pentru Ralea, fiecare dintre cele două culturi are caracteristica sa fundamentală: pentru Occident – aptitudinea creatoare, iar pentru Orient – resemnarea pasivă⁸. Occidentalul este omul care supune mediul înconjurător, fiind stăpânul voinței sale, în timp ce Orientalul este supus de forța naturii, și astfel apelează la fatalism pentru a explica slăbiciunea voinței umane. Ralea plasează poporul român la interfeșta dintre cele două civilizații, atribuindu-i caracteristica adaptabilității. Resemnarea pasivă, spune Ralea, este încetarea vieții, dar *adaptarea* este mai mult decât *resemnare*. Totuși, nu este vorba de acțiune.

Revenim așadar la acțiunea negativă, care se dovedește a fi proprie poporului român. Acest tip de acțiune, care nu se bazează pe comunicare, și nici un schimb de cunoaștere care să ducă la avantaje pe termen lung, este un fel de joc de noroc. Un joc de la care jucătorii așteaptă un fel de „pară mălăiață:” un avantaj maxim, cu efort minim. Nu mai avem de-a face aici cu acțiunea despre care vorbea Mises, în primul rând deoarece mijloacele nu sunt folosite în mod eficient, și în al doilea rând deoarece scopul urmărit se raportează, în majoritatea cazurilor, la un termen foarte scurt.

Se cuvine menționat aici un fapt real în care se oglindește fidel tendința poporului român de a acționa în mod negativ. Este vorba despre un curent cultural care a atins intensitatea maximă în România anul trecut, și care se numește „bingomania”. Acțiunea Jucătorilor de bingo este una de tip negativ deoarece ei nu își investesc eforturile și resursele în soluții gândite și proiectate pe termen lung, ci găsesc în jocul de noroc mediatizat o sursă facilă și cinstită de îmbogățire, fără a lua însă în considerare și faptul că șansele de câștig sunt de fapt

minime. Cauza acestui tip de comportament se află în dorința puternică însă lipsită de rațiune de îmbunătățire a nivelului de trai într-un timp record, dar cu eforturi minime. O asemenea dorință este din păcate total nejustificată date fiind condițiile economiei din România post-comunistă.

Din aceeași cauză, „Statul,” care în România este privit ca o entitate atotputernică, este adesea acuzat de dezinteres față de oameni, și este, de foarte multe ori, izvorul unor politici sociale total nejustificate. O problemă recunoscută a economiilor post-comuniste, și în special a României, este faptul că un sistem laissez-faire(.) nu poate „să dea rezultate atâta timp cât lipsurile economice sunt agravate zi după zi de alte măsuri intervenționiste,” după cum afirma Ludwig von Mises. Însă această problemă nu poate înceta decât dacă acțiunea negativă se transformă într-una pozitivă.

Până la urmă, toate acestea se pot traduce în tradițional invocata resemnare mioritică. Ierarhia a devenit în cultura românească o formă supremă a existenței, care nu se poate schimba. Și atunci resemnarea, care într-o lume modernă e incompatibilă cu tristețea împăcată pe care școala, când studiem balada *Miorița*, ne impune să o apreciem drept o dovadă de înțelepciune, s-a transformat în acțiune negativă. În modernitatea românească a sfârșitului anilor 1990, mitul mioritic – resemnarea în fața oricărui fel de putere superioară – a luat forma, în tot cazul mai pragmatică a mitului „Bingo,” ori a mitului „ajutorului de șomaj,” în timp ce societatea românească devine tot mai atomizată. Astfel, *vita activa* a Hannei Arendt nu mai are nici loc, și nici rost aici, deoarece oamenii nici nu participă, nici nu comunică, nici din punct de vedere social, nici politic, nici economic.

NOTE

- ¹ ***, *Sinteze de literatura română*, București: Editura didactică și pedagogică, 1974, p. 8.
- ² Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, citat în ***, *Sinteze de literatura română*, București: Editura didactică și pedagogică, 1974, p. 9.
- ³ Ludwig von Mises, „Profituri și pierderi”, *Polis*, 3-1997, pp. 56 – 67.
- ⁴ Mihaela Czobor-Lupp, „Hannah Arendt – Condiția umană,” în *Dicționar de scrieri politice fundamentale*, Laurențiu Ștefan Scalat, coord., București : Humanitas, 2000, pp. 20 – 28.
- ⁵ George Ene, coord., *Filosofia politică a lui John Stuart Mill*, București: Polirom, 2000.
- ⁶ Clus Offe, *Varieties of Transition. The East European and East German Experience*, chapter 3: “Capitalism by Democratic Design – Democratic Theory Facing the Triple Transition in East Central Europe, pp. 29 – 49, MIT Press, Cambridge, 1997.
- ⁷ Rene Guenon, *Criza lumii moderne*, București: Humanitas, 1993.
- ⁸ Mihai Ralea, *Fenomenul Românesc*, București: Albatros, 1997.

CINE NE CITEȘTE:

Sunt deosebit de mulțumit de câte ori deschid “Sfera Politicii”. Ținuta revistei, sobrietatea și profesionalismul ei, numele prestigioase ale colaboratorilor, tematicile actuale, reprezintă adevărate îndemnuri la o lectură interesantă.



Andrei Chirică

Președintele S.C. MobilRom S.A.

OLIVIA HORVATH – Studentă în anul III la Facultatea de Științe Politice în cadrul Universității București.

Universitatea maghiară și dilemele identitare

ANA DINESCU

Disputele pe tema universității maghiare de stat de la Cluj ocupă un loc important în problematica raporturilor identitare dintre majoritate și reprezentanții etniei maghiare. Asemeni altor minorități din țări din spațiul fost comunist¹ și cea maghiară din România acordă o importanță deosebită identității lingvistice ca element de bază al existenței lor colective și individuale.

Universitatea de la Cluj, asupra căreia ne vom opri în cele ce urmează, a ocupat un loc important în discuțiile publice din ultimii ani, referitoare la standardele care trebuie îndeplinite pentru asigurarea drepturilor minorităților naționale. Dincolo de argumentele politizate deseori la extrem ale ambelor părți implicate, analiza acestui caz ne oferă numeroase elemente definitorii ale noii topici a problematicii minoritare în spațiul Sud-Est european după căderea comunismului.

Repere istorice ale universității

Istoria universității clujene este marcată de separatismele și luptele politice de recunoaștere a drepturilor politice a națiunilor din Transilvania, ce au marcat sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX.

Din punct de vedere al maghiarilor dar, mai ales pentru Ungaria, Transilvania

reprezintă, în special începând din secolul XV, un important focar de cultură al întregii națiuni. Această regiune este considerată astfel un factor de bază al identității culturale a maghiarilor din întreg Bazinul Carpatic². Din perspectiva românească, problema învățământului în limba maternă din Transilvania se pune de pe pozițiile luptei pentru obținerea drepturilor fundamentale de la autoritățile ungare. Pentru elita politică românească de la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX, demersurile pentru recunoașterea dreptului la învățământul în limba maternă pot fi comparate cu acțiunile similare desfășurate de elita maghiară în perioada după trecerea Transilvaniei sub autoritatea românească. Mai mult, reproșurile pe care le aduc acum maghiarii statului român reproduc, în mare, solicitările românești dinainte de 1918, în ce privește lipsa drepturilor minime pentru românii din Transilvania.³

Predecesoarea actualei Universități Babeș-Bolyai din Cluj a fost înființată pe 12 octombrie 1872, sub denumirea de “Franz Joseph”, prin decret imperial, având în componența sa patru facultăți: de litere, istorie și filosofie; de matematică și științe naturale; de drept și de medicină. Limba de predare era maghiara. Noul așezământ își va începe activitatea pe data de 10 noiembrie a

aceluiși an cu 40 de profesori și 258 de studenți.

În această perioadă se înmulțiseră și demersurile românilor pe lângă autoritățile imperiale în scopul obținerii unei universități în limba maternă și, în general, pentru recunoașterea drepturilor lor lingvistice. În decembrie 1850, de exemplu, o delegație în frunte cu mitropolitul Andrei Șaguna pledează pe lângă ministrul austriac al Cultelor, Leo Thun, pentru necesitatea înființării unei universități românești, în care toate științele să se predea în limba română. Apoi, pe 1 ianuarie 1861, la Sibiu, la Conferința Națională a fruntașilor români din Transilvania au fost adoptate două rezoluții în care se solicita: 1. recunoașterea românilor ca națiune politică și independentă față de celelalte națiuni și 2. folosirea limbii române în viața publică, considerându-se că aceasta era egal îndreptățită alături de limba maghiară și germană. În septembrie 1863, "Gazeta de Transilvania" publica un apel către națiune prin care se demonstra necesitatea imperativă a unei facultăți juridice în Transilvania, în limba română. De asemenea, pe parcursul anului înființării universității maghiare – 1872 – fruntașii politici ai românilor au redactat mai multe memorii adresate Guvernului austro-ungar în care solicitau, printre altele, și introducerea limbii materne în instituția de învățământ superior de la Cluj.

În mai 1919, Consiliul Dirigent, organul de conducere a Transilvaniei în perioada 1919-1922 ia în primire universitatea somându-i pe profesorii maghiari să depună jurământ de fidelitate statului român. Aceștia vor refuza și se vor regrupa la universitatea din Seghedin. În semn de protest, ei vor contribui la redactarea unui apel adresat "tuturor universităților lumii" în care califică preluarea universității de către autoritățile române drept o "crimă" comisă de un popor

inferior din punct de vedere cultural⁴. După constituirea, în iulie, a unei comisii universitare conduse de Sextil Pușcariu care avea drept principale atribuții organizarea concursurilor pentru ocuparea catedrelor, în septembrie va fi emis decretul de lege privind reînființarea acestei instituții de învățământ superior. În componența sa intrau patru facultăți: de științe; de medicină; de litere și filosofie și de drept. La 3 noiembrie are loc deschiderea cursurilor, de către istoricul Vasile Pârvan cu lecția: "Datoria vieții noastre". Un an mai târziu, începând din 1 februarie 1920 vor avea loc timp de trei zile serbările inaugurării festive a universității românești din Cluj, la care participă însuși Regele Ferdinand I, precum și numeroși membri ai corpului diplomatic ai Statelor Unite, Franța, Marea Britanie și Spania.⁵

Evenimentul are o încărcătură simbolică deosebită, dat fiind problemele identitare ale noii Români Mari și istoria dilematică a Transilvaniei. În discursul său, Regele Ferdinand, făcând referire la "noul duh care își face intrarea în aceste ziduri" va sublinia: "Aici, în acest oraș care sub stăpânirea de ieri ajunsese centrul concepției maghiare în Ardeal, fosta universitate ungu-rească, întemeiată în bună parte și cu banul românesc, a devenit în curând focarul gândirii maghiare exclusiviste față de orice alt sentiment național". La rândul său, rectorul Sextil Pușcariu considera că decizia Consiliului Dirigent a determinat: "(...) smulgerea ei (a universității n.red.) din mâinile celor ce i-au dat o menire artificială, voind să aservească știința unor scopuri străine". În aceste condiții, va preciza el în discursul său: "Întâia noastră preocupare a fost și este să așezăm universitatea noastră în cadrele statului român unitar".⁶

Zece ani mai târziu, universitatea de la Cluj, devenită acum "Ferdinand I" va orga-

niza serbările jubiliare cu ocazia încheierii primului deceniu de existență românească. Aprecierile laudative la adresa activității cadrelor didactice sunt completate de date comparative ce subliniază realizările universității. Astfel, se arată că în cei zece ani au fost publicate 5.761 de lucrări științifice, în timp ce între 1872-1918, perioada când a fost întrebuințată limba maghiară, doar 7.146.⁷

La 30 august 1940, după Dictatul de la Viena, universitatea va pleca în pribegie, fiind preluată de autoritățile maghiare. Facultatea de drept, cea de litere și cea de medicină se vor retrage la Sibiu, unde-și vor desfășura activitatea în diverse clădiri puse la dispoziție de autoritățile locale, în timp ce Facultatea de științe se va transfera la Timișoara. La Cluj limba maghiară va deveni din nou limba de predare.⁸

Universitatea va reveni la Cluj în 1945 și va trece și ea prin transformările care au marcat perioada comunistă post-belică. În ce privește drepturile lingvistice ale minorităților – formulă preferată celei de “naționalități conlocuitoare”, mult mai neutră și asimilatoare – Constituția din 1948 a Republicii Populare Române prevedea, la articolul 24 că: “În RPR se asigură naționalităților conlocuitoare dreptul de folosire a limbii materne și organizarea învățământului de toate gradele în limba maternă”. În 1952, Guvernul Petru Groza a instaurat Regiunea Autonomă Maghiară (RAM) care cuprindea zone cu populație maghiară majoritară din Transilvania (care includea teritoriul actual al județelor Mureș, Harghita, Covasna, o parte din Brașov și din județul Bistrița), construită după modelul regiunilor autonome sovietice. Aceasta era condusă în baza unui regulament adoptat de Sfatul popular regional și consfințit de Marea Adunare Națională a RPR. Atunci a fost creată o rețea de școli primare și secundare, universitatea maghiară Janos

Bolyai, un institut pedagogic și unul de teatru. În 1959, universitatea maghiară din Cluj a fost unificată cu cea românească, creându-se Universitatea Babeș-Bolyai care avea și secții maghiare la fiecare disciplină de studiu. Prin reorganizarea administrativ-teritorială a României din 1968, RAM a fost desființată¹⁰.

Problema universității maghiare de la Cluj va fi reformulată în termeni de drepturi identitare de-abia după 1989, de segmentul politic al comunității maghiare din România, UDMR.

Discurs politic și necesitate identitară

Repertoriul conceptual al limbajului politic al comunității maghiare din România trebuie pus în legătură cu evoluțiile legate de drepturile minorităților după căderea comunismului, mai precis după încheierea Războiului Rece. Evoluțiile din spațiul ex-iugoslav, cu specificitățile sale istorice și politice, a căror translatăre la alte cazuri din zonă nu constituie decât o explicație facilă și lipsită de o bază de argumentare solidă, au pus sub semnul întrebării principiile care au călăuzit Puterile Centrale la înființarea statelor din Europa de Est la Conferința de pace de la Paris din 1919. Recunoașterea internațională a Bosniei-Herțegovina, Croației și Sloveniei au deschis discuțiile asupra noilor modalități de afirmare a drepturilor colective ale minorităților, fără să fie nevoie de recursul la secesiune și violență¹¹. În aceste condiții, apare și discuția asupra noului tip de “contract social” pe care statele Est și Sud-Est europene trebuie să-l negocieze cu membrii corpului național. În plus, pentru majoritatea țărilor din fostul spațiu comunist, căderea comunismului a determinat o revenire la modelele identitare dinainte de formarea statelor naționale moderne, cu un accent deosebit pus pe identitatea

lingvistică și religioasă¹².

Revenind la problematica minorității maghiare din România, solicitările principale ale UDMR au fost următoarele: acordarea de garanții în sensul folosirii libere a limbii materne în viața publică și privată, inclusiv introducerea inscripțiilor bilingve în localitățile în care reprezentanții acestei comunități trăiesc în procente semnificative; posibilitatea creării unui sistem de învățământ de toate gradele în limba maternă; retrocedarea proprietăților comunitare confiscate de regimul comunist; posibilitatea menținerii legăturilor cu patria-mamă.

Toate aceste solicitări au constituit obiectul negocierilor politice dintre UDMR și guvernele care s-au succedat începând din 1990. Mai mult, după alegerile din 1996, Uniunea a făcut parte din coaliția la putere, alături de CDR și PD, iar doleanțele comunității maghiare au fost frecvent discutate în cadrul numeroaselor întâlniri ale formațiilor aflate la guvernare. Dar, odată cu apropierea de momentul electoral 2000, celelalte partide din coaliție s-au distanțat treptat de poziția reprezentanților comunității maghiare. Cel mai ilustrativ exemplu este cel al universității maghiare de stat. Dacă inițial posibilitatea înființării de instituții de învățământ superior în limba maternă a minorităților fusese stabilită în proiectul noii legi a învățământului, în timpul unor dezbateri, nu de puține ori tensionate, s-a pledat pentru o formulă “multiculturală”, în care ar fi putut fi cooperați și reprezentanții altor etnii. Cu alte cuvinte, crearea unor instituții de învățământ superior cu limba maternă de predare a unei minorități naționale care s-ar fi putut considera îndreptățită în acest sens a fost exclusă din start.

Mai mult, în toamna lui 1998, când UDMR amenința cu ieșirea de la guvernare – ceea ce ar fi lipsit coaliția și-așa fragilă și

măcinată de numeroase lupte intestinale de coerență și credibilitate – a fost încropit proiectul unei Hotărâri de Guvern ce prevedea crearea unei universități maghiaro-germane – Petofi-Schiller. Care a fost atacată în instanță de PRM și PUNR, după care a urmat un proces în contencios administrativ, finalizat cu puțin timp înainte de alegerile din 2000. După care, echipele de experți ministeriali ai Guvernului Isărescu au început să lucreze detaliile tehnice. De atunci, nu s-a mai pomenit nimic de această universitate, o formulă creată doar pentru a potoli un conflict de moment. Între timp, Guvernul de la Budapesta a alocat o sumă importantă (aproximativ două miliarde de forinți), suportată de la bugetul de stat, deci, plătită de cetățenii ungari, pentru înființarea unei rețele de învățământ superior particular în Transilvania. Care acum se chinuie să primească autorizația de funcționare de la Consiliul Național de Acreditare și Evaluare Academică. După scrutinul de anul trecut, problema reînființării universității maghiare de stat de la Cluj s-a pierdut de pe agenda puterii nou-instaurate și, se pare, și de pe cea a UDMR, care a renunțat să o mai ridice în mod public, așa cum se întâmpla în perioada dinainte de 2000.

Pozițiile adoptate de reprezentanții majorității (indiferent de apartenența politică) și de cei ai minorității maghiare demonstrează o separare netă a punctelor de vedere, ce nu face posibilă sub nici o formă alegerea unei căi de mijloc, negociabile. Maghiarii, gândindu-se la perioada de glorie a universității maghiare, deplâng lista elitelor (care, în mare parte, au ales să părăsească țara în perioada comunistă) și cer învățământ în limba maternă de toate gradele, singura cale de a-și reface intelectualitatea în declin. Reprezentanții românilor acuză tendințele separatiste (ra-

ționamentul fiind următorul: maghiarii vor să învețe numai în maghiară de la grădiniță la facultate, adică nu vor ști românește, îi vor izola pe români sau, mai rău, îi vor obliga să plece, ei vor rămâne singuri și vor putea ocupa Transilvania unde își vor instala ordinea proprie, după care o vor alipi apoi Ungariei fără prea mari probleme). Temerile acestea, exprimate de la tribuna Parlamentului, nu numai de parlamentari PRM și PUNR, sunt expresia unor stări de spirit existente la un nivel mult mai profund al societății românești. Ca exemplu, vom prezenta acum două răspunsuri ale unor liceeni români din Transilvania, ce au fost incluși într-o cercetare a unor sociologi de la Cluj¹³. La întrebarea: “Care ar fi motivul pentru care etnicii maghiari solicită o universitate în limba maghiară? Care sunt cauzele?”, unul dintre subiecții români a răspuns: “Ei au cerut ca această universitate să se înființeze în Transilvania unde sunt foarte mulți maghiari, pentru că vor să se separe; de exemplu, numai la Târgu Mureș ponderea lor este de peste 50 la sută din populația orașului. Dacă vor să facă o astfel de universitate nu văd la ce altceva le-ar folosi. Maghiarii vor de fapt să preia controlul asupra întregului Ardeal.” Întrebat în continuare de unde știe acest lucru, liceanul a explicat: “Asta ne învață istoria”. “Nu este cumva o prejudecată?”, a continuat operatorul de teren. “Asta e istoria pe care am învățat-o. Avem numeroase exemple în acest sens, unul dintre acestea e că Transilvania a fost cel mai mult timp sub stăpânirea maghiară”. “În afara argumentului istoric, mai există și altceva la baza cerințelor maghiare?”, continuat operatorul. “Ba da”, a răspuns liceanul. “Se dorește izolarea față de comunitatea românească(...)”.

Are universitatea maghiară un viitor?

Greu de estimat, dat fiind încărcătura politică, deci conjuncturală, a discursurilor reprezentanților majorității și minorității. Dincolo de considerentele pragmatice și pur electorale ale unui partid sau altul – indiferent ce comunitate reprezintă – rămâne deschisă în continuare problema modelului de societate pe care vrea să-l adopte România, și în acest context, a locului raporturilor majoritate/minoritate. Evenimentele din decembrie s-au succedat mult prea repede pentru a face posibilă reflecția asupra noilor rosturi ale noii societăți. Totul s-a făcut din mers, contracronometru, sub impulsul momentului, spre deosebire de alte țări estice, unde schimbările s-au desfășurat de-a lungul mai multor ani.

Istoria nu este întotdeauna cel mai bun ghid. Istoria universității maghiare este marcată de excese și exclusivisme de ambele părți, care sunt încă vii în memoria colectivă. Oricât de legitime ar părea revendicările “pro” sau “contra” ale unora sau altora, trebuie ținut cont în permanență de contextul prezent. Sunt românii și maghiarii din România în stare să depășească un trecut pe care l-au trăit deopotrivă în comunism, indiferent cât de mult au fost sau nu de acord cu dictatura și să mediteze asupra viitorului? Iar când mă refer la “români” și “maghiari” am în vedere elitele lor intelectuale “programate” prin însăși menirea lor să ofere și să contribuie la constituirea unor modele de societate. Din nou planează incertitudinea asupra fezabilității unui asemenea dialog. Dialogul presupune două persoane dispuse să poarte o conversație, să-și comunice punctele de vedere, să le discute și să le dezbată. Cu alte cuvinte, este nevoie ca cei doi interlocutori să fie dispuși să renunțe la unicitatea propriului discurs (monolog) pentru a se deschide către

celălalt. Și, mai ales, să stăpânească un limbaj care să facă posibilă comunicarea.

Acum doi ani, revista literară "Vatra" din Târgu Mureș¹⁴ a realizat două anchete: "Ce înseamnă a fi scriitor maghiar azi" și "Ce știți despre literatura maghiară" (aceasta din urmă a fost adresată unui număr de 36 de scriitori români). În primul caz, predomină dilemele identitare în ce privește raporturile literaturii maghiarii din România cu cea din Ungaria, cu toate avantajele și dezavantajele ce decurg dintr-o asemenea poziție. La cea de-a doua întrebarea, majoritatea celor care au răspuns întrebării "Vetrei" declară că nu știu "prea mare lucru". Motivele: barierele lingvistice, în primul rând, dar și lipsa unor traduceri în română din operele scriitorilor maghiari sau absența acestora din manualele de literatură sau din majoritatea revistelor de specialitate românești. Aceasta este constatarea unei situații de fapt, într-un domeniu specific: literatura. Proiectul viabil de viitor nu se poate construi însă, decât împreună. Iar cunoașterea datelor unei probleme este primul pas spre rezolvarea acesteia.

NOTE

¹ vezi, de exemplu, cazul albanezilor din Tetovo (Macedonia) care cer de mai mulți ani dreptul de a avea o universitate de stat, în limba maternă, al românilor din Nordul Bucovinei, care se pronunță – cel puțin la nivelul reprezentanților societății civile și politice din această parte a Ucrainei – pentru crearea unei instituții de învățământ superior (multiculturale) cu o secție de predare obligatoriu în limba română;

² "Transylvania and the Hungarian-Romanian problem", a symposium, compiled by the Danubian Research Centre, edited by Ann Fay Saborn and Geza Wass de Czege, Danubian Press, Inc. Aston, Florida, USA, 1979;

³ vezi, de exemplu, D. Draghicesco – "La Transylvanie. Esquisse historique, géographique, ethnographique et statistique", ed. Albatros, București, 1997, reeditare a lucrării apărute în 1918 la Paris, Librairie Felix Alcan;

⁴ "Appel de l'université hongroise Fr. Joseph de Koloszar a toutes les universités du monde", Magyar

Allami Nyomda, Budapest, 1920;

⁵ Pentru ceea ce privește demersurile româno-ungare pentru înființarea universității au fost consultate următoarele lucrări: Mihai Bordeianu, Petru Vladcovski – "Învățământul românesc în date", ed. Junimea, Iași, 1979; Universitatea Babeș-Bolyai Cluj Napoca – Biblioteca Central Universitară – "Activitatea științifică a "Universității din Cluj Napoca 1919-1973", lucrare redactată sub auspiciile acad. prof. Șt. Pascu, vol. 1, Cluj Napoca, 1974; Ioan A. Vătășescu – "Călăuza studentului la Cluj", Institutul de Arte Grafice "Ardealul", 1928;

⁶ cnf. "Serbările inaugurării universității românești din Cluj. 1-3 Februarie 1920", București, Imprimeria Statului, 1920;

⁷ Ion Crăciun – "Activitatea științifică la universitatea Regele Ferdinand I din Cluj în primul deceniu – 1920-1930", Tipografia "Cartea românească", Cluj, 1936;

⁸ cnf. Ioan A. Vătășescu – "L'universite roumaine refugiee de Cluj. Reorganisation et activite", ed. de l'Universite, Sibiu, 1944;

⁹ cnf. Ioan Muraru, Gh. Iancu – "Constituțiile României – texte, note, prezentare comparativă", ed. a III-a, Regia Autonomă "Monitorul Oficial", București, 1995;

¹⁰ vezi Nicolae Edroiu, Vasile Pușcaș – "Maghiarii din România", Fundația Culturală Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj, 1995;

¹¹ vezi Dennis Deletant – "Minorități și autonomie în Europa de Est contemporană; schimbări ale percepției internaționale", Altera, an 1, 1995, p. 7/18;

¹² Anne-Marie Thiesse – "Crearea identităților naționale în Europa. Secolele XVIII-XIX", Polirom, 2000;

¹³ Valer Veres (coord.) – "Liceeni români în tranziție", ed. Limes, Cluj, 2000, p.67/68. Eșantionul a fost reprezentat de liceeni în anii terminali din clasele cu predare în limba română și maghiară din județele Bihor, Cluj, Mureș și Satu-Mare. Din cele 836 de persoane cuprinse în eșantion, 432 au fost români și 404 maghiari;

¹⁴ Vatra, an XXVII, nr. 341, august 1999, revistă editată de Uniunea Scriitorilor și Consiliul Județean Mureș.

ANA DINESCU – Absolventă a Facultății de Științe Politice și Administrative a Universității din București, secția franceză. În prezent ziaristă la *Ziua*.

Evrei, Comunism și evreii comuniști

ZECE TEZE

STANISLAW KRAJEWSKI

1. Marxismul, ideologiile radicale de stânga și ‘real socialismul’ constituie nu numai un fragment din istoria universală sau din istoria Ungariei și Poloniei ci și un capitol al istoriei evreilor.

2. Antisemiții au exagerat nepermis de mult implicarea evreilor în comunism, distorsionând faptele și interpretându-le prin prisma teoriei conspirației. Evreii au fost și ei victime ale comunismului.

3. Comuniștii evrei arareori au ținut seamă de preocupările tradițional evreiești și cel mai adesea virtualmente au încetat să fie evrei.

4. Unii dintre aceia care și-au abandonat identitatea evreiască ulterior s-au reîntors la ea. Numărul evreilor comuniști și rolul lor a fost atât de important încât ceilalți evrei nu trebuie să ignore aceasta.

5. Problema cea mai delicată este ridicată de către caracterul qvasi-religios al implicării în comunism al unora dintre evrei.

6. Nu există un radicalism evreiesc distinct. Nu există ‘comunism evreiesc.’ Evreii au devenit comuniști datorită mecanismului general.

7. Nu iudaismul sau tradiția evreiască au condus la implicarea evreilor în comunism ci situația lor socială.

8. Participarea la o acțiune/regim cu

rezultate nefaste poate începe cu intenții nobile și altruiste.

9. Responsabilitatea morală poate fi indirectă. Reapariția comunităților evreiești în Europa de est trebuie să se confrunte cu moștenirea participării evreilor la regimul comunism. În orice caz, acceptând că evrei împărtășesc responsabilitatea morală aceasta nu înseamnă că ne-evreii sunt mai puțin responsabili.

10. Studiul obiectiv este necesar pentru clarificarea măsurii și naturii participării evreilor în comunism. Consecințele tragice ale mitului antisemitic al ‘comunismului evreiesc’ nu trebuie să impună nici un tabu.

REMARCI INTRODUCATIVE

Sintagma ‘evreii și comunismul’ amintește imediat o serie de asocieri. Prima imagine, comună pentru occident, este aceea a *persecuției* evreilor în țările comuniste: distrugerea tradițiilor religioase; complotul doctorilor și, mai general, antisemitismul lui Stalin care a fost aproape o ucidere în masă a evreilor; soarta refusenik-ilor și politica discriminatorie împotriva evreilor în Uniunea Sovietică; antisemitismul oficial din Polonia din 1967-68. O a doua serie de asocieri, mai

populară în Europa centrală și de est și mai departe de ea, se bazează pe imaginea ‘comunismului evreiesc’: evreii ca fondatori ai mișcărilor de stânga și ca lideri comuniști în statele guvernate de partide comuniste; persecutori ai religiei creștine; proeminenți în sistemul dictatorial comunist.

Prima imagine este adevărată dar nu reprezintă în întregime relația dintre evrei și comunism. Cea de a doua imagine este falsă dar ea indică o anumită realitate, în particular aceea a numărului mare de evrei aflați printre comuniștii activi. Cum Andre W. M. Gerrits aprecia, puterea de asociere a evreilor cu comunismul vine din faptul că “ea s-a bazat pe elemente de ficțiune și realitate.”¹ Mitul ‘comunismului evreiesc’ este doar un mit. Ceea ce este real este existența și importanța *comuniștilor evrei*. Această distincție a lui Gerrits a fost făcută anterior de Jaff Schatz în cel mai amplu studiu despre acest subiect² și de asemenea și de mine însumi într-un articol anterior.³ Această realitate a fost subiectul unor surprinzător de puține cercetări.

Acest subiect neglijat – pe care îl propun spre considerare acum – nu este atât despre ‘evrei și comunism’, nici despre evreii sub comunism și, fără îndoială, nici despre ‘comunismul evreiesc’, ci mai curând despre ‘comuniștii evrei.’ În plus, pentru a considera această temă ca un subiect de cercetare academică, propun varianta ei mai puțin obiectivă: ‘comuniștii evrei ca o preocupare a evreilor.’ Remarcile mele pot servi drept o stângace introducere la problema care, în opinia mea, merită studiul specialiștilor și meditația evreilor, chiar și a acelor evrei care nu au întâlnit niciodată un comunist.⁴

De asemenea, trebuie menționat că interesul meu nu este lipsit de o motivație personală. În anii 1970 am citit o carte remarcabilă. Carte se numea *Pamiętnik mówiony* [Jurnal vorbit] și era vorba despre

conversațiile dintre doi mari scriitori Czesław Miłosz și Aleksander Wat. Wat își amintea cum un anume lider comunist funcționa ca un ‘tsadik’ pentru discipolii săi. Acel lider, Adolf Warski, care a fost unul dintre fondatorii Partidului Comunist Polonez, care a devenit mai târziu membru al parlamentului polonez și care a fost ucis în Rusia în timpul terorii staliniste, se întâmplă să fie străbunicul meu.

COMENTARIILE LA CELE ZECE TEZE

1. Marxismul, ideologiile radicale de stânga și ‘real socialismul’ constituie nu numai un fragment din istoria universală sau din istoria Ungariei și Poloniei ci și un capitol al istoriei evreilor.

Comunismul a reprezentat o parte relativ importantă în cercetarea istoriei Poloniei sau Ungariei, de asemenea a Rusiei și, să spunem, a Chinei; în mod clar el va rămâne un capitol al istoriei Europei și, fără îndoială, al istoriei civilizației noastre. Eu propun să considerăm comunismul totodată și un capitol al istoriei evreilor.

Prin comunism eu înțeleg în primul rând Marxismul și, mai general, radicalismul de stânga, și în al doilea rând ‘socialismul real’, țările guvernate de partide comuniste. Cel de al doilea element, implicarea evreilor în sistemul comunist și responsabilitatea implicită pentru aceste activități, este motivul pentru care problema rolului comuniștilor evrei devine deosebit de emoțională în cadrul istoriei evreilor. Dacă fenomenul evreilor comuniști este văzut ca o parte a cuprinzătoarei istorii ale evreilor, înseamnă că în ultimul secol, în Europa de est, evreii si au fost printre cei oprimați *ci și printre oprimatori!* Deoarece noi, evreii, am fost victimele celei mai oribile persecuții, tocmai ideea că unii dintre noi au fost printre opresori sună

dramatic și greu de acceptat. Totuși, în mod clar, acesta e o evidență.

Bineînțeles că aceste teze despre evrei ca fiind printre opresori pot fi acceptate doar dacă acceptăm că într-adevăr comunismul a oprimat și a persecutat. Bănuiesc că foarte puțini oameni neagă aceasta. Totuși, este adevărat că, la început, comuniștii, revoluționarii din perioada activităților ilegale, erau motivați de dorința de a stopa injustiția socială. Ei au vrut să creeze o societate mai dreaptă dar au produs un sistem de organizare a terorii.

Permiteți-mi să menționez câteva exemple care arată cum comunismul, și mai general, radicalismul de stânga, a fost relativ larg răspândit printre evrei, mai ales în Europa de est. Mă refer la fapte nu la mituri. Mulți evrei care au părăsit comunitățile tradiționale închise au înclinat spre sprijinirea radicalismului politic. Dacă nu au ales sionismul atunci ei au sprijinit stânga revoluționară, dar uneori le-au ales pe amândouă. Cultura idiș secularizată a fost predominant de stânga. Ceea ce este chiar mai relevant este că evreii au fost importanți în mișcările comuniste. Ei au fost proeminenți printre liderii revoluționari înainte și după dobândirea puterii de către comuniști. Ocazional, alți lideri i-au glorificat pe evrei pentru acest lucru așa cum a fost cazul lui Engels și Lenin de exemplu.

Reproșurile la adresa evreilor pentru această implicare au venit de regulă din partea conservatorilor. Ca să dau două exemple mai puțin cunoscute: în anii 1920 câțiva experți suedezi în istoria Rusiei nu au avut nici un dubiu asupra rolului jucat de către evrei. Alfred Jensen (nici filosemit dar nici antisemit după câte cunosc) a scris în 1921 că “aproape 75% din conducătorii bolșevici sunt de origine evreiască.”⁵⁵ Țarul Nicolae al II-lea spusese că “90% din agitatori sunt evrei.”⁵⁶ Nu

am nici o idee cât de aproape sau departe de adevăr sunt aceste estimări. Utilizarea antisemită a unor astfel de afirmații a făcut foarte dificil de aflat dacă aceste date sunt reale.

Bineînțeles că există o mare diferență între aceia care au devenit revoluționari în ideea de a lupta împotriva injustiției sociale și aceia care au sprijinit opresiunea comunistă, o altă formă de injustiție. De obicei, totuși, radicalii idealști au devenit funcționari ai sistemului atunci când oportunitatea a apărut, sau au devenit sprijinitori ai noului regim atunci când trăiau în altă parte. De pildă, activiștii evrei din estul Europei și *kibbutzii** din Israel erau foarte înfocați pro-sovietici în perioada terorii din ultimii ani ai vieții lui Stalin.

În Polonia, imediat după cel de-al doilea război mondial, majoritatea organizațiilor evreiești erau pro-comuniste; ei au văzut comunismul drept o forță care putea aduce securitate și stabilitate. A fi evreu era uneori un avantaj pentru aceia care erau gata să facă carieră în sistemul comunist care atunci se construia. (Deși putea la fel de bine să fie o povară. Cunosc exemple de evrei reînțorși cărora li s-au oferit oportunități de a face carieră și exemple de evrei cărora le-a fost refuzată această posibilitate – în ambele cazuri a fi evreu a părut a fi esențial.) Doresc să împiedic o neînțelegere: nu spun că evreitatea ar fi fost suficientă pentru o carieră; nu evreii ci persoanele loiale erau dorite, de preferat aceia fără legături de familie. Evreii erau cel mai adesea candidații perfecți atâta vreme cât erau izolați, fără familie, fără legătură cu elita puterii de dinainte de război, visând la o viață normală și la protecția autorităților statului.

Unii evrei în Polonia postbelică au încercat să pedepsească pe aceia vinovați de moartea familiilor lor. Aceasta e menționat de unele mărturii literare ale supraviețuitorilor

evrei ca de exemplu în cartea remarcabilă, recent publicată, a supraviețuitorului evreu din Polonia, Wilhem Dichter.⁷ Mama sa a rugat în Liov un ofițer evreu sovietic să-i trimită în Siberia pe vecinii care îi turnaseră nemților condamnându-i astfel familia sa la moarte. Cel mai dramatic exemplu este oferit de povestea recent dezvăluită a lui Solomon Morel, sadicul șef de lagăr de concentrare pentru germanii din Polonia imediat după cel de al doilea război mondial.⁸

Sunt conștient de faptul că antisemiții au abuzat de aceste fapte distorsionându-le și construind pe baza lor imaginea miticelei conspirații evreiești.

2. Antisemiții au exagerat nepermis de mult implicarea evreilor în comunism, distorsionând faptele și interpretându-le prin prisma teoriei conspirației. Evreii au fost și ei victime ale comunismului.

Ideea că fenomenul evreilor comuniști trebuie să fie considerat parte din istoria evreilor nu este acceptată de opinia publică evreiască și nici de către majoritatea celor ce au analizat și comentat respectiva perioadă. Majoritatea autorilor subliniază că existența evreilor comuniști a fost un pretext pentru antisemiți care au folosit această situație pentru a ilustra o teorie a conspirației. Este adevărat că mitul ‘comunismului evreiesc’ (*żydokomuna* sau ‘jewcomies’) a fost una din cele mai sinistre idei care au influențat politica europeană; a fost folosit pentru justificarea celui mai agresiv și violent antisemitism care a dus adesea la crimă în masa. El încă este folosit atât în Polonia cât și în alte părți de către politicienii demagogi.

Este imperativ necesar atunci să ne reamintim toate faptele care contrazic imaginea ‘comunismului evreiesc.’ Permiteți-mi doar să amintesc câteva. Bineînțeles că mulți evrei nu au fost niciodată comuniști și nici

pro-comuniști și majoritatea comuniștilor nu au fost niciodată evrei. Diverse minorități au fost supra-reprezentate numeric printre comuniști. Acesta a fost, că a venit vorba, un paradox deoarece comuniștii credeau că ei reprezintă masa muncitoare, majoritatea națională. Mulți evrei nu au sprijinit comunismul. Chiar și în Polonia postbelică când opțiunea politică a evreilor era limitată (aceasta este adevărat și pentru Ungaria) majoritatea evreilor nu au fost pro-comuniști și mulți dintre ei au părăsit țara.

Evreii au fost totodată victime ale comunismului. Unele fapte, precum complotul doctorilor sunt binecunoscute. Dar practica anti-evreiască a comunismului a fost mult mai importantă. În ciuda oportunităților pentru cariere individuale, toți evreii care au dorit continuarea activităților specifice lor – fie ele religioase, politice sau sioniste – au fost considerați drept dușmani ai comunismului, inclusiv evreii comuniști. Viața comunitară tradițională a evreilor a fost distrusă de către comuniștii ajunși la putere. Mai mult, comunismul a creat propria sa versiune a mitului ‘(anti) cocomunismului evreiesc’: ca de exemplu expresia conspirația Troțkistă/sionistă. De fapt, imaginea ‘cosmopolitanismului dezrădăcinat’ a fost folosită atât de comuniști cât și de anti-comuniști, în aceeași măsură.

Persecuția evreilor a avut loc nu numai atunci când ample campanii împotriva ‘sioniștilor’ au fost montate ci și atunci când comuniștii evrei erau deosebit de influenți, ca de exemplu în Polonia anilor ‘40, când mulți evrei au fost trimiși la închisoare pentru ‘speculații’, adică pentru că făceau afaceri. Și aceia care într-adevăr încercau să fie activi ca sioniști puteau deveni ‘prizonierii Sionului’ în fiecare țară comunistă.

Antisemitismul a existat întotdeauna și la stânga eșicherului politic. Unii revolu-

ționari, fără a-l exclude pe Marx la tinerete, erau gata să trateze capitalismul drept un fenomen esențial evreiesc. De fapt, spectrul 'comunismului evreiesc' a urmărit partidele comuniste de la bun început. Suprarezentația numerică a evreilor în rândurile lor cauza "o stânjeneală și o problemă politică" partidelor comuniste. Aceasta este o poveste în mare parte omisă.⁹ Pentru a da un exemplu concret: în 1948, puțin timp după înlăturarea (temporară) din poziția de președinte al Partidului Comunist, Władysław Gomułka a scris o scrisoare lui Stalin în care afirma că el vede "necesitatea nu numai stopării creșterii procentuale a elementului evreiesc în aparatul de stat și de partid ci chiar reducerea acestui procent."¹⁰

Mai devreme sau mai târziu, au existat epurări antisemite în majoritatea partidelor comuniste în speranța obținerii unei "purificări naționale." Aceasta relevă un fenomen mai profund. Așa cum Adam Michnik observa pe bună dreptate, în Polonia campania antisemită și anti-intelectuală din 1968 a fost culminarea unei încercări de a legitima regimul prin apropierea de tradițiile fasciste poloneze și antisemitismul lor virulent.

3. Comuniștii evrei arareori au ținut seamă de preocupările tradițional evreiești și cel mai adesea virtualmente au încetat să fie evrei.

Ideea că fenomenul comuniștilor evrei trebuie considerat parte a istoriei evreilor nu este acceptată de către opinia publică evreiască și datorită altui motiv. Deoarece evreii comuniști au fost într-atât de nereprezentativi, într-atât de marginali vieții comunităților evreiești încât, spun mulți evrei, ei nu merită să fie incluși în istoria evreilor.

Comuniștii de origine evreiască s-au înstrăinat de comunitățile lor și au încercat să fie "mai catolici decât papa" în privința

ideologiei îmbrățișate de ei. În general ei nu au fost "interesați în mod special de problema evreiască."¹¹ Față de ceilalți, față de evreii necomuniști, guvernul nu a încetat niciodată să fie antisemit, și asta chiar în prezența evreilor aflați la putere. Un emigrant, Bernard Golstein, se plângea că evrei ca Mine, Berman, Zambrowski sau Borejsza ocupau poziții foarte înalte în ierarhia comunistă dar nu se sinchiseau să ajute comunitatea evreiască. "Ei erau angajați ca servitori ai dictaturii," scria el.¹² Printre cele mai semnificative trăsături ale comuniștilor evrei a fost dorința lor de a părăsi lumea evreiască, foarte adesea de a înceta a mai fi evrei astfel încât cel puțin copiii lor să nu mai aibă sentimentul de a fi evrei și nici să aibă problemele evreilor. Eu, asemeni multor prieteni de ai mei, știu asta din proprie experiență.

Ceea ce este și mai important, practica comunistă a fost invariabil îndreptată împotriva tradițiilor evreiești și a vieții lor comunitare, și ea poate fi considerată pe bună dreptate antisemită. Expresiile antisemite erau interzise dar viața evreilor a fost îngăduită tot atât de mult ca și alte tradiții, ba chiar mai mult uneori. Incontestabil, comuniștii evrei au acționat nu ca fiind evrei ci ca fiind comuniști; ei au făcut exact aceleași lucruri ca și toți ceilalți comuniști aflați în poziții similare iar preocupările specifice evreiești nu au avut nici o influență asupra deciziilor lor. Chiar și evreii tradiționaliști au înțeles aceasta. Rabinul Joseph B. Soloveitchik scria că evreii bolșevici "au vrut să-l convingă pe Stalin că ei erau înainte de toate comuniști și nu evrei."¹³

Singura excepție au fost comuniștii activi *din rândul evreilor*. Ei au subliniat că sunt evrei dar au luptat împotriva tradițiilor evreiești. Acei rari evrei comuniști care în Polonia de după război au vrut să fie activi ca evrei s-au referit la "națiunea evreiască

progresistă aflată sub auspiciile tovarășului Stalin.”¹⁴ Ei formulau ideile staliniste în idiș și chiar doreau ca pe termen lung să termine cu caracteristicile distincte evreiești. Ei păreau să creadă că în viitoarea lume ideală nu va fi nimic specific evreiesc. O dovadă în acest sens este faptul că își creșteau copiii fără nici o referință culturală evreiască. Altă dovadă este că în Polonia postbelică ei erau “nefericiți de faptul că, în 1949-1950, politica guvernului permitea emigrarea evreilor” și au încercat “să saboteze această emigrare prin întârzierea sau chiar împiedicarea eliberării documentelor necesare pentru dosarul de emigrare.”¹⁵

Comunismul a fost printre altele și o formă de asimilare. Pentru unii, această “asimilare roșie,” pentru a folosi expresia lui Ozjasz Thon, “această respingătoare asimilare roșie – dezolare spirituală a tinerilor”¹⁶ părea calea cea mai promițătoare. A fost adesea eficientă, până la un punct. Atunci când acești comuniști au fost îndepărtați ei cel mai adesea au “regresat” în a redeveni evrei.

4. Unii dintre aceia care și-au abandonat identitatea evreiască ulterior s-au reîntors la ea. Numărul evreilor comuniști și rolul lor a fost atât de important încât ceilalți evrei nu trebuie să ignore aceasta.

Pentru antisemiți, numărul și vizibilitatea comuniștilor evrei dovedește natura evreiască a comunismului și faptul că evreii sunt la putere. Aceasta e un nonsens. De fapt este ușor de arătat că prezența evreilor a fost din punct de vedere politic neesențială fie ea în Polonia, Ungaria sau alte țări. Cred ca este evident că chiar și dacă nu ar fi existat evrei în aceste țări după război evoluția politică de după Yalta ar fi fost aceeași. Dacă este așa, este prezența evreilor printre comuniști un fenomen demn de luat în considerare? Și de ce ne-ar mai păsa nouă acum de asta? Din

perspectiva unui occidental contemporan, povestea comuniștilor evrei este mai degrabă exotică, o fundătură nesemnificativă a istoriei evreilor.

Nu sunt de acord cu acest punct de vedere. Este adevărat că acești comuniști au fost în mod hotărât ne-evrei, adică au încercat foarte mult să abandoneze identitatea lor evreiască. Unii autori au susținut chiar că nu există nici o relație între originea acestor persoane și comunismul manifestat de ele.¹⁷ La urma urmei ei nu au acționat deloc *ca fiind* evrei. În orice caz, mulți dintre ei s-au întors la comunitatea evreiască atunci când au fost epurați din sistemul comunist. De asemenea ei au avut membrii de familie evrei. Un exemplu frapant este acela al lui Jakub Berman, numărul doi în Polonia stalinistă, care era departe de orice preocupare evreiască; în același timp, fratele său, Adolf, era un sionist de stânga care emigrase în Israel. Pe de altă parte mulți marxiști evrei aveau o puternică identitate evreiască și erau activi din punct de vedere al comunității evreiești. Bundiștii și sioniștii de stânga credeau în socialism și în revoluție în aceiași măsură ca și comuniștii.

Dar, mai presus de toate, dimensiunea fenomenului nu trebuie subestimată. Isaac Bashevis Singer își amintea cum în anii ‘20 în Varșovia, într-o cafenea frecventată de scriitori și jurnaliști evrei “toată lumea” aștepta schimbări revoluționare și doar el singur trăia încă “în trecut.” Nu vorbim aici de o mână de indivizi. A fost un fenomen social: alternativa stângii radicale a fost dominantă în anumite cercuri evreiești.

De asemenea, este un fapt că evreii care ocupau poziții oficiale importante în Polonia postbelică – ca și în Ungaria, România, Cehoslovacia și Lituania – erau, relativ vorbind, foarte numeroși. Totuși, nu erau într-atât de numeroși cum presupune

stereotipul antisemit că “toți erau evrei.” În 1945, buletinul agenției telegrafice poloneze aflată la Londra afirma că “toți oficialii din ministere și din instituțiile statului erau evrei.”¹⁸ De la Krystyna Kersten aflăm că, într-o notă privată a lui Bierut,* conducătorul Poloniei staliniste scrisese că dacă printre cei 25.600 de angajați ai securității statului 438 erau evrei (1,7%), din cei 500 de ofițeri de securitate 67 erau evrei (13,4%).¹⁹ Conform statisticilor interne făcute de Ministerul de Interne polonez (publicate de Andrzej Paczkowski) pentru perioada 1944-1956 aproape 30% din ofițerii superiori erau evrei.²⁰ În 1953 Ostap Dluski scria că în Ministerul Afacerilor Externe “din 8 directori de departamente 5 erau evrei, [în timp ce] pentru 12 posturi libere de directori adjuncți doar patru au fost nominalizați și din aceștia patru trei erau evrei, iar din 28 de șefi de divizie 18 erau evrei.”²¹

În Polonia expresia *żydzi w UB* [evreii din Securitate] devenise o imagine standard. Aceasta este expresia unor atitudini antisemite. Nu există nici un motiv să credem că aceste posturi au fost ocupate de evrei pentru că ei erau evrei. Dar, chiar dacă refuzăm acest stereotip și orice generalizare, tot este greșit să ignorăm datele mai sus menționate sau să le considerăm irelevante. Comunismul a fost – și continuă să fie – perceput ca ‘domnia evreilor,’ și asta chiar de persoane care sunt departe de a fi antisemite. În 1996, au fost publicate postum jurnalele a două importante personalități, cel al celebrei scriitoare Maria Dąbrowska și cel al unui alt binecunoscut scriitor și jurnalist Stefan Kisielewski. Anticomunistul Kisielewski scria că “evreii au iubit întotdeauna comunismul” dar și că “Polonia fără evrei este cea mai tristă Polonie posibilă.”²² În amândouă jurnale, “evreii aflați la putere” sunt un fapt evident în Polonia staliniste.

Această impresie a fost probabil datorată parțial și faptului că în timpul perioadei interbelice evreii erau văzuți ca victime și ca nimic altceva decât victime. După război, deodată ei au devenit persoane importante, “Iuda renăscut.”²³ Imaginea evreilor participând la guvernare și având puterea în administrația de stat într-o măsură incomparabilă față de Polonia interbelică a părut atât de ciudată polonezilor încât nu putea să nu atragă atenția.²⁴ În ciuda tuturor acestor rezerve, faptul că comuniștii evrei erau numeroși și influenți rămâne. Eu cred că acest fapt trebuie să fie inclus pe agenda unei cercetări academice dar și interiorizat de către opinia publică evreiască. El trebuie inclus în percepția evreilor despre propria lor istorie. Dar pentru mine numărul comuniștilor evrei nu este singurul și cel mai important aspect al problemei.

5. Problema cea mai delicată este ridicată de către caracterul quasi-religios al implicării în comunism al unora dintre evrei.

Fără îndoială că pot înțelege existența unor evrei pro-comuniști în anumite perioade. În 1946 în Polonia, când situația era atât de polarizată ei aveau din nefericire puține opțiuni în alegerea aliaților lor. Comuniștii puteau fi văzuți ca fiind unica forță care ar fi putut fi eficientă în apărarea împotriva antisemitismului. De aici a rezultat un cerc vicios: cu cât mai mulți evrei erau speriați cu atât mai mult ei erau dependenți de autoritățile comuniste, și la începutul perioadei postbelice acestea erau reprezentate chiar de Armata Roșie,²⁵ și cu cât ei erau mai dependenți de comuniști cu atât erau mai amenințați și mai speriați. Era greu de întrerupt acest cerc vicios. Care era însă atunci problema (pe care o consider ca fiind o problemă evreiască)?

Caracterul alianței dintre evrei și

sistemul comunist nu era determinat. Cooperarea dintre conducătorii evrei și comuniștii victorioși a fost mai degrabă naturală.²⁶ Ceea ce ar fi putut ei evita este zelul cvasi-religios cu care mulți dintre ei și-au asumat slujbele comuniste. Pentru unii dintre ei aceasta începu cu mult mai devreme. Revoluția fusese percepută de unii evrei în termeni aproape mesianici. Fanatismul revoluționarilor de la început nu era mai puțin puternic decât acela al celor mai extreme secte religioase. Partidul devenise familia lor, Stalin Mesia lor. Pentru a înțelege fenomenul comunismului trebuie să-l privim ca pe o mișcare cvasi-religioasă. Intelectualii evrei de stânga au făcut comentarii la Marx în care opera acestuia e tratată mai mult ca o "sfântă" scriptură. Potrivit mărturiilor adunate de Schatz în închisorile de dinainte de război, acești intelectuali au format 'yeshivah' comuniste adaptând metoda dialectica Talmudică (*pilpul*) la studiul textelor lor.²⁷ După cel de al Doilea Război Mondial comuniștii interbelici au intrat într-o stare de 'nebulă divină.' Chiar și cei care supraviețuiseră în Rusia nu fuseseră clintiți din credința lor. Anticiparea mesianică fusese transformată în entuziasm. Politica era percepută "în adevărați termeni mistici... Ei se vedeau pe ei înșiși activi în ... începutul unei noi ere."²⁸

Ex-comuniștii au prezentat adesea experiența lor folosind metafora "Dumnezeului care a eșuat." Sergey Bulgakov i-a descris pe revoluționari drept partizanii unei "religii fondată pe ateism."²⁹ Nikolai Berdyaev a fost printre primii care a arătat că mesianismul secularizat era cheia pentru înțelegerea revoluționarilor moderni; moderni și, evident, nu exclusiv evrei.

Trebuie subliniat că fanatismul a fost caracteristic tuturor care 'credeau în comunism' (care trebuie diferențiați de aceia care erau comuniști din oportunism de carieră sub

regimul comunist), și nu numai comuniștii evrei. Comuniștii evrei au manifestat zelul cvasi-religios într-un stil evreiesc. Intensitatea mesianică și credința, lipsită de orice distanță critică, în faptul că comuniștii vor desființa antisemitismul și orice alt fel de discriminare i-a făcut pe aceștia să folosească orice mijloace pentru a face posibilă instaurarea noii ordini comuniste. Acesta este motivul pentru care chiar și persoane de bună credință și respectabile au putut participa în sistemul de teroare instaurat de comuniști. Eu văd în această participare o problemă esențială și un subiect de meditație pentru evrei deoarece ea arată consecința ultimă a fervorii religioase și a aspirațiilor mesianice atunci când sunt îndreptate către falși idoli.

În orice caz, ce poate pune întrebarea cât de importantă a fost identitatea evreiască a acelor persoane de orientare comunistă sau de stânga. Dacă este doar o problemă de stil, atunci poate că această identitate este irelevantă.

6. Nu există un radicalism evreiesc distinct. Nu există 'comunism evreiesc.' Evreii au devenit comuniști datorită mecanismului general.

Este identitatea evreiască a comuniștilor evrei relevantă? Răspunsul meu este că poate fi irelevantă dar că nu avem nici un drept să presupunem aceasta. Ea trebuie să fie dovedită. Altfel, nu am face decât exact ceea ce fac și antisemiții, când presupun că natura comunismului este evreiască, doar că în sens contrar. Ceea ce trebuie recunoscut aici este existența unei veritabile probleme.

Au fost oare ideologia și practica comunistă influențate de unele elemente ale tradiției iudaice sau de condiția evreilor? Un răspuns complet poate fi doar rezultatul unui cuprinzător program de cercetări întreprinse în acest sens.

În Europa, antisemiții au afirmat adesea că evreii au creat comunismul și că acesta este evreiesc. Deja în 1878 un raport al poliției prusace conținea concluzia că “evreimea este prin natura ei o mișcare revoluționară.”³⁰ Tot așa, Kisielewski, care nu a fost niciodată antisemit, scria că evreii “au creat comunismul.” El adaugă că ei “ar trebui pedepsiți pentru aceasta,” dar că puterea comunistă “i-a pedepsit pentru închipuita lor trădare împotriva comunismului.” Există oare vreo perspectivă din care comunismul poate fi văzut în mod rezonabil drept o creație evreiască? În mod evident, evreii ca grup [social] nu au creat comunismul chiar dacă au existat evreii proeminenți printre fondatorii comunismului. De asemeni, comunitățile evreiești organizate nu au fost iubitoare de comunism chiar dacă unii indivizi [care activau în sânul lor] erau.

O comparație poate fi utilă. Creștinătatea a fost într-adevăr o creație evreiască, mai precis la origini. Toți fondatorii creștinismului erau evrei. Ea a început ca o sectă evreiască. Comunismul în nici una din formele lui nu a fost o sectă evreiască. Mai mult, creștinătatea depinde de rădăcinile sale evreiești – sau ebraice – a căror importanță trebuie să o evalueze permanent. Nimic asemănător cu cazul socialismului și a numeroaselor lui curente. Dacă ne uităm la sursele intelectuale ale comunismului vedem o imagine extrem de complexă. Putem discerne precursorii săi încă din vremea Egiptului și Chinei antică sau în filozofia politică a lui Platon. Alte surse intelectuale le aflăm enumerate de Erich Fromm: “Marxismul împreună cu alte forme de socialism sunt moștenitoarele mesianismului profetic, sectarismul chiliast creștin, tomismului secolului al treisprezecelea, utopismului renașcentist, și iluminismului secolului al optsprezecelea.”³¹ Nu are sens a numi comunismul drept o creație evreiască fie chiar

și în sensul în care creștinismul este evreiesc.

Și totuși este posibil să putem întreba dacă există trăsături ale comunismului care-l fac ‘evreiesc’ într-un anumit sens. Cât de profunde sunt asemănările dintre iudaism și comunism și, mai general, dintre iudaism și ideologiile bazate pe marxism? Unii autori au subliniat importanța moștenirii culturale evreiești, în special mesianismul, tradițiile profetismului, sau justiția socială, imperativul unei organizări mai drepte a lumii. Melvin Lasky crede că această linie de gândire poate fi trasată ‘de la mânia profeților biblici până la tumultul modern asociat lui 1917.’³²

Așa cum am menționat anterior, pentru a înțelege fenomenul comunismului trebuie să îl analizăm ca o mișcare cvasi-religioasă. Abraham Kaplan observa că Partidul Comunist devenise “de fapt o instituție sacerdotală.”³³ Se poate și mai concret. Potrivit lui Kaplan,

Mitul comunist al istoriei umane începe cu Grădina Raiului pe care ei o numeau comuna primitivă; omul, blestemat fiind cu diferențele de clasă și lupta de clasă, trecut prin încercările perioadei feudalismului și burgheziei, intră în purgatoriul socialismului și este izbăvit în ultimă instanță în raiul comunist. Producția ia locul providenței, proprietatea este păcatul, revoluția este salvarea.³⁴

Ceea ce este evident în această paralelă elegantă nu este atât similitudinea cu iudaismul ci mai degrabă afinitatea structurală cu creștinismul! Rezultatul analizei este complet diferit față de intențiile acelor care susțin că natura comunismului este evreiască. Nu există suficiente motive pentru a sublinia mai mult elementele evreiești decât cele creștine ale comunismului. Aceasta îmi aduce aminte de un bătrân evreu din sinagoga Varșoviei care a spus că el este comunist în sensul în care Isus a fost comunist!

Aceia care practică tradiția religioasă

evreiască arareori au devenit radicali sau revoluționari. Idealul evreiesc al *țadicului* este incompatibil cu etosul revoluționar. Moștenirea culturală nu este suficientă pentru a explica alegerile făcute de către comuniștii evrei: în vreme ce unele elemente ale tradiției vin în spijinul unei atitudini de stânga și a unei abordări radicale, altele favorizează conservatorismul. Tradiția e suficient de cuprinzătoare. Problema care rămâne este de ce un element și nu și celălalt este selectat.

Potrivit unora, există o anume tendință a evreilor către soluții extreme sau radicale. Poate că este așa. Totuși, această formulare este ambiguă. Caracteristici similare au fost atribuite de pildă rușilor (Berdiaev: “comunismul se potrivește sufletului rus.”) sau de pildă francezilor (Proudhon: iacobinismul este “o formă de pestilență morală caracteristică temperamentului francez.”).³⁵

Păreră mea este că deși există asemănări între tradiția iudaică și gândirea comunistă ele nu sunt deosebit de profunde. Relația dintre evrei și ideile și practicile de stânga nu are un caracter absolut ci este o relație limitată în timp și spațiu. Fanatismul comunist al evreilor a conținut adesea ingrediente iudaice dar fără a demonstra nici un fel de radicalism specific evreilor. Sunt complet de acord cu soluția lui Jaff Schatz de “a ne rezuma la evreii radicali,” cu alte cuvinte nu există un radicalism evreiesc ci numai evrei radicali.³⁶ Faptul că indivizii devin radicali este o consecință a unui proces guvernat de un mecanism mai general care funcționează în anumite situații. Din punctul de vedere al respectivilor evrei este vorba despre o situație a evreilor în care și tradiția iudaică a jucat un anumit rol.

Comunismul nu este un produs al evreilor. Sau, altfel spus, cu siguranță comunismul nu este mai iudaic la origine decât multe alte idei ale civilizației occidentale, inclusiv creștinismul. În același timp este

adevărat că evreii au fost proeminenți printre comuniștii europeni și americani (dar nu și cei din Asia). Întrebarea corectă ar fi atunci nu “De ce au creat ei comunismul?” ci “De ce a fost comunismul într-atât de atractiv pentru evrei?”

7. Nu iudaismul sau tradiția evreiască au condus la implicarea evreilor în comunism ci situația lor socială.

După cum am stabilit, nu există un radicalism distinctiv tipic evreilor. Există în schimb procese care îi conduc pe evrei către un radicalism de stânga. Aceste procese au puțin de a face cu tradițiile iudaice dar foarte mult cu situația evreilor. Tradiția biblică a justiției sociale arareori conduce la implicarea revoluționară. Totul depinde de situația socială a acelor evrei implicați.

Mecanismul responsabil pentru această implicare în comunism este universal. De exemplu sentimentul lipsei de speranță întotdeauna conduce la o atitudine revoluționară. În cazul evreilor lipsa de speranță pentru o carieră satisfăcătoare într-o societate îmbibată de antisemitism a produs credința în necesitatea unor schimbări revoluționare a ordinii sociale. Lipsa de speranță era foarte răspândită în Europa antebelică și ea a fost cea care a dus ulterior la radicalismul politic postbelic. Pentru evrei, extrema stânga era singura alternativă de vreme ce extrema dreaptă era profund antisemită. Doar sionismul putea oferi evreilor o cale care să fie în același timp radicală și de dreapta.

În Polonia înainte de cel de al doilea Război Mondial existau foarte puține posibilități de carieră pentru tinerii evrei educați. Ei nu erau acceptați. Cei “roșii” erau o excepție. Aceasta a dus la un paradox: în vreme ce comunismul a fost pentru unii evrei, ca și pentru alții aparținând altor minorități, o cale de asimilare, ei au rămas mai mult printre

oameni asemeni lor și astfel au perpetuat statutul lor de minoritate.

Prin lipsă de speranță nu înțeleg sărăcie. Oamenii săraci niciodată nu sprijină comunismul *doar* că sunt săraci. Mulți rămân conservatori. Pe de altă parte este foarte grăitor faptul că unii copii proveniți din familii foarte înstărite au devenit marxiști și chiar revoluționari de profesie. Ei nu trebuiau să lupte cu sărăcia ci au crezut în misiunea lor de ai ajuta pe ceilalți să scape de sărăcie. Evreii au fost cu precădere printre acești idealști.

Un alt mecanism general a fost acela al seducției exercitate de opiniile radicale pentru *intelectualilor marginalizați*. Aceste opinii au fost importante atât pentru viața culturală cât și pentru extremismul politic. Potrivit lui Isaac Deutcher, revoluționarii “evrei ne-evrei” au depășit particularul pentru a năzui spre universal. Înainte de cele două războaie mondiale alienarea intelectualilor evrei asimilați a fost adesea dureroasă. Ei nu mai făceau parte nici din comunitatea evreiască tradițională dar nici nu erau acceptați de către ceilalți [Gentile]. Marginalitatea a dus la ura de sine și interiorizarea antisemitismului. Dubla marginalitate, etnică și religioasă, a produs revoluționarii care au crezut “că îi pot face pe ne-evrei asemeni lor, alienați de tradiția religioasă și valorile naționale. Doar atunci acești revoluționari s-ar fi simțit mai puțin alienați.”³⁷

Există o dovadă simplă că aceasta era situația mai curând decât aceea că tradiția i-ar fi împins pe evrei către comunism. În statul Israel contemporan Partidul Comunist a fost predominant arab cu excepția primelor decenii. Încă o dată, aceasta de datorează situației sociale și nicidecum vreunei caracteristici fundamentale islamice sau arabe.

Deși mecanismele care i-au silit pe evrei să participe la regimul comunist țin de un registru general valabil, întregul fenomen

constituie în același timp o parte a istoriei moderne a evreilor. Fiecare extremist, revoluționar sau fanatic are motivele lui/ei pentru atitudinea aleasă. Aceste motive sunt parțial personale, parțial reflectă condiția fiecăruia sau starea rezultată din apartenența unui grup sau altul. Pentru evrei, aceste motivații reflectă condiția evreului. În *acest* sens ei erau evrei. Acești evrei au avut motivații evreiești, chiar și dacă erau superficial evreiești, și au adus o culoare evreiască mișcărilor revoluționare de stânga.

8. *Participarea la o acțiune/regim cu rezultate nefaste poate începe cu intenții nobile și altruiste.*

Cineva ar putea întreba: de ce trebuie noi să ne amintim de originea evreiască a comuniștilor mai ales că acei comuniști nu doreau să facă parte din poporul evreu sau din istoria acestui popor? Răspunsul meu este că ceea ce evreii fac este de regulă considerat ca făcând parte din istoria evreilor chiar și atunci când *ei nu acționează ca evrei*. Liste de sportivi proeminenți evrei sunt adunate pentru enciclopediile evreiești: de ce să nu facem și o listă cu comuniștii evrei de vârf? Comuniștii evrei nu reprezintă interesul evreilor, așa cum nici câștigătorii evrei ai medaliilor olimpice nu îi reprezintă pe evrei, dar ei sunt percepuți drept evrei de către ceilalți, fie evrei fie ne-evrei.

Și chiar dacă această afirmație este acceptată, cineva ar putea zice că aceste fapte aparțin istoriei și nu avem nici un motiv pentru a ni le aminti. Nu sunt de acord. Răspunsul meu este că, în primul rând povestea conține o *problemă morală* deosebit de importantă. Acesta este motivul meu personal de a mă gândi la acest subiect. Nu sunt un istoric dar sunt evreu convins și am predecesori care au fost conducători comuniști.

Extremismul de stânga conține un rău

inerent. Comuniștii evrei au luat parte la sistemul de teroare. Nu vreau să spun că de la bun început ei au avut intenții sinistre. Intențiile originale au fost adesea pure și uneori deosebit de nobile. Eu de pildă, am predecesori care au fost comuniști și știu că ei nu au vrut să facă rău. De fapt acesta este cu precădere motivul pentru care lecția oferită de acești comuniști este semnificativă. Ea poate fi instructivă pentru toți. Istoria lor ne poate învăța ceva despre capcanele pe care nu numai evreii le pot întâlni. Pericolul este universal. Am văzut destui idealști transformați în teroriști, destui luptători împotriva opresiunii deveniți apoi opresori. Orice astfel de caz poate să ne ajute să înțelegem mecanismul acestei schimbări. Iar povestea acestor comuniști evrei ne oferă un excelent material de analiză.

Dacă comuniștii nu ar fi luat puterea i-am fi considerat drept niște idealști ori fanatici dar nu în mod esențial niște persoane periculoase. Inocența primilor revoluționari este perfect ilustrată de o poveste care s-a întâmplat în Kalusin, în partea rusă a Poloniei în 1905. Trei tineri revoluționari au intrat în curtea sinagogii din oraș. Unul dintre ei trage cu arma într-o vitrină și cere “bani pe care burghezii îi încredințează atunci când vin să rezolve un diferend.” Li se arată puținii bani încredințați de orfani săraci, mirese și văduve drept taxe de succesiune și zestre. Oamenii bogați lăsau polițe care nu erau de nici un folos respectivilor intruși. Atunci unul dintre tineri a spus: “Ascultă Rabi, noi nu am venit aici după banii orfanilor săraci și văduvelor deși suntem într-o mare nevoie de bani.” Au mai spus de asemenea că vor trimite un om de-al lor a doua zi pentru a rezolva întreaga situație creată cu ajutorul revolverului. Imediat apoi ei au plecat strigând “Trăiască revoluția!” Atunci rabinul a spus colegilor săi: “Vedeți? Un suflet de evreu nu poate fi

înțeleș. Chiar și calea pe care au ales-o acești tineri include mila față de văduve și orfani, și pentru asta Dumnezeu le va da iertarea.”³⁸

Această imagine romantică a revoluționarilor este încă împărtășită de unii dintre colegii mei americani și occidentali care își amintesc despre idealștii socialiști care țineau la dreptate. Odată cu luarea puterii de către comuniști și crearea sistemului de teroare și opresiune, chiar și acei comuniști care nu făceau parte din elita puterii – cum ar fi comuniștii occidentali sau cei care au murit înainte de luarea puterii – au fost incluși în universul răului făcut de comuniștii aflați la putere.

Aceasta este în mod clar o provocare pentru toți comuniștii și nu numai pentru cei de origine evreiască. Pentru mine, drama revoluționarilor evrei este mai aproape și mai relevantă. Pot simpatiza cu dilemele lor. Le pot înțelege sentimentul că numai o reconstrucție radicală a societății poate corecta lumea care a putut produce pe Hitler și Holocaustul. În același timp sunt îngrozit de consecințele alegerii lor și am un sentiment de rușine din această cauză. Mai mult, eu cred că toți evreii trebuie să înțeleagă drama și să împărtășească această stare de stânjenală.

9. Responsabilitatea morală poate fi indirectă. Reparitia comunităților evreiești în Europa de est trebuie să se confrunte cu moștenirea participării evreilor la regimul comunism. În orice caz, acceptând că evrei împărtășesc responsabilitatea morală aceasta nu înseamnă că ne-evreii sunt mai puțin responsabili.

Nu sunt responsabil pentru lucrurile rele făcute de către comuniști chiar și dacă se întâmplă ca aceștia să îmi fie predecesori. Același lucru este valabil pentru marea majoritate a evreilor – evreii americani sau evreii sefarzi în mod cert nu pot fi considerați

responsabili mai ales că mulți dintre ei nici nu au avut vreo relație personală cu un comunist evreu.

Vina nu poate fi decât individuală. Totuși, poate să-mi fie rușine. Chiar și acei evrei care s-au opus activ comunismului pot avea acest sentiment de rușine. Din punctul de vedere al unui evreu religios, nu este neimportant ce face alt evreu, fie el ne-religios sau chiar anti-religios. Întreaga Casă a lui Israel, inclusiv membri săi revoltați, este parte a Convenției. Dacă considerăm că evreii trebuie să respecte principiul talmudic după care toți suntem “responsabili pentru unul” (*Kol Israel arevim ze ba-ze*), atunci este greu de spus că ideologia comunistă și, mai mult, practica comunistă nu a creat o problemă pentru toți evreii. Responsabilitatea morală poate fi indirectă. Ca într-o familie, dacă un membru greșește ceilalți se simt rău. Cu cât mai puternică este identificarea cu atât mai puternic este sentimentul. Chiar și dintr-un punct de vedere complet ne-religios faptul că atâția evrei și-au pierdut capul în credința lor în comunism poate fi neliniștitor.

Mai există și un argument logic. Dacă cineva se poate simți mândru datorită realizărilor unui anume evreu, chiar și un ‘ne-evreu’ evreu, adică unul care nu acționează ca un evreu, atunci, pe baza aceluiași raționament, cuiva poate să-i fie rușine de crimele comise de evrei. Oricine care se simte mândru de, de pildă, realizările lui Freud, trebuie să fie gata să simtă rușinea pentru unul ca Koganowicz în Rusia sau unul ca Berman în Polonia. Ori amândouă sentimentele ori nici unul.

Comuniștii evrei au lăsat o moștenire incomodă care trebuie să fie confruntată de comunitățile evreiești din Europa centrală și de est recent revigorată. Asta nu înseamnă că evreii sunt vinovați iar ne-evreii nevinovați. Aceasta e doar o idee antisemită cu care nu am nimic de a face. Acceptând că evreii

trebuie să împărtășească o parte din responsabilitatea morală nu înseamnă că ne-evreii sunt mai puțin responsabili sau mai puțin implicați moral. Problema crimelor comuniste rămâne o provocare pentru stânga politică (evident eu nu propun aici ignorarea crimelor comise de dreapta politică) și o provocare pentru multe grupuri și națiuni.

Trebuie să fie foarte clar că eu nu încerc să absolv pe cineva de vreo acuzație. Tezele mele despre evrei și comuniști i-au făcut pe unii să creadă că eu vorbesc despre responsabilitatea morală a evreilor în ideea de absolvi pe creștini, pe polonezi și pe oricine altcineva. Nu este cazul, Comunismul a fost problema și nu evreii.

CONCLUZII

10. Studiul obiectiv este necesar pentru clarificarea măsurii și naturii participării evreilor în comunism. Consecințele tragice ale mitului antisemitic al ‘comunismului evreiesc’ nu trebuie să impună nici un tabu.

Am susținut că evreii comuniști, luați împreună, au format o categorie care aparține istoriei poporului evreu (tezele 1-4). Jaff Schatz compară locul evreilor comuniști în istoria generală a evreilor cu acela al adeptilor lui Sabbatai Zvi.³⁹ Nici mai mult nici mai puțin!

Nu există o formulă simplă care să explice problema relației dintre evrei și comunism sau să răspundă la întrebarea “cât de evrei erau comuniștii evrei?” De asemenea, nu există un răspuns simplu la problema afinității dintre identitatea evreiască și comunism. Se pot găsi o mulțime de explicații. În primul rând ne putem referi la fondul cultural și religios pentru a explica izul evreiasc a activităților comuniste. Apoi este situația socială a evreilor care ne poate face să

înțelegem cum funcționează mecanismul psihologic general care conduce la extremism în cazul evreilor (tezele 5-7).

Doar miturile antisemite oferă soluții simple. Aceste mituri sunt de regulă versiuni ale ‘conspirației universale a evreilor.’ Potrivit unei cărți celebre despre “chestiunea evreiască,” carte care a avut zeci de ediții în Germania nazistă, marxismul reprezintă natura evreilor. Autorul se referea explicit la tradiția antisemitismului teologic sau chiar demonologic. El scria că “evreii sunt încarnarea diavolului.”⁴⁰ Aceasta indică faptul că teologia e tot atât de importantă pentru studiul antisemitismului cât este și în analiza proceselor ce au dus la comunism.

Inepțiile antisemite nu trebuie să împiedice cercetarea relației dintre evrei și comunism. Nu trebuie să negăm existența vreunei relații deși este adevărat că comuniștii evrei au făcut același lucru ca și alți comuniști. Există oameni care denunță ca fiind rasistă orice încercare de a stabili numărul evreilor comuniști și numărul evreilor din instituțiile comuniste. Le displace până și să audă că cineva dintre comuniști a fost de origine evreu. Eu cred că ei impun un tabu virtual deoarece ei nu au ajuns la o înțelegere nici a originii lor evreiești și nici a responsabilității morale colective a evreilor pentru implicarea evreilor în regimul comunist. Dacă identitatea evreiască este într-adevăr irelevantă în această poveste de ce să fie ea ignorată? Lev Trotsky obișnuia să spună: “Eu nu sunt evreu, eu sunt un internaționalist,” dar de ce trebuie să alegem această abordare? Nu a existat comunism evreiesc dar au existat comuniști evrei. Discutând cazul lor, rolul lor în sistemul comunist nu înseamnă că trebuie să mergem până acolo încât să-i învinovățim pe evrei de crimele comuniste.

Am prezentat (în tezele 8 și 9) problema morală ridicată de măsura și natura

participării evreilor în experiența comunistă. Această activitate nu a fost făcută în numele evreilor dar ei erau totuși evrei. O deranjantă moștenire a fost lăsată tuturor evreilor și în particular evreilor din Europa Centrală și de Est și comunităților evreiești care se refac după căderea comunismului. Discuția aceasta nu trebuie lăsată în seama antisemiților.

Sensibilitatea și buna-credință sunt necesare pentru înțelegerea poveștii evreilor comuniști. Este un capitol deja închis și deci poate fi în întregime descris. Iar această poveste poate fi instructivă pentru toți. Așa cum spunea un mare anonim: “evreii sunt la fel ca oricare alții, doar că într-o mai mare măsură...”

Traducere din limba engleză de
Răzvan Pârâianu

NOTE

¹ A. W. M. Gerrits, ‘Antisemitism and Anticomunism. The Myth of “Jewish Communism” in Eastern Europe’ [Antisemitism și anticomunism. Mitul comunismului evreiesc în Europa de Est], *Dialogue and Universalism* 11-12 (1995), pp. 27-51, p. 32.

² J. Schatz, *The Generation. The Rise and Fall of the Jewish Communists of Poland* [Generația. Ascensiunea și decăderea comuniștilor evrei în Polonia] (University of California Press, 1991).

³ Într-un articol ‘Żydzi a komunizm’ [Evreii și comunismul] publicat într-un periodic clandestin *Krytyka* 15 (1983), pp. 178-206, sub pseudonimul meu Abel Kainer. A fost publicat și în engleză în *From the Polish Underground, Selection from Krytyka 1978-1993* [Din critica poloneză clandestină. Selecțiuni din Critica 1978-1993], editat de M. Bernhard și H. Szlajfer (Pennsylvania State University Press, 1996), pp. 353-94.

⁴ Bineînțeles că subiectul a fost abordat de unii cercetători, cum ar fi Jacob Talmon și Erich Fromm, sau de unii scriitori cum ar fi Isaac Bashevis Singer și Israel Singer, de asemeni și de unii scriitori contemporani polonezi ca Julian Strykowski și Henryk Grynberg. Totuși, este încă prea puțin. Aceste teze și multe din comentariile care urmează au fost publicate, uneori într-o formă neașteptată, în cartea mea *Żydzi, judaizm, Polska* [Jews, Judaism, Poland] (Varșovia, 1997).

Câteva comentarii suplimentare se găsesc și în ‘Żydzi a komunizm’, Krytyka.

⁵ K. Gerner, ‘Degrees of Antisemitism: the Swedish Example’ [Grade ale antisemitismului: exemplul suedez], în *Jews and Christians. Who is Your Neighbour after the Holocaust?* [Evrei și creștini. Cine este vecinul tău după Holocaust?], editat de M. Bron Jr. (Acta Sueco-Polonica, No. 2) (Uppsala, 1997).

⁶ Citat din J. Schatz, *The Riddle of Jewish Radicalism* [Problema radicalismului evreiesc] (manuscris), p. 1.

⁷ ‘Lucrători ai gospodăriilor colective din Israel (kibboutz, chibuț)

⁸ W. Dichter, *Koń Pana Boga* [Calul lui Dumnezeu] (Cracovia: Znak, 1996).

⁹ Povestea a fost povestită de către J. Sack în *An Eye for an Eye* [Ochi pentru ochi] (New York: Basic Books, 1993).

¹⁰ A. W. M. Gerrits, pp. 42-43.

¹¹ Scrisoarea a fost descoperită în Rusia și prezentată publicului de către A. Paczkowski. *Gazeta Wyborcza*, Decembrie 18-19, 1993, p. 17.

¹² A. W. M. Gerrits, p. 46.

¹³ Citat din una din cele mai importante contribuții privitoare la subiectul de față K. Kersten, *Polacy, żydzi, komunizm. Anatomia półprawd 1939-1968* [Polonezi, evrei, comunism. Anatomia adevărului pe jumătate] (Varșovia; Niezależna Oficyna Wydawnicza, 1992), p. 81.

¹⁴ *Midstream*, Ianuarie 1997, p. 40.

¹⁵ K. Kersten, p. 78.

¹⁶ J. Schatz, p. 252.

¹⁷ Din introducerea la volumul monumental *Żydzi w Polsce Odrodzonej* [Evreii în Polonia renăscută] (Varșovia, 1928).

¹⁸ Ideea aceasta a fost susținută printre alții și de tatăl meu (nepotul lui Warsld): ‘Fakty i mity. O roli żydów w okresie stalinowskim’, în *Wież* (1997), pp. 109-22. Traducerea engleză: ‘Facts and Myths: On the Role of the Jews during the Stalinist Period’ [Fapte și mituri. Rolul evreilor în perioada stalinistă], în *Wież Special Issue: Under One Heaven* [Număr special: Sub același cer] (Varșovia, 1998), pp. 93-110.

¹⁹ K. Kersten, p. 79.

²⁰ Bolesław Bierut (1892-1956), numit și Stalin al Poloniei, a fost președintele Republicii Poloniei din 1945. În 1948 l-a înlocuit pe Władysław Gomułka și a devenit secretarul general al Partidului Muncitorilor din Polonia. În 1952 renunță la președinția Poloniei pentru a deveni primul ministru al țării. Demisionează și din acest post în 1954. Moare în timpul congresului al 20-lea al Partidului Comunist Sovietic, congres la care participa și la care Hrușciiov a prezentat faimosul raport ‘Crimele epocii staliniste.’

²¹ K. Kersten, pp. 83-84.

²² ‘Aparat bezpieczeństwa’, în *Instytucje Państwa Totalitarnego*, raportul cercetării Institutului de Științe Politice (PAN, 1994), p. 61.

²³ Citata după manuscrisul lui D. Stola, *The Anti-*

Zionist Campaign in Poland 1967-1968 [Campania anti-sionistă din Polonia 1967-1968], nota 10, p. 79.

²⁴ S. Kisielewski, *Dzienniki 1968-1980* (Varșovia: Iskry, 1996).

²⁵ A. Smolar, ‘Tabu i niewinność’ [Tabu și inocență], *Aneks* 41/42 (1986), pp. 89-133, p. 110.

²⁶ Acest aspect a fost subliniat de J.T.Gross în *Upiorna dekada* [Decada oribilă] (Cracovia: Universitas, 1998).

²⁷ Descrierea acestui fenomen a fost făcută de H. Grynberg în romanul *Zwycięstwo* [Victorie].

²⁸ Vezi capitolul despre cooperarea evreilor cu securitatea statului din cartea lui J. T. Gross mai sus amintită.

²⁹ J. Schatz, p. 138.

³⁰ J. Schatz, p. 249.

³¹ Citat după I. Shafarevich, *Le phenomene socialiste* [Fenomenul socialist] (Paris, 1977), p. 267.

³² J. Schatz, p. 1.

³³ *Din Marx’s Concept of Man* [Concepția lui Marx despre om], citat în M. Lasky, *Utopia and Revolution* [Utopie și revoluție], (London, 1977), p. 66.

³⁴ M. Lasky, p. 67.

³⁵ A. Kaplan, *The New World of Philosophy* [Lumea nouă a filozofiei] (New York: Vintage, 1961), p. 188.

³⁶ A. Kaplan, p. 173.

³⁷ M. Lasky, p. 78.

³⁸ În cartea și articolul deja menționate.

³⁹ D. Prager și J. Telushkin, *Why the Jews? The Reasons for Antisemitism* [De ce evreii? Motivele antisemitismului] (New York; Simon and Schuster, 1983), p. 60.

⁴⁰ Sefer Kalushin. Citat după J. Kugelmass și J. Boyarin, *From a Ruined Garden* [Dintr-o grădină în ruină] (New York; Schocken, 1983), pp. 118-19.

⁴¹ J. Schatz, p. 2.

⁴² Th. Fritsch, *Handbuch der Judenfrage* [Manual pentru chestiunea evreiască], p. 236; citat după A. W. M. Gerrits, p. 35.

STANISLAW KRAJEWSKI – profesor la Facultatea de Filozofie an Universității din Varșovia. Membru al Consiliului Uniunii Comunităților Religioase Evreiești din Polonia.

Revizuirea Constituției

o cerință esențială sau obiect de dispute politice?

“Să nu faci legi nefolositoare; o lege în plus este un lucru mai rău decât o lege în minus”

PITAGORA

VICTOR DUCULESCU

Constituțiile exprimă – așa cum se cunoaște – un anumit raport de forțe politice, reflectând un moment important în viața unei națiuni. Dincolo de faptul că ele sunt legi fundamentale, care reglementează întreaga viață economică, socială, raporturile dintre instituțiile statului, ele constituie – după cum releva savantul român Dimitrie Gusti, o formă de exprimare a “psihologiei sociale, stării economice, dezideratelor dreptății sociale și aspirațiilor etice ale națiunii”¹. Doi mari juriști români care au scris o lucrare fundamentală în domeniul Dreptului constituțional – Paul Negulescu și George Alexianu – opinau și ei că “instituțiile unui popor n-au valoare decât dacă sunt opera națională a acestui popor”².

Istoria dezvoltării constituționale, în special în ultimele secole, demonstrează că nici un popor nu se poate lipsi de o constituție. Sunt constituții care, în pofida timpului, își păstrează și astăzi forța juridică și capacitatea de a reglementa relațiile sociale și politice, cum este Constituția S.U.A. din 1787. Au fost însă și situații când într-o țară sau alta constituțiile au fost schimbate de foarte multe ori, exemplul cel mai relevant constituindu-l Venezuela, care este cârmuită astăzi de cea de a 25-a constituție a sa de la obținerea independenței (1811).

Modificarea unei constituții a fost dictată, uneori, de considerente legate de ambiții

politice sau fenomene ce nu țineau de dezvoltarea internă a țării. În acest sens, de pildă, în Grecia “dictatura coloneilor” a modificat constituția democratică din 1968, creând un regim autoritar, în care drepturile și libertățile au fost drastic restrânse, iar puterile șefului statului – extinse corespunzător.

În ultimii ani, în fostul spațiu sovietic, am fost de multe ori martorii unor încercări ai unor președinți de republici de a-și spori considerabil prerogativele în dauna puterii parlamentelor, tentativă care nu s-a bucurat de succes. Au fost, desigur, și cazuri când modificarea unor constituții a avut efecte benefice, facilitând dezvoltarea țărilor în cauză și integrându-le într-o anumită ordine juridică democratică. Astfel, în Ungaria și Polonia, după 1990, vechile constituții au fost modificate, punându-se capăt dominației unui singur partid, consacrandu-se pluralismul politic și introducându-se prevederi legate de apărarea drepturilor și libertăților fundamentale.

În România, Constituția din 1991 a reprezentat rezultatul unui amplu proces de elaborare, în cadrul căruia s-au manifestat diverse opțiuni ale forțelor politice. Noua lege fundamentală a statului, privită pe ansamblu, a facilitat procesul democratic creând instituții noi, cum este Avocatul Poporului, restaurând în drepturi instituții ce fuseseră cu succes în peri-

oada interbelică, cum este Curtea de Conturi sau Consiliul Legislativ, precizând și dezvoltând conținutul unor anumite drepturi, recunoscând superioritatea reglementărilor internaționale în ceea ce privește drepturile omului ș.a.

Cei 10 ani care au trecut de la adoptarea Constituției au dovedit însă că evoluția societății românești, tumultul vieții politice, problemele complexe și numeroase care s-au ridicat în condițiile edificării statului de drept, solicită dezvoltarea unor prevederi, precizarea altora, sau chiar regândirea unora dintre formulările acceptate.

Fără a subaprecia cu nimic munca laborioasă desfășurată de eminentii juriști care au participat la redactarea actualei Constituții, nu putem totuși să nu observăm că desfășurarea relațiilor dintre instituțiile statului în toți acești ani a solicitat – și solicită – perfecționarea unui anumit cadru în care relațiile statale urmează și trebuie să se desfășoare. Era firesc, de aceea, ca problema îmbunătățirii cadrului constituțional să formeze obiectul preocupărilor unor oameni politici, unor catedre de specialitate, a presei, a unor cercuri largi ale societății civile.

Subiectul a fost, desigur, considerat “tabu” o bună perioadă de timp. Pentru a păstra adevărul istoric, trebuie să arătăm că primele propuneri de revizuire a Constituției au fost elaborate în 1998 și aparțin Partidului Național Liberal. Ulterior, și alte forțe politice și-au spus cuvântul fie sub forma unor declarații politice, dar și a unor interviuri date de parlamentari, de conducătorii unor partide. Au fost abordate cu curaj probleme cum ar fi: reforma sistemului electoral și trecerea la votul uninominal, deparțajarea atribuțiilor celor două Camere ale Parlamentului, mecanismul relațiilor dintre șeful statului, Parlament și Guvern etc.³

Programul de Guvernare, adoptat prin Hotărârea Parlamentului nr.39 din 28 decembrie 2000, arată în mod expres că “P.D.S.R. și-a manifestat în mai multe rânduri poziția cu

privire la revizuirea Constituției, considerând că această problemă poate fi abordată pe un fond de stabilitate economică și instituțională, într-un climat de dezbatere democratică a textelor constituționale, astfel încât acestea să capete completări și precizări în concordanță cu noile realități social-economice și politice ale țării și cu cerințele și așteptările cetățenilor”.

În aceste condiții considerăm că nu este lipsită de interes o discuție asupra oportunității și actualității modificării Constituției, dat fiind faptul că problema continuă să suscite interesul unor cercuri de specialitate, iar punctele de vedere ale forțelor politice din România nu sunt încă unanime asupra acestui subiect.

Data fiind vastitatea subiectului și numărul cât se poate de mare de probleme pe care le ridică, ne propunem în articolul de față să abordăm numai trei aspecte și anume: problema separației puterilor, protecția juridică a dreptului de proprietate și cerința adaptării unor prevederi ale Constituției în condițiile integrării României în Uniunea Europeană.

1. Consacrarea expresă a principiului separației puterilor și o mai corectă delimitare a atribuțiilor Parlamentului față de cele ale Guvernului.

După cum se cunoaște, principiul separației puterilor, formulat de Locke și Montesquieu, este general recunoscut astăzi ca fiind un principiu fundamental nu numai de organizare politică, dar și de structurare a raporturilor dintre instituțiile statului. Acest principiu a fost verificat, de altfel, nu numai de o îndelungată tradiție și de consacrarea sa în textele unor Constituții dintre cele mai diverse, dar a fost validat, totodată, de practică, fiind singurul în măsură să garanteze funcționalitatea normală a raporturilor și echilibrului dintre diversele puteri. După cum argumenta sugestiv profesorul Tudor Drăganu, s-ar putea spune chiar că acest principiu are “o tinerețe fără bătrânețe”.

Este, de aceea, regretabil că în textul

Constituției din 1991 principiul separației puterilor nu a fost consacrat în mod expres, așa cum face, de pildă, Constituția Republicii Moldova în articolul 6.

Împotriva principiului separației puterilor s-au adus, în Constituantă, fel de fel de argumente, susținându-se printre altele că întrucât puterea suverană a poporului este unică, a vorbi despre o separație între puteri ar însemna a cădea într-o “eroare științifică”. Dintr-un alt unghi de vedere s-a estimat că înscrierea principiului separației puterilor *expressis verbis* în Constituție ar constitui o operațiune “excesiv didactică”, întrucât comandamentele sale s-ar regăsi de fapt în organizarea constituțională.

Viața a demonstrat însă că neînscrierea unui asemenea principiu a îngreunat – și nu a facilitat – desfășurarea corectă a raporturilor dintre puterile statului.

Așa cum se știe, în ultimii ani au fost adoptate numeroase ordonanțe ale Guvernului și tot atât de numeroase ordonanțe de urgență. După cum se arăta într-un documentat editorial scris de parlamentarul Iosif Boda, “Abundența de ordonanțe pune în cauză rostul și competențele forului legislativ. În doi ani și jumătate au fost emise aproape 500 de ordonanțe, dintre care peste 200 sunt ordonanțe de urgență. Adesea, Parlamentul este pus în situația ridicolă de a dezbate o ordonanță doar pentru a se respecta o condiție strict formală, întrucât realitățile pe care le-a generat respectiva ordonanță nu mai pot fi schimbate”²⁴.

Un asemenea punct de vedere nu este nici pe departe singular. El a fost formulat de numeroși parlamentari, aparținând celor mai diverse tendințe și chiar de rapoartele Comisiei Europene – în special în raportul pe anul 1999 – care relevă în mod prioritar cerința unei mai puternice implicări a Parlamentului în procesul legislativ. Comisia constată, în raportul său, că numărul ordonanțelor Guvernului a crescut considerabil față de anul anterior, recomandând

– de aceea – reducerea utilizării acestor practici și o mai largă implicare a celor două Camere în promovarea actelor legislative.

Trebuie amintit că atât practica ordonanțelor, cât și – cu atât mai mult – cea a ordonanțelor de urgență are rostul ei în cadrul unui sistem legislativ, existând – firește – rațiuni care duc la recunoașterea dreptului Guvernului de a emite ordonanțe (în anumite materii), iar ordonanțe de urgență în situații cu totul excepționale. Într-un studiu argumentat, dedicat acestei probleme, specialistul român Mihai Constantinescu sublinia că “pentru justificarea legitimității constituționale a ordonanței de urgență, esențială este existența cazului excepțional... Dincolo de aceste limite ea devine neconstituțională, similară cu excesul de putere în emiterea unui act administrativ cu caracter normativ”²⁵.

Opiniile – destul de numeroase – ale unor juriști și oameni politici, în sensul reglementării practicii ordonanțelor și limitării acesteia la dimensiunile sale firești, demonstrează din plin valoarea principiului separației puterilor, cerința consacrării lui exprese pe calea unui text constituțional, de care s-ar putea prevala oricând Parlamentul în cazul în care executivul și-ar depăși competențele.

Pe de altă parte, dat fiind faptul că practica ordonanțelor de urgență este cu totul excepțională, fiind folosită numai în două țări (Italia și Spania), este cazul ca textul constituțional revizuit să precizeze ce se înțelege prin situații de “urgență”, pe baza sensului firesc pe care îl au acești termeni în teoria dreptului, ca și pe baza experienței statelor care recunosc practica ordonanțelor de urgență.

2. Garantarea constituțională a dreptului de proprietate.

Pentru a respecta adevărul istoric, este necesar să precizăm că această problemă a fost ridicată încă din 1990. Chiar în prima ședință a Adunării Constituante din 13 februarie 1991,

senatorul Radu Câmpeanu (P.N.L.) a propus o completare la pct.9 din Tezele pentru elaborarea Proiectului de Constituție, considerând necesar să se înscrie în acest text o formulare în sensul că “statul ocrotește și garantează proprietatea”⁶. Cu prilejul dezbaterilor din ședința din 9 octombrie 1991, această problemă a fost ridicată din nou și dezbătută. Susținătorii formulării potrivit căreia proprietatea urmează să fie “garantată”, iar nu “ocrotită”, au sugerat în mai multe rânduri revenirea la formula cuprinsă în primul alineat al art.17 al Constituției din 1923, care dispunea că “Proprietatea de orice natură, precum și creanțele asupra statului sunt garantate”.

După adoptarea actualului text al art.41 din Constituția din 1991, în literatura de specialitate au fost prezentate mai multe puncte de vedere în legătură cu interpretarea diferitelor alineate ale acestui articol. Comentarii Constituției României (ediția din 1992) au făcut distincție între “garantarea proprietății private”, potrivit alin.1 al art.41, și “ocrotirea proprietății private”, specificată în alin.2 al aceluiași articol. În concepția comentatorilor, garantarea constă în special în aceea că dreptul de proprietate este inviolabil, limitele proprietății private nu pot fi stabilite decât prin lege, iar dreptul la despăgubiri condiționează exproprierea numai pentru cauză de interes public. Ocrotirea, în schimb, ar viza reglementarea regimului proprietății prin lege, obligativitatea instituirii unui regim egal de ocrotire indiferent de titular, interdicția confiscării averii dobândite licit și prezumția caracterului licit al dobândirii acesteia, precum și interdicția pentru străini și apatrizi de a dobândi dreptul de proprietate asupra terenului⁷. Profesorul Vasile Gionea a exprimat chiar opinia că “noțiunea de ocrotire este mai largă și include și noțiunea de garantare”, deoarece garantarea ar decurge din ocrotire⁸.

Specialiștii care au adus critici art.41 din

Constituție s-au referit însă nu numai la caracterul destul de imprecis al noțiunii de “ocrotire”, dar și la faptul că prin ultima frază a pct.1 din art.41 (“Conținutul și limitele acestor drepturi sunt stabilite de lege”) se creează posibilitatea aducerii unor restricții dreptului de proprietate, în afara celor stabilite expres prin Constituție (exproprierea pentru utilitate publică).

Din cercetarea Dicționarului explicativ al limbii române rezultă într-adevăr o diferență vizibilă de sens între “garantare” și “ocrotire”. Astfel, “a garanta” înseamnă “a da cuiva garanții că va avea ceva”⁹. În schimb, “a ocroti” înseamnă numai “a lua sub paza sa, a apăra, a proteja, a ajuta, a sprijini”¹⁰.

Rezultă, așadar, că limbajul juridic – care nu poate face abstracție în nici un caz de terminologia general acceptată – trebuie să găsească formule precise, de natură a exprima clar și fără nici un fel de echivoc îndatorirea statului, a tuturor factorilor de decizie, a cetățenilor, precum și organismelor de orice fel, de a garanta dreptul de proprietate.

Ar mai fi de menționat și faptul că argumentele de drept comparat pledează în favoarea consacării termenului de “garantare” și nu de “ocrotire”. Astfel, de pildă, prevederi potrivit cărora proprietatea privată este “garantată” se regăsesc în Constituția Germaniei (art.14 pct.1), Croației (art.47 alin.1), Republicii Muntenegru (art.45), Italiei (art.42 pct.2), Portugaliei (art.62 pct.1), Coreei de Sud (art.23 pct.1), Macedoniei (art.30), Republicii Moldova (art.46), Republicii Belarus (art.44) ș.a.

Alte constituții, cum este Constituția Japoniei, consideră proprietatea particulară ca fiind “inviolabilă” (art.29). În același sens se poate cita Constituția Estoniei (paragraful 32), Danemarcei (art.73), și chiar a Franței, care a încorporat în textul Constituției Declarația Universală a Drepturilor Omului și Cetățeanului din 1789.

Există, ce-i drept, și unele constituții care înscriu apărarea proprietății nu în mod direct, sub forma garantării acesteia, ci sub forma negativă, interzicând orice fel de atingeri și nesocotirea dreptului de proprietate privată (Olanda, Grecia etc.).

Nu în ultimul rând se cuvin a fi menționate documentele internaționale, respectiv Declarația Universală a Drepturilor Omului (art.17 pct.2) și primul Protocol adițional la Convenția Europeană pentru protecția drepturilor omului și a libertăților fundamentale. Practica Curții Europene a Drepturilor Omului este categorică în a sancționa încălcările aduse dreptului de proprietate. Se pot menționa, desigur, și alte documente. Așa, de pildă, documentul adoptat la reuniunea de la Copenhaga din 1990 la care au participat și fostele state socialiste, consacră obligația pe care aceste state și-au asumat-o, ca drepturile omului și libertățile fundamentale “să fie garantate de lege și în conformitate cu obligațiile decurgând din dreptul internațional” (Partea I, pct.5.7).

Ideea garantării dreptului de proprietate este recunoscută de altfel și în documente din afara spațiului european. Astfel, Carta africană a drepturilor omului și a popoarelor din 1981 prevede, în art.14, că “dreptul de proprietate este garantat”.

3. Integrarea României în structurile euro-atlantice și adoptarea unor modificări constituționale.

Constituția României din 1991 consacră obligativitatea respectării tratatelor internaționale, dispunând totodată că acestea fac parte din dreptul intern. În ceea ce privește drepturile și libertățile omului, art.20 din Constituție precizează că dispozițiile constituționale privind drepturile și libertățile cetățenilor vor fi interpretate și aplicate în concordanță cu Declarația Universală a Drepturilor Omului, cu Pactele și cu celelalte tratate la care România este parte.

Textul constituțional mai dispune, în alin.2, că în cazul unei neconcordanțe între pactele și tratatele internaționale și prevederile legii interne în cauză, vor avea prioritate reglementările internaționale. Doctrina de specialitate a remarcat, însă, că în sistemul român de drept, tratatele internaționale nu au prioritate asupra prevederilor constituționale¹¹.

Problemele legate de integrarea statelor europene în ordinea juridică comunitară, de adaptare a legislației acestora la principiile și normele comunitare, ca și de aplicarea directă a unor acte emise de Uniunea Europeană au suscitat, în numeroase țări europene, discuții legate de căutarea celor mai bune metode pentru a se asigura o armonizare a dispozițiilor constituționale proprii cu prevederile înscrise în tratatele comunitare. Punctul de vedere care a prevalat în cele mai multe țări a fost acela al necesității efectuării unor modificări constituționale, cele mai semnificative fiind cele care au avut loc în Franța, la 25 iunie 1992. Sub acest aspect, modificarea Constituției, pentru a se permite aplicarea directă a prevederilor comunitare, este o problemă reală, de cea mai mare importanță și care își poate găsi soluționarea numai prin înserarea unui text-cadru în Constituția României, după modelul portughez, grec, spaniol și francez, prin care să se recunoască posibilitatea aplicării directe a prevederilor comunitare¹².

Există, desigur, și alte probleme legate de armonizarea legislației României cu cea a statelor Uniunii Europene, dar nu toate acestea au o relevanță constituțională, fiind necesare și utile adaptări ale legislației interne în limita prevederilor actualei Constituții. Înserarea unui text-cadru care să permită, de principiu, aplicarea normelor comunitare, este însă indispensabilă, deoarece în caz contrar prevederile constituționale nu permit aplicarea unora dintre prevederile tratatelor de la Maastricht, Amsterdam și Nisa, întrucât, așa cum s-a arătat,

tratatele internaționale ratificate de România nu au o valoare superioară prevederilor constituționale.

Din cele arătate mai sus se vedește, credem, că problema adaptării Constituției este o problemă reală, ce se cere soluționată cu maximum de atenție, ținând seama atât de cerințele de perfecționare a cadrului constituțional cât și de standardele internaționale. Constituția, să nu uităm, va trebui să asigure evoluția pe mai departe a țării noastre la nivelul parametrilor pe care îi solicită Uniunea Europeană, integrarea în N.A.T.O. și în alte instituții internaționale.

Se menține pe deplin valoarea afirmației lui Napoleon, după părerea căruia “constituțiile sunt bune numai dacă progresăm sub imperiul lor”¹³. Ridicarea țării noastre spre noul standard de civilizație, atingerea unor parametri doriți nu numai din punct de vedere economic, dar și politic și juridic, solicită cu hotărâre perfecționarea cadrului constituțional. Dincolo de anumite divergențe, dispute sau orgolii, de opiniile diferite pe care le au oamenii politici asupra unor probleme sau altora, adaptarea cadrului constituțional devine o cerință necesară, deoarece ea trebuie să constituie însuși cadrul afirmării pe mai departe a democrației românești.

Criticând aforismul lui Thomas Paine, care pretindea că o constituție nu poate exista decât atunci când poate fi pusă într-un buzunar, Joseph Maistre aprecia că “există întotdeauna în fiecare constituție ceva care nu poate fi scris”¹⁴.

Este cert că depășind cadrul juridic – deși acesta este rolul său fundamental – o constituție înmănușează inevitabil ambiții, speranțe, năzuințe mai bune de viitor. În acest context, adaptarea Constituției devine o problemă crucială, ea reprezentând, incontestabil, nu numai legea fundamentală a statului, dar și un ghid de conduită al cetățenilor țării, care trebuie să fie modern, eficient, în pas cu cerințele funcționale, dar și cu aspirațiile generale spre democrație și progres al fiecărei țări.

NOTE

¹ Dimitrie Gusti, Sociologie juridică. Culegere de texte, Editura didactică și pedagogică, București, 1997, pag.55.

² Paul Negulescu, George Alexianu, Tratat de drept public, vol.I, Editura “Casa Școalelor”, București, 1942, pag.209.

³ Pentru o sinteză a propunerilor privind modificarea Constituției, a se vedea: Victor Duculescu, O temă de dezbateri între oamenii politici și juriștii români: modificarea Constituției, în “Juridica”, Revistă lunară de drept, Anul I, 2000, nr.7, pag.249-253.

⁴ Iosif Boda, Între legi și ordonanțe, în “Curentul”, Anul III, serie nouă, nr.161(522), luni 12 iulie 1999.

⁵ Mihai Constantinescu, Conținutul ordonanței de urgență a Guvernului, în revista “Dreptul”, Anul IX, Seria III-a, nr.8/1998, pag.35.

⁶ “Monitorul Oficial al României”, Anul II, nr.1, Partea II-a, Dezbateri parlamentare, vineri 15 februarie 1991.

⁷ Mihai Constantinescu, Ion Deleanu, Antonie Iorgovan, Ioan Muraru, Florin Vasilescu, Ioan Vida, Constituția României – comentată și adnotată, Regia Autonomă “Monitorul Oficial”, București, 1992, pag.104 și urm.

⁸ Vasile Gionea, Nicolae Pavel, Curs de drept constituțional, Editura HOLDING REPORTER, București, 1998, pag.73.

⁹ Dicționarul explicativ al limbii române – DEX, ediția II-a, Editura Univers enciclopedic, București, 1996, pag.411.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ioan Muraru, Simina Tănăsescu, Drept constituțional și instituții politice, Ediția IX-a, revăzută și completată, Editura “Lumina Lex”, București, 2001, pag.196.

¹² Victor Duculescu, Integrarea României în Uniunea Europeană și eventualitatea unei reforme constituționale, în “Revista de drept comercial”, Anul X, nr.12/2000, pag.60.

¹³ Cit. după Jonathan Green, The Book of Political Quotes, Mc Graw Hill Book Company, New York, St.Louis, San Francisco, 1982, pag.137.

¹⁴ Cit. după Julien Freund, L'essence du politique, Ed. Sirey, Paris, 1986, pag.340.

Prof. univ. dr. VICTOR DUCULESCU – este membru al Academiei Central Europene de Știință și Artă și al Centrului European de Drept Constituțional de la Atena (Rigas Network).

Slobodan Miloșevici

de la erou național la țap ispășitor

STELIU LAMBRU

Dintre liderii politici ai Europei de Sud-Est de după 1989, cu siguranță că Slobodan Miloșevici a fost cel mai vehiculat nume în mass-media. A fost caracterizat ca “ultimul dictator comunist al Europei”, în același timp fiind considerat și un partener ideal de dialog al Occidentului în timpul negocierilor ce au precedat semnarea acordurilor de la Dayton din 1995. Recent, stafia lui Miloșevici a încetat să mai bîntuie deasupra unei țări care își revine încet din succesivele crize provocate de războaiele interne din ultimul deceniu. Au trecut zece ani de cînd metamorfozele politice din fosta Iugoslavie – altădată una din “punțile” Vestului democrat și prosper către Estul totalitar și pauper din spatele Cortinei de Fier – afectează continuu stabilitatea în regiune. Deși spațiul ex-iugoslav este încă departe de așteptata pacificare (vezi evenimentele din Macedonia și Kosovo, tendințele secesioniste ale Muntenegrului, ca și dificultățile comunității internaționale de a materializa un plan politico-economic pentru Bosnia-Herțegovina), arestarea lui Miloșevici a fost evenimentul cel mai important din Iugoslavia de după cîștigarea alegerilor de către coaliția democratică a președintelui Voislav Koștunița. Atentatele care au vizat demnitari socialiști iugoslavi, ca și violentul atac în care a fost lichidat “tigrul”

Arkan, arătau că sistemul mafiot în care afundase țara guvernarea socialistă își cînta cîntecul de lebadă. Așa cum era de prevăzut, Miloșevici s-a lăsat arestat greu, ținînd cu sufletul la gură întreaga mass-media, după ce exasperase o țară întreagă prin falsificarea alegerilor și o adusese în pragul anarhiei.

Odată cu arestarea lui Miloșevici se pare că justiția va face în sfîrșit dreptate. Deși este inculpat de Tribunalul Penal Internațional de la Haga pentru crime împotriva umanității, Miloșevici va fi judecat în Iugoslavia și este pasibil de condamnare la moarte pentru acuzațiile ce i se aduc. Pentru majoritatea analiștilor politici și a celor care au votat împotriva sa, Miloșevici este principalul și singurul vinovat de catastrofa în care se zbate Iugoslavia de un deceniu încoace. Astăzi, toți cei care l-au aprobat pe Miloșevici ani de-a rîndul nu se sfîesc să-l considere “inamicul public nr.1”. Cazul Slobodan Miloșevici arată că “axioma” potrivit căreia “electoratul are întotdeauna dreptate”, după cum anunța sentențios Adrian Năstase după alegerile din noiembrie 2000, este mai degrabă o vorbă goală. Și pentru a ilustra această constatare, exemplele de “inconștientă electorală” sînt la îndemîna istoriei foarte recente.

Este oare Slobodan Miloșevici singurul vinovat de dezastrul fostei și actualei

Iugoslavii? Își merită el numele de “ultimul dictator comunist al Europei”? Într-o imensă măsură, da. De la destrămarea fostei Iugoslavii, deciziile capitale i-au aparținut. El a fost acela care, aidoma predecesorilor săi întru ideologie, a dictat în interiorul politicii partidului și a țării. Manipularea ideologică a populației prin național-comunismul inventat de “tătuțul” iugoslav Tito a dus la ceea ce am văzut după 1989 și pînă azi.

Pe de altă parte, nu se poate spune că Miloșevici este singurul responsabil de drama iugoslavă. Responsabilitatea aparține și aparatului ideologic și executiv care l-au servit pe ultimul lider de la Belgrad. Iar în al doilea rînd, într-o măsură mult mai difuză și ținînd mai mult de o responsabilitate a conștiinței colective, asumarea responsabilității poate fi și a electoratului care i-a acordat girul atîția ani. Este îndeobște acceptat că responsabilitatea și vinile sînt individuale, însă, în cazul Miloșevici, avem de-a face cu un executant al unei voințe electorale și cu o responsabilitate legitimă - în măsura în care conștiința colectivă este suma conștiințelor care l-au învestit pe Miloșevici ca reprezentant legal al lor. Relația dintre societatea politică iugoslavă și interfața ei cu lumea (Miloșevici) este în bună măsură legată de construcția imaginii conducătorului și de măștile sale purtate în fața electoratului. Miloșevici le-a “redat mîndria de a fi sîrb” celor care l-au votat, aceștia din urmă dîndu-i puterea de a face orice pentru satisfacerea orgoliului național “rănit”. În momentul în care Miloșevici nu s-a mai ridicat la înălțimea așteptărilor a devenit țăpul ispășitor pentru toate frustrările colective acumulate.

Teoria țăpului ispășitor pare să explice parțial decăderea lui Slobodan Miloșevici. Moștenită de la vechii evrei, practica ritualului de Yom Kippur prin care *the goat for Azazel* era destinat oprobiului public și

damnat. Descrierea ritualului capătă sacrilitate destinul țăpului este “ca să se desăvîrșească asupra lui curățirea și să-i dea drumul în pustie pentru ispășire, ca să ducă acela cu sine nelegiuirile lor în pămînt neumblat” (Leviticul 16, 10). Într-o variantă seculară, psihologia explică în termeni bazați pe observația manifestărilor sociale de grup căutarea unui vinovat asupra căruia se revarsă blamul general: “în general, această expresie (n.n. țăpul ispășitor) denumește un agent social, (minoritate, străin, *leader* decăzut) asupra căruia acuzatorii aruncă fără justificare vinile sau greșelile comise de colectivitate... Existența unei victime ispășitoare este unul din elementele reguloare ale echilibrului cvasi-staționar al unui grup sau al homeostaziei familiale” (v. Roland Doron, Francoise Parot, *Dicționar de psihologie*, Humanitas, 1999, p.803). Teoria țăpului ispășitor este strîns legată de “violență și sacru” așa cum a fost ea studiată de Rene Girard. Țapul ispășitor este reprezentarea sacrificiului, chiar dacă în religiile altor popoare “țăpul” este înlocuit prin alte reprezentări. Sacrificiul este asceza pe care un individ sau o societate o urmează pentru a alunga păcatul, dar care, în esență, este bazat pe o practică violentă la fel de damnable. “În numeroase ritualuri, sacrificiul se prezintă sub două forme opuse, cînd ca un «lucru foarte sfînt» de la care nu te poți abține fără a comite o neglijență gravă, cînd, dimpotrivă, ca un fel de crimă pe care nu o poți comite fără să te expui la riscuri la fel de grave” notează Girard în *Violența și sacrul*. Purificarea, *katharsis*-ul, trebuie parcursă prin identificarea și pedepsirea răului/păcatului. Această ambivalență a sacrificiului, legitim și ilegitim, însoțește orice tip de societate în toate aspectele ei interne. Prin urmare, și politicul se supune acestor reguli în măsura în care societate este guvernată mai curînd de tradiții și ritualuri decît de instituții și legi.

Dacă sacrificiul și țapul ispășitor păstrează manifestări originare ale omului în relația sa cu sacrul (și nu doar în religiile precreeștine; creștinismul introduce sacrificiul Mielului pentru păcatele oamenilor, cu observația că Mielul este neprihănit și inocent, luînd de bunăvoie asupra sa păcatele celorlalți), tema sacrificiului apare și în literatură. În *Vizita bătrînei doamne* de Friedrich Dürrenmatt, comunitatea, care nu ezită să-și proclame demnitatea și indignarea în fața propunerii crude a bătrînei, trece de la starea de totală solidaritate cu membrul său la cea de aluzie răutăcioasă și, în final, de blamare și condamnare a acestuia pentru un trecut îndepărtat cu conotații imorale. Pentru propria salvare, comunitatea este gata să-l sacrifice pe unul de-al ei supunîndu-se ambivalenței legitimității și a ilegitimității pe care o semnala Girard. Slobodan Miloșevici este un personaj desprins parcă din piesa lui Dürrenmatt. Ca și băcanul sacrificat din piesă, Miloșevici are pe conștiință ceva care îl face să apară drept vinovat în fața semenilor săi. El este singurul responsabil în ochii comunității de blestemul care s-a abătut asupra ei. Exorcizarea societății are loc numai pe fundalul sacrificării țapului ispășitor, care, spre deosebire de semnificația originară ce nu comportă atribuirea nici unei vini țapului în sine (sinonim cumva cu semnificația sintagmei “acarul Păun”), a făptuit acel(e) lucru(ri) oribil(e).

Încercătura supranaturală și apropiată sacrului este vizibilă atunci cînd se face trecerea în domeniului politicului propriu-zis. Miloșevici a fost văzut ca un personaj mesianic, un “tribun” al poporului. El a practicat o demagogie laică, încărcată de simbolistica “poporului ales” și a unicității sale. Această demagogie i-a permis să revendice legitimitatea întregă a națiunii sîrbe. Persoana lui a fost văzută succesiv, ca

“salvatoare a națiunii” în contextul în care complotul străinătății și opoziția “trădătoare” erodau la fundamentul națiunii. Acest amestec de “profan” și “sacru”, tipic societăților agrare și incomplet modernizate, a guvernat întreaga perioadă în care Miloșevici a fost omul nr. 1 în Iugoslavia. “Era Miloșevici”, care poate fi considerată epoca în care a început și s-a dezvoltat cariera transformării lui dintr-un “erou național” într-un “țap ispășitor”, poate fi împărțită în două perioade: cea de dinaintea bombardamentelor NATO în Iugoslavia și cea de după bombardamente.

Prima perioadă, cea de dinaintea bombardamentelor, este mai lungă și cea mai importantă a “erei Miloșevici”. Ea începe în 1987, cînd Slobodan Miloșevici apărea pe firmamentul politicii iugoslave, ca reprezentant al Uniunii Comuniștilor din Iugoslavia în Kosovo, iar în 1989 devenea președintele Republicii Socialiste Serbia. Căderea comunismului a pus Iugoslavia în fața unei dileme mult mai profunde decît în celelalte țări ale Europei Centrale și de Est. Dacă în Iugoslavia regimul comunist a fost cel mai apropiat de democrație și de economia de piață, după 1989, autoritățile federale în frunte cu Miloșevici nu au știut ce model politic să adopte pentru democratizarea statului. În țările foste comuniste, falia între vechiul regim și noul regim a fost adîncă și ireconciliabilă: schimbările au fost urmărite pentru a găsi ieșirea dintr-un sistem totalitar și a trece la democrația liberală și economia de piață. Spre deosebire de celelalte țări comuniste, Iugoslavia (Miloșevici) nu a putut găsi cea mai bună soluție pentru ieșirea din impas. Faptul că țara cu cel mai permisiv regim comunist s-a afundat în tribalism și violență mai mult decît orice altă țară comunistă arată că națiunile fostei Iugoslavii se găseau în aceeași izolare ideologică și sub tirul propagandei comuniste ca în oricare alta din blocul

Pactului de la Varșovia. Odată declanșată separarea Sloveniei și Croației în 1991, a Bosniei-Herțegovina și a Macedoniei în 1992, Miloșevici a devenit singurul depozitar și garant al apărării și păstrării “demnității” sârbe. Războiul din Bosnia-Herțegovina l-a adus pe Miloșevici în ipostaza de unic partener de dialog credibil din tabăra sârbă, după ce figuri ca Radovan Karadzici și Ratko Mladici fuseseră inculpați de Tribunalul Penal Internațional de la Haga pentru crime de război. În tot răstimpul dintre 1989 și 1999, Miloșevici a fost reconfirmat succesiv ca președinte al Serbiei și Iugoslaviei, puterea decizională a atribuțiilor prezidențiale “migrând” de la președinția sârbă la cea federală, după poziția pe care o ocupa Miloșevici în stat.

Perioada a doua începe odată cu apariția primului concurent serios pentru Miloșevici. Izolarea internațională a Iugoslaviei, după declanșarea luptelor din Kosovo, a făcut posibilă ascensiunea președintelui Muntenegrului, Milo Djukanovici, care a reușit să construiască tot ce ratase opoziția iugoslavă ani la rând: o reală amenințare la adresa lui Miloșevici. Intențiile separatiste declarate ale lui Djukanovici l-au zdruncinat puternic pe Miloșevici și capitalul său de simpatie. Părăsirea federației de către Muntenegru ar fi zdrobit și ceea ce mai rămăsese din statul iugoslav. Presiunile internaționale și sărăcirea populației prin blocarea depozitelor Iugoslaviei din băncile occidentale au amplificat temerile sârbilor față de un iminent dezastru.

Bombardamentele NATO din martie 1999 au pus națiunea sârbă în fața unei groaznice interogații: cine este de vină pentru ceea ce ni se întâmplă? Iar mecanismul care declanșează căutarea țapului ispășitor se întoarce împotriva lui Miloșevici. Nici un scenariu și nici o retorică a complotului extern nu

a mai funcționat. Chiar în interiorul aparatului care l-a slujit pe Miloșevici s-a strecurat îndoiala. Efectul psihologic al bombardamentelor au năruit mitul invincibilității și al eroismului armatei iugoslave, cultivate și exacerbate decenii de-a rândul de propaganda național-comunistă și “recompensate” de privilegiile comparabile cu cele de care beneficia Securitatea ceaușistă din România.

Alegerile pentru președinția Iugoslaviei și falsificarea lor grosolană a fost începutul sfârșitului pentru Slobodan Miloșevici. De-acum devenise clar pentru toată lumea că “vinovatul” încearcă să recurgă la orice mijloc pentru a-și acoperi faptele. Și, mai cu seamă, dacă a falsificat alegerile înseamnă că se simte vinovat. “Țapul ispășitor” Miloșevici nu pare să fie complet inocent, așa cum este țapul sacrificat la sărbătoarea Ispășirii. Pe lângă faptul că responsabilitatea lui este imensă, “țapul ispășitor” Miloșevici este încărcat și cu frustrările și defulările comunității. Dincolo de substanța sacră a pocăinței și de renașterea prin suferința țapului ispășitor, rămîne raportul inegal dintre un individ și societatea pe care o reprezintă și pe care o conduce, cerințele societății, răspunsurile pe care el le dă stimulilor sociali. Recurența violenței esențiale în cazul căutării și gășirii țapului ispășitor, a identificării “colecționarului de dezastre” și al “paratrăznetului nenorocirilor” (ca în *Scaunele* lui Eugen Ionescu), suplinește asumarea răspunderii individuale și satisface “setea” de dreptate.

STELIU LAMBRU – Doctorand în cadrul Universității A.I.Cuza din Iași, Master of Arts al Central European University și al Universității București. În prezent redactor la Radio România Internațional.

Guvernul și mediul asociativ

Dincolo de declarația de intenție

DIANA NIȚULESCU

Introducere

Acest articol nu își propune să fie o demonstrație teoretică, ci o reflecție personală rezultată în urma cunoașterii din interior a mediului asociativ și ca stagiar și colaborator, a instituțiilor publice.

Structura acestui eseu nu este cea mai inspirată, din cauza complexității temei abordate și a imposibilității de a o dezvolta într-un număr redus de pagini. Subiectul atrage în mod neobservat la divagații fiind vorba de subteme care implică ele însele clarificări terminologice și relaționare semantică: societate civilă – ONG-uri – participare politică – cultură politică – democrație – administrație – birocratie – descentralizare – reformă...

Subtitlul vrea să sintetizeze această lucrare. Dincolo de intenție trebuie să existe voință, muncă, implicare și nu în ultimul rând profesionalism și seriozitate. Un asemenea demers trebuie să fie gândit dincolo de declarațiile “care sună bine”, căci trebuie susținut de o strategie și gândit în toată complexitatea sa pe termen scurt, mediu și lung.

De aceea vor fi aduse în discuție: contextul socio-politic al propunerii parteneriatului, aspectele considerate a fi cele mai relevante pentru elaborarea și demararea programului de realizare a unui dialog între

administrație și organizațiile neguvernamentale și deosebirile dintre părțile implicate.

Trebuie menționat, de asemenea, faptul că parteneriatul administrație-organizații nu este de fapt decât suma unor colaborări pe domenii dintre autorități de resort și asociații specializate în sau orientate spre domeniul respectiv.

Istoria politică și mediul asociativ

Fie că sunt denumite asociații voluntare, organizații ale societății civile, organizații non-profit, organizații fără scop lucrativ, etc., structurile mediului asociativ nu urmăresc nici accesul la puterea politică (dar desfășoară adesea campanii de advocacy sau lobby pentru a-și îndeplini misiunea) și nici obținerea unui profit (deoarece dispun de resurse limitate prin contractele încheiate cu finanțatorii sau sponsorii lor).

Cea dintâi caracteristică este foarte relevantă, deoarece diferențiază, teoretic, orice ONG (asociație, fundație, ligă, societate, organizație ș.a.) de grupurile și organizațiile politice al căror obiectiv principal este acapararea puterii și exercitarea acesteia¹. De aceea relația cu administrația diferă de la o organizație la alta și viceversa.

În România, termenul ONG a exprimat inițial, cu preponderență, opoziția dintre o

structură a mediului asociativ cu instituțiile și autoritățile publice, asociația având câteva caracteristici definitorii: caracterul formal-instituțional, independența față de stat², nedistribuirea profitului, autogovernarea și voluntariatul.

Masificarea și politizarea socială specifice comunismului, rezultate ale instituirii unui regim al terorii fizice și ideologice, al propagandei și recrutării forțate au avut ca rezultat, înainte de 1989, “emigrația morală” (în interpretarea lui Daniel Barbu³), iar după 1990, prin emergența elementelor societății civile, o evidentă rezistență și neîncredere față de seriozitatea și profesionalismul reprezentanților Administrației.

La aspectele ideologice comuniste s-au adăugat cele legislative ale căror efecte s-au propagat pe parcursul celor 10 ani de la căderea Cortinei de Fier. În anii ‘90, întâlnirile liderilor europeni în diferite cadre oficiale au încercat să forțeze democratizarea fostelor state comuniste prin introducerea unor reguli și condiții noi, care au afectat relațiile economice, îndeosebi (acordurile de a 2-a generație) dintre Comunitate și acestea din urmă. Una dintre cele mai importante reuniuni de acest gen a fost Consiliul European de la Copenhaga unde au fost stabilite criteriile politice de aderare:

- existența unor instituții democratice stabile;
- respectarea drepturilor omului;
- protejarea drepturilor minorităților.

În condițiile aderării la Comunitatea Europeană, devenită Uniunea Europeană prin ratificarea Tratatului de la Maastricht, diferitele guverne ale României a trebuit să aibă în vedere modificarea cadrului legislativ referitor la sectorul nonprofit.

După 30 decembrie 1947 a urmat un proces rapid de luare sub control a structurilor societății civile și s-a procedat la desființarea treptată a acestora în perioada 1947-1952⁴. Patrimoniul lor a fost naționalizat prin cele două

proceduri: Decretul pentru declararea de utilitate publică și expropriere și Legea pentru administrarea, exploatarea, controlul și lichidarea bunurilor.

Renașterea sectorului neguvernamental a consacrat un nou actor pe scena politică. Acțiuni de genul celor din anii ‘70, a “*New Politics*”, au devenit practici curente ale unor asociații urmate de luări tranșante de poziții, mai mult sau mai puțin obiective. Campaniile unor organizații au adus modificări cadrului normativ (dintre acestea amintim consacarea legislativă a observatorilor naționali și internaționali din partea ONG-urilor, rezultat al campaniei Asociației Pro Democrația sau eforturile de ani de zile ale unor asociații din domeniul protecției copilului).

Reacția la istorie s-a materializat printr-o poziție critică și chiar o indisponibilitate la dialog și negociere din partea organizațiilor cu structurile administrative. În anul 2000, de exemplu, erau înregistrate peste 65.000 de asociații nonprofit, o forță deosebită care, devenită partenera autorităților, ar fi putut contribui, stimula și controla exercițiul puterii în interesul cetățenilor.

Coalitiile, forumurile, Cărțile Albe inițiate în 1994⁵, Grupul de Implementare a Rezoluțiilor reprezintă modalități prin care organizațiile își exprimă dorința de a influența factorii de decizie politici și de a încuraja disponibilitatea acestora spre dialog și colaborare. O bună cunoaștere reciprocă posibilă doar prin comunicarea dintre reprezentanți, poate sta la baza unei asemenea relații complexe.

Parteneriatul ca program

Parteneriatul în sine este un program ceea ce presupune: planificare, organizare, implementare-coordonare, control și conducere.

Experiențele anterioare au evidențiat absența sau lipsurile considerării concepției unei

strategii coerente de promovare și de implementare a parteneriatului. Identificarea și analiza problemei trebuie să se bazeze pe o documentare riguroasă și cât mai bună, astfel încât să poată fi formulate argumente incontestabile și convingătoare pentru susținerea ideii de parteneriat.

Administrația are mult mai multe responsabilități față de cei guvernați și nu își poate permite costurile reprezentate de resursele umane supradimensionate și nespecializate și de resursele de timp (pentru a nu aminti costurile financiare), implicate de o campanie lungă de lansare a ideii și de familiarizare a opiniei publice și a sectorului nonprofit cu strategia pe care și-a propus-o.

De aceea, scopul și obiectivele trebuie să fie bine stabilite și precizate, interiorizarea lor de către cei implicați determinând în foarte mare măsură evoluția acțiunilor și succesul acestora.

Evaluarea resurselor necesare (umane, materiale, informaționale, financiare de timp, etc.), alături de celelalte acțiuni menționate, pregătește definitivarea strategiei care va fi prezentată societății civile.

Parteneriatul în sine este un demers care întâmpină multe obstacole datorită numărului mare de structuri și de persoane implicate la nivel central/local, sectorial/ transsectorial, datorită orgoliilor personale, atitudinii refractare a reprezentanților sectorului nonprofit, etc.

Dacă în cazul unui ONG se pune problema repartizării sarcinilor între membrii staffului și echipa de coordonare (puțin numeroasă), în cazul aparatului de stat este vorba de coordonarea a zeci de oameni, în condițiile în care unele competențe profesionale se suprapun (pentru instituții) și trebuie să existe o comunicare cât mai funcțională pentru a evita marile blocaje⁶.

Din practica anilor precedenți, cele mai mari blocaje sunt cele interinstituționale, care au determinat, ca un reflex condiționat, reticența

organizațiilor neguvernamentale față de propunerile funcționarilor publici. Dar cum vor fi evitate aceste blocaje?

De asemenea, parteneriatul presupune o campanie permanentă de informare a cetățenilor și a celorlalte instituții și organizații. El trebuie să fie monitorizat și evaluat periodic pentru a opera eventuale modificări de adaptare la noile condiții⁷.

Pentru aceasta se impune crearea unui organism care să reunească părțile implicate, în raport de egalitate. Funcționalitatea acestuia depinde de modalitatea în care a fost imaginat. Există exemple de instituții care pot fi aplicate, de tipul consiliilor județene – comisii de specialitate cu subcomisii, sau după modelul francez al Consiliului Național al Vieții Asociației.

Expertiza organismului ar avea rolul de a completa demersurile administrației, deși în aceasta situație se remarcă două posibilități:

- decizia finală să aparțină Guvernului, chiar dacă este contrară opiniei partenerilor datorită faptului că ar contraveni obiectivului politic;
- decizia să fie compromisul la care s-a ajuns în cadrul forului consultativ, aceasta fiind în interesul cetățeanului⁸.

Dacă în cazul unui proiect cea de-a patra fază este încheierea, parteneriatul vizează însă o perioadă cât mai lungă cu puțință prin implementarea de noi programe în comun la orice nivel, cu orice fel de instituție (publică sau privată/nonprofit, românească sau străină).

Raporturile de forțe

Nu trebuie pierdute din vedere diferite aspecte care vor determina raportul de forțe din cadrul parteneriatului, care, dincolo de declarația de egalitate a părților, marchează fluctuația responsabilităților de la o perioadă la alta. Astfel apar diferite relații:

- între structuri ale administrației;

- între administrație și mediul asociativ;
- între organizațiile neguvernamentale.

De aceea de multe ori apar situații când conflicte latente trebuie gestionate cu responsabilitate, profesionalism și nu în ultimul rând, diplomație. Dar dacă asemenea confruntări sunt inerente în ultimele două aspecte menționate, fără a lua în considerare divergențele dintre filialele ONG-urilor și staff-ul sau board-ul acestora, cea mai dificilă situație care apare în cazul unei astfel de inițiative este cu certitudine concurența dintre structurile administrative. Cauzele sunt diverse:

- apartenența politică a celor implicați – cea mai întâlnită situație este în plan local prin opoziția prefect-primar;
- aspirațiile personale (resursele umane sunt cele mai importante, dar și cele mai dificil de “gestionat” prin elementul imprevizibil care le este specific);
- afinitățile personale – partenerii de dialog care sunt cel mai des implicați în diferite acțiuni de către funcționarii publici sau aleși, sau care influențează în mai mare măsură deciziile, sunt într-o mai mare proporție selectați datorită unor relații personale sau afiliere comune decât pe criterii de competență⁹;
- formarea profesională – este domeniul deficitar într-un asemenea demers; parteneriatul presupune comunicare, management, spirit de echipă, echilibru, obiectivitate; este un proces continuu, care trebuie evaluat periodic și adaptat noilor condiții;
- oligarhia – fără a reveni asupra teoriei a tendinței naturale spre oligarhie a oricărei structuri ca urmare a profesionalizării, a noilor cerințe și a accesului la informații, în ultimii ani s-a remarcat o ermetizare a organismelor etatice, comparativ cu sectorul neguvernamental, de exemplu; înnoirea personalului, din când în când, sau fluctuația elitelor conform sociologilor¹⁰ este benefică

funcționării aparatului de stat, cu condiția ca schimbarea personalului să nu genereze instabilitate și discontinuitate.

Diferențe

Trebuie înțeles faptul că, între instituțiile publice și organizațiile neguvernamentale există diferențe mai mici sau mai mari, care determină relația stabilită în cadrul parteneriatului.

Imaginea

Față de administrație, cu excepția instituției Președintelui, a Primului Ministru și a Ministerului Afacerilor Externe, autoritățile sau instituțiile publice nu acordă o la fel de mare importanță imaginii lor. Organizațiile neguvernamentale, în schimb, nu pot exista decât dacă sunt cunoscute. Autoritățile publice nu trebuie să utilizeze subterfugiile comunicatelor de presă (de exemplu, titluri bombastice), deoarece presa va avea întotdeauna corespondenți în instituții, cu atât mai mult cu cât anumite greșeli sau “scăpări”, deși nu constituie informații, sunt transformate în articole pentru a umple spațiile editoriale.

De aceea orice greșală de comunicare (începând cu absența unui format pentru documentele emise – lipsa antetului, greșeli de ortografie, nepregătirea unei întrevederi, lipsa argumentației, etc.) din partea unor structuri administrative sunt grave și sunt folosite de către ONG-uri ca motivații pentru indisponibilitatea de a colabora.

Capacitate de reacție

Lentoarea procesului birocratic datorată atât regulilor interne de funcționare, cât și mărimii aparatului de stat, numărului foarte mare de structuri implicate ceea ce afectează procesul de decizie, comunicare și materializarea deciziilor generează o capacitate redusă de reacție a administrației. Responsabilitățile și amploarea acțiunilor sunt de asemenea argu-

mentele care disculpă imposibilitatea de a lua decizii rapide.

Asociațiile sunt mai rapide. Aceasta ține atât de sfera lor de activitate (limitată), cât și de urmărirea semnelor prevestind criza. Lipsa reacției rapide poate genera disoluția organizației. Pregătirea membrilor tocmai pentru asemenea situații este foarte importantă, raportul acestora față de celelalte departamente fiind important.

Cultura organizației

Orice organizație are “*modele de simțire și acțiune, care diferențiază membrii unei organizații de alta*”. Aceasta se manifestă printr-un set de elemente (valori, ritualuri, simboluri, eroi)¹¹. Nu trebuie uitat că selecția personalului este parte a acestei culturi și se face în funcție de aceasta. De obicei, voluntarii sunt formați în spiritul culturii și devin angajați ai asociației. Ei sunt convinși de importanța acțiunilor lor, ceea ce nu se regăsește întotdeauna la funcționarii publici¹²

Cultura organizației este foarte importantă pentru realizarea parteneriatului cu ONG-urile. Trebuie ca reprezentanții administrației implicați să fie conștienți, când gândesc strategia, de cultura organizațională; aceasta reunește elemente care sunt specifice organizației și care pot să afecteze procesul comunicării, împreună cu alți factori socio-politici perturbatori.

Anticiparea interacțiunii diferitelor culturi ale organizațiilor partenere este dificilă, dar importantă. Poate să ia în considerare cele mai importante asociații.

Misiunea diferă de la un ONG la altul și definește existența și toate acțiunile acestuia. Este factorul coalizator al membrilor, voluntarilor și cetățenilor în jurul unor acțiuni.

Specializarea face ca anumite organizații să devină parteneri privilegiați ai anumitor

instituții sau departamente de resort, ceea ce modifică raportul în cadrul parteneriatelor. Totodată, specializarea creează concurență pentru propunerea și coordonarea unor programe cât mai bune¹³.

O bună cunoaștere din partea reprezentanților administrației, a misiunii asociațiilor vizate pentru deveni colaboratoare, este element cheie în procesul de comunicare și de negociere.

Alte diferențe sunt create de resursele financiare și libertatea lor de gestiune, de conceptul de utilitate publică.

Resursele financiare implică două aspecte: finanțările private și cele publice. Programele sunt licitate, obținând fondurile numai în condițiile prevăzute de finanțator (audit financiar, corespondență a temei, experiență, profesionalism, seriozitate, etc.). Implementarea programului este monitorizată prin rapoarte narrative și financiare intermediare și finale, prin întâlniri sau diferite alte cerințe contractuale.

Conceptul de utilitate publică diferențiază organizațiile. Există patru condiții de acordare a fondurilor publice unor asociații pentru soluționarea unor probleme¹⁴:

- a) *activitatea acestei se desfășoară în interes general sau comunitar, după caz;*
- b) *funcționează de cel puțin trei ani și a realizat o mare parte din obiectivele stabilite;*
- c) *prezintă un raport din care să rezulte desfășurarea unei activități anterioare semnificative, prin derularea unor programe ori proiecte specifice scopului său, însoțit de bilanțurile și bugetele de venituri și cheltuieli;*
- d) *valoarea activului patrimonial pe fiecare an în parte este cel puțin egală cu valoarea patrimoniului inițial.*

Drepturile și obligațiile decurgând din acordarea statutului de organizație de utilitate

publică sunt următoarele¹⁵:

a) *dreptul de a se concesiona servicii publice fără caracter comercial, în condițiile legii;*

b) *dreptul preferențial la resurse provenite din bugetul de stat și din bugete locale;*

c) *dreptul de a menționa în toate documentele pe care le întocmește că asociația sau fundația este recunoscută ca fiind de utilitate publică;*

d) *obligația de a menționa cel puțin nivelul activității și performanțele care au determinat recunoașterea¹⁶;*

e) *obligația de a comunica autorității administrative competente orice modificări ale actului constitutiv și ale statutului, precum și rapoartele de activitate și bilanțurile anuale; autoritatea administrativă are obligația să asigure consultarea acestor documente de către orice persoană interesată;*

f) *obligația de a publica, în extras, rapoartele de activitate și bilanțurile anuale în Monitorul Oficial al României, partea a IV-a, precum și în Registrul național al persoanelor juridice fără scop lucrativ.”*

Recunoașterea utilității publice se face pe perioadă nedeterminată, numai încetarea respectării uneia din condițiile anterior menționate putând să ducă la retragerea acestei calități (auto-sesizare sau solicitarea unui terț).

Este un punct de pornire pentru realizarea parteneriatului în condițiile în care arbitrarul nu devine criteriu de alocare a fondurilor publice. De aceea Guvernul trebuie să aducă în discuție normele metodologice de aplicarea a ordonanței, prin care să instituie criterii precise și cât mai puțin interpretabile pentru a determina obiectivitatea funcționarilor.

După o scurtă expunere a diferențelor se remarcă importanța parteneriatului și modalitatea de repartizare a sarcinilor în funcție de competente și acțiuni definitorii. Astfel, orga-

nizațiile pot administra campaniile de promovare a anumitor politici publice prin capacitatea de coalizare a cetățenilor, prin resursele umane de care dispun (îndeosebi voluntarii), prin ideea de transparență pe care pot să o transmită.

Ele pot, totodată, să contribuie în mod esențial la profesionalizarea funcționarilor publici prin cursuri și seminarii periodice, cercetări și studii.

Gestionarea unor proiecte comune, la orice nivel, de către mai multe organizații cu instituții publice nu poate fi decât binevenită. De exemplu, pentru protecția drepturilor copilului, o asociație de profil poate contribui în mai multe feluri:

- experiența și expertiza sa constituie un punct de referință pentru ameliorarea cadrului normativ în domeniu;
- cazurile și situațiile noi sunt atent analizate și notate, pentru a fi identificate noi modalități de prevenire și combatere;
- persoanele sunt implicate, dedicate activității lor profesionale și permanent instruite¹⁷.

Concluzie

Numai gândit în acești termeni, parteneriatul dintre administrație și organizații are șanse de instituire și de funcționare. S-ar putea spune că însuși începutul unei astfel de relații este un succes. Dar parteneriatul nu este viabil decât atunci când, în ciuda compromisurilor făcute de părți, cetățeanul câștigă pe termen mediu și lung.

Strategia nu trebuie să vizeze obiective specifice guvernărilor sau ale organizațiilor, ci o soluționare a problemelor care să fie benefică tuturor. Pentru aceasta echipa este responsabilă de coordonarea întregii rețele de structuri administrative, dialog, de promovarea strategiei Executivului, de redactarea și coordonarea de programe, de completarea și ameliorarea cadrului legislativ în domeniu, de formarea profesională

a funcționarilor și monitorizarea funcționării dialogului.

Echipa trebuie să cunoască atât administrația cât și sectorul nonprofit pentru a putea preveni și combate rapid stările de criză ce apar. Absența afilierii politice a membrilor acesteia nu face decât să câștige mai multă încredere din partea asociațiilor și să asigure profesionalismul și obiectivitatea atât de necesare.

Dar nu trebuie uitat interesul și sprijinul organizațiilor. Comunicarea în cazul parteneriatului trebuie să fie reciprocă, iar anumite inițiative trebuie să le aparțină. Ca reprezentanți ai societății civile sau ca funcționari, dincolo de intenție trebuie să existe voință, disponibilitate, profesionalism.

NOTE

¹ *“Les partis politiques sont des groupements volontaires plus ou moins organisés, qui prétendent au nom d’une certaine conception de l’intérêt commun et de la société de s’assumer, seuls ou en coalition, la fonction de gouvernement.”* Raymond Aron, *“Introduction à l’étude des partis politiques”*, Paris: FNSP, 1949

² Trebuie menționat că există forme de asociații, fundații sau institute care, deși declară că nu sunt afiliate politic, coordonează programe sau acționează în interesul unor organizații politice de care aparțin. Este filiera utilizării fondurilor unor sponsorizări sau finanțări, în perioadele electorale. Un astfel de institut este Institutul de Studii Liberale, care însă a făcut publice intențiile de a forma viitori oameni politici (funcția de recrutare și selecție a personalului).

³ D. Barbu – *“Republica absentă”*, București: Nemira, 1999.

⁴ Pentru lichidarea societății civile au fost prevăzute sancțiuni de confiscare a averii și condamnarea la muncă silnică (5-10 ani). *Decretul nr. 214 / 1948*, publicat în MO nr. 146 / 25.08.1947.

⁵ CENTRAS a încercat să definească rolul Cărților Albe în cadrul Forumurilor Naționale ONG: *“Cărțile Albe ale organizațiilor neguvernamentale sunt mai mult decât dezbateri, sunt documente. Aceste documente, strânse într-un volum, sunt rezultatul unei munci de echipă. De fapt, aceste texte sunt sinteza experiențelor particulare ale fiecărei organizații participante”*. Citat preluat din studiul *“Organizațiile neguvernamentale din România”* al lui Ion Olteanu,

București: CSCPT, 2000.

⁶ Sunt blocaje inerente care nu pot fi evitate. Ele țin atât de natura umană, dar și de impedimentele de natură materială, logistică. Numărul lor crește în mod sensibil în cazul instituțiilor publice datorită birocratizării.

⁷ În cazul acestui program de realizare a unui parteneriat administrație-organizații, strategia va păstra cu siguranță liniile mari, care au fost gândite tocmai în scopul de a fi realiste, dar va suferi multe modificări inerente schimbărilor care survin în societate. Factorul economic, pentru reforma românească, este unul perturbant îndeosebi pentru menținerea parteneriatului cu grupurile politice sau cele cu influență politică (sindicatelor, asociațiile profesionale). Acestea din urmă fac, în mod cert, parte din sectorul asociativ.

⁸ Ar fi și alte variante când ONG-urile ar lua o hotărâre în detrimentul guvernanților și când Guvernul ar accepta compromisul în schimbul sprijinului politic, dar constituie un subiect în sine.

⁹ Gestionarea preferențială a resurselor financiare de către persoane cu putere de decizie din cadrul unor instituții publice este o situație remarcată în anii anteriori, unul din motivele pentru care oferta guvernamentală nu pare foarte credibilă.

¹⁰ Lipset, Dahrendorf – Raymond Boudon, *“Tratat de Sociologie”*, București: Humanitas, 1999.

¹¹ Geert Hofstede, *“Cultures and Organizations. Software of the Mind”*, 1991.

¹² De cele mai multe ori blocajele sunt cauzate de indisponibilitatea unor persoane din aparatul de stat de a comunica informații. Poate că absența implicării acestora este datorată de procesul de formare. Cei care au atribuții în domenii ca: relații cu publicul, relații cu societatea civilă, au nevoie de o formare și de cunoștințe specifice pentru a-și înțelege interlocutorii și a sprijini, și nu obstructiona, procesul comunicării cu aceștia.

¹³ În cazul instituțiilor publice se poate discuta despre o complementaritate și, uneori, de concurență, dar datorată intereselor private sau politice și nicidecum ca și condiție de a exista (cum este pentru ONG-uri). Concurența interinstituțională se materializează în refuzul unor structuri ale administrației de a stabili orice contact sau de a coopera la elaborarea unor programe necesare și realiste cu structuri similare la nivel central sau local.

¹⁴ Art. 38, O.G. nr. 26 / 30.01.2000.

¹⁵ Art. 41, idem.

¹⁶ Este o formulare ambiguă, deoarece nu sunt instituite criterii de performanță sau de evaluare a performanței, ceea ce lasă o libertate prea mare de apreciere la adresa celor abilitați din ministere și instituții să propună și să acorde această calitate unei organizații.

¹⁷ Să nu uităm că membrii sunt atașați de misiunea asociațiilor din care fac parte, ceea ce nu se poate spune în cazul instituțiilor.

DIANA NIȚULESCU – Absolventă a Facultății de Științe Politice din cadrul Universității din București.

Democrațiile ca modele *

Editura Polirom din Iași a încheiat acest an și totodată acest mileniu cu editarea unui autor pe cât de necunoscut publicului românesc, pe atât de important pentru știința politică occidentală: Arend Lijphart. Cariera academică a acestuia este impresionantă și în același timp definitorie pentru ceea ce în spațiul anglo-saxon se numește un *political scientist*. Profesor de științe politice la Universitatea din San Diego, California, Arend Lijphart este unul dintre puținii autori care au avut un impact extrem de puternic asupra științei politice moderne prin intermediul studiilor sale asupra diverselor fenomene politice, a teoretizărilor consistente cât și a analizelor empirice, factuale, de o extraordinară calitate. Aceste studii s-au concretizat în numeroase cărți publicate de edituri din SUA sau Europa, precum și în nenumărate arti-

* Arend Lijphart, *Modele ale democrației. Forme de guvernare și funcționare în treizeci și șase de țări*, Iași: Polirom, 2000, 319 pagini, traducerea în limba română Cătălin Constantinescu, studiu introductiv de Lucian-Dumitru Dârdală.

cole apărute în reviste prestigioase de specialitate ca *American Political Science Review*, *Political Science Quarterly*, *Political Quarterly*, *European Journal of Political Research* sau *British Journal of Political Science*. Toate acestea l-au calificat drept una dintre cele mai competente personalități din acest domeniu vast al științei politice. Dacă există însă un domeniu particular din știința politică în care autoritatea sa este de necontestat, acesta este cu siguranță cel al teoriei și analizei empirice a democrației. Studiile sale asupra democrației politice încep în anii '60 o dată cu publicarea cărții *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands* (1968), apoi cu apariția primei cărți cu un impact important la nivelul conceptualizării democrației, *Democracy in Plural Societies* (1977), unde teoretizează ceea ce el a denumit "democrația consociațională" pornind de la elemente empirice, continuată de celebra, în lumea academică occidentală, *Democracies: Patterns of Majoritarian and Con-*

sensus Government in Twenty-One Countries (1984) și culminând cu recenta *Patterns of Democracy. Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries* (1999), ambele teoretizând democrațiile de tip majoritar și consensual. De fapt, Arend Lijphart este autorul cărui știința politică îi datorează aceste două concepte politice relativ noi de democrație majoritară (sau de tip Westminster) și democrație consensuală, abordările consistente ale acestui autor impunându-le drept elemente esențiale de analiză nu numai pentru teoria democrației cât pentru cea a formelor de guvernare democratice din lume. *Modele ale democrației* nu este, cum am mai spus, prima carte a lui Arend Lijphart care abordează problemele democrației majoritare sau consensuale, ea vine în completarea celei publicate în 1984, *Democracies...*, unde sunt teoretizate pentru prima dată cele două modele ale democrației. În *Democracies*, democrația majoritară și cea consensuală erau conceptualizate plecând de la două variabile independente care apar în configurațiile sistemelor politice occidentale:

1. Concentrarea vs. dispersarea puterii executive: existența Cabinetelor monoculare sau a marilor coaliții guvernamentale;

2. Dominația Cabinetului vs. separația puterilor: existența unui raport informal de subordonare al Parlamentului vis-a-vis de puterea executivă în democrația de tip Westminster (majoritară), sau un raport echilibrat ca în modelul consensual al democrației;

3. Bicameralism asimetric vs. bicameralism simetric și reprezentarea minorităților: în democrația majoritară Camera inferioară a legislativului se află într-o poziție de superioritate față de camera superioară, în timp ce în democrația consensuală raportul este balansat iar în cea de-a doua cameră sunt reprezentate minoritățile;

4. Sistem bipartidist vs. sisteme multipartid;

5. Sistem de partide unidimensional vs. sistem de partide multidimensional: în timp ce în democrația majoritară diferențele dintre partidele politice sunt plasate pe o singură dimensiune, în general cea socio-economică, în democrațiile consensuale aceste dimensiuni sunt multiple (etnice, lingvistice, culturale, rasiale etc.);

6. Sistem electoral majoritar vs. reprezentare electorală;

7. Stat unitar, centralizat vs. federalism teritorial sau

nonteritorial și descentralizarea puterii;

8. Constituție nescrisă vs. constituție scrisă și veto-ul minorităților;

9. Democrație exclusiv reprezentativă vs. elemente de democrație directă (referendum).

Acestor elemente, Lijphart le adaugă încă două instituții în *Modele ale democrației*, anume pluralismul vs. corporatismul grupurilor de interese și (in)dependența Băncii centrale. Pe lângă aceste noi elemente pe care Lijphart le aduce în analiza sa conceptuală și empirică, *Modele* se mai diferențiază prin numărul mult mai mare de țări, treizeci și șase, față de douăzeci și unu din *Democracies...*, pe care autorul le ia în considerare în demersul său de identificare a datelor empirice importante. Toate aceste țări reprezintă sisteme politice care au experimentat democrația politică pe o perioadă neîntreruptă de timp, suficient de mare pentru a le putea califica drept *democrații consolidate*. Acesta este de altfel și motivul pentru care România nu se găsește în interiorul listei de treizeci și șase de democrații politice pe care Lijphart le analizează, ca de altfel nici o țară din fostul bloc comunist din Europa Centrală și de Est, de aceea ea nu este calificată

drept o democrație în anii 1994-1995, spre surprinderea celor care au lucrat la traducerea în limba română a acestei cărți. O reflecție mai profundă asupra precauțiilor metodologice și conceptuale ale autorului ar fi eliminat perplexitatea provocată de absența României de pe lista țărilor cu democrații politice la mijlocul anilor '90.

Modele ale democrației nu este însă numai o foarte bună analiză empirică a modurilor de guvernare și de funcționare a democrațiilor consolidate dar și o excepțională abordare teoretică. În fapt, democrația majoritară și democrația consensuală reprezintă două modele teoretice care încearcă să răspundă la două tipuri de idei asupra naturii puterii politice în democrațiile moderne: aceea a concentrării puterii politice, respectiv a dispersiei acesteia. Democrația majoritară (sau de tip Westminster), acest model teoretic inspirat din modul de exercitare a puterii în cadrul sistemului politic englez, dar caracteristic pentru întreg Commonwealth-ul britanic, are la bază principiul majoritar al democrației. Ea este caracteristică pentru societățile omogene din punct de vedere cultural, etnic, religios sau rasial; principiul majoritar nu duce la nefuncțio-

nalitatea sistemului deoarece majoritatea și minoritatea nu rămân aceleași tot timpul. Grupuri care sunt azi în opoziție pot ajunge majoritare mâine, de aceea toate grupurile din aceste societăți acceptă acest principiu de reglare al vieții politice. Un astfel de sistem tinde să producă, dintr-o largă minoritate electorală, o majoritate relativ redusă parlamentară, astfel că sistemul politic devine bipolar. Cabinetul este format de un singur partid politic, cel care a obținut majoritatea locurilor parlamentare în camera inferioară a Parlamentului. Acest dezechilibru al relațiilor dintre partide este contrabalansat de posibilitatea ca la următoarele alegeri partidul de opoziție să obțină el la rândul său majoritatea locurilor parlamentare, distanța între partide fiind foarte mică. Filosofia majoritară a democrației se manifestă cel mai pregnant în cazul alegerilor, acestea fiind concepute pe principiul că "învingătorul ia totul" iar minoritatea este subreprezentată datorită faptului că voturile acordate de aceasta către partidul care pierde alegerile într-o circumscripție sunt voturi "irosite", în sensul că nu-și găsesc corespondent în rezultatul final al partidului respectiv.

Democrația consen-

suală încearcă tocmai această dispersie mai largă a puterii la nivelul societății. Ea este caracteristică societăților neomogene (cultural, etnic, lingvistic etc.), care acceptă acest principiu al consensualității pentru a evita entropia sistemului politic, asigurând perpetuarea acestuia. De data aceasta, minoritățile nu mai sunt subreprezentate, în sensul că ele se regăsesc în cadrul puterii legislative în conformitate cu numărul de voturi obținute în alegeri. Pe de altă parte, nici un partid politic nu mai obține majoritatea absolută a mandatelor parlamentare, ceea ce face ca guvernele monocolor să fie imposibil de format, fiind înlocuite de Cabinete alcătuite din mari coaliții politice. Elveția și Belgia sunt două exemple în care aceste idei consensualiste au fost integrate sistemului politic, tocmai pentru a evita dispariția sistemului sau pentru a evita conflictele importante din interiorul lui.

Democrația consensuală și cea majoritară sunt modele conceptuale utile din punct de vedere al analizei politice, ceea ce înseamnă că nici un sistem politic real nu se încadrează perfect în tiparele utilizate de Lijphart. Acest lucru este valabil chiar pentru sistemele care au

reprezentat sursele principale ale acestor modele teoretice: Marea Britanie și Noua Zeelandă pentru democrația majoritară și Elveția și Belgia pentru democrația consensuală. Aceste concepte sunt instrumente teoretice care permit autorului să cerceteze o realitate dată. De aceea demersurile care ar încerca încadrarea perfectă a unor sisteme politice reale în astfel de teorii politice sunt demersuri inutile și eronate din punct de vedere metodologic. *Modele ale democrației* este, în același timp, o carte nerecomandabilă celor care văd știința politică ca o știință "revelată", acelora profund ostili demersurilor empirice pentru care rațiunea este singura cale a "cunoașterii". Aceștia vor fi contrariați și, probabil, nemulțumiți de metodologia aleasă de Arend Lijphart, mult prea factuală pentru preferințele lor cognitive. *Modele ale democrației* nu reprezintă numai modele conceptuale ale democrației politice, ci și un important model de analiză politică, în care teoria politică și analiza factuală sunt utilizate cu succes.

Răzvan GRECU

O istorie nefardată a sociologiei *

Monografia ca utopie – Interviu cu Henri H. Stahl (1985-1987), semnată de Zoltán Rostás, este o carte neobișnuită în istoria sociologiei. Este istoria orală a Școlii sociologice de la București, a nașterii ei după primul război mondial, și a dispariției ei premature și temporare sub instaurarea comunistă postbelică. Este istoria a unei științe noi, dar mai înainte de toate este istoria unei vieți – a vieții profesorului Henri H. Stahl. Doar în aparență o carte de interviuri, *Monografia ca utopie* apărută la editura Paideia este o carte de convorbiri despre Școala sociologică de la București ca organizație, și până la urmă despre viața social-politică a României interbelice și a celei de după război. Henri H. Stahl este doar unul dintre monografiștii intervievați și înregistrați pe magnetofon de Zoltán Rostás, discuțiile fiind doar o parte a unui proiect mai mare de istorie orală a unui atelier științific *sui generis*.
* Zoltán Rostás, *Monografia ca utopie – Interviu cu Henri H. Stahl (1985-1987)*, Editura Paideia, Colecția Științe Sociale, 2000, 340 p.

neris. Pe parcursul a 22 de capitole cuprinse în paginile *Monografiei ca utopie* asistăm la o suită de convorbiri între doi oameni care erau conștienți că discuțiile lor nu sunt “de sezon”, mai ales că dialogurile se derulau în anii ceaușismului dur între 1985-1987. Era perioada în care Gorbaciov promova doctrina “Sinatra”, dar Ceaușescu se încăpățâna tot mai aprig împotriva campaniilor de perestroika și glasnosti. Reforma economică și socială progresează în blocul comunist, dar România lui Ceaușescu însemna raționalizarea alimentelor, sistematizarea forțată, întărirea poliției secrete, într-un cuvânt teroare. Nu o dată convorbirile de istorie orală dintre Zoltán Rostás și profesorul Henri H. Stahl au fost scurt-circuitate de întreruperea curentului, o “practică” economică obișnuită în anii ’80. Pe acest fundal oficial, discuțiile dintre Zoltán Rostás și Henri H. Stahl apar cititorului care a făcut liceul și facultatea după 1989 ca niște refugii culturale informale, o atmosferă intelectuală-formativă de Păltiniș.

Lucrarea lui Zoltán

Rostás nu este diacronie seacă. În discuțiile neorientate precis, se aplică tehnica de interviu de istorie orală care accentuează divagațiile care n-au legătură directă cu subiectul în sine, și care puse cap la cap, ca într-un puzzle dau sens, reconstituind traseul sinuos și adeseori tragic al Școlii sociologice de la București. Prin apel la istoria orală, Zoltán Rostás îl chestionează cu “inocență” pe Henri H. Stahl pe rând despre fiecare membru sau participant al campaniilor sau instituțiilor lui Gusti, iar profesorul are replici aduse de amintiri concrete despre fiecare monografist – pe unii îi elogiază, pe alții din contra. Punctul de plecare în interviurile nederijate îl constituie lectura memoriilor profesorului Stahl, iar Zoltán Rostás menționează în “Avertisment” că de dragul metodei de lucru, nu a prelucrat în nici un fel materialul transcris de pe bandă. Profesorul Stahl face, așadar, portretul personal și de grup al monografiștilor, deapănă amintiri despre atmosfera intelectuală interbelică, descrie afinitățile sale cu social-democrația. Pretextul convorbirilor este școala Gusti, dar profesorul se abate, și îi ironizează sau îi laudă pe cunoscuții săi din tinerețe. Avem în acest mod o panoramă asupra vieții intelec-

tualilor începând de domnia lui Carol al II-lea prin epurările dejiste din anii '48-'49 până în perioada ambivalentă a lui Ceaușescu: generația interbelică, comuniști naivi sau mistici legionari, idealisti sau lichele, politrucii sau tineri talentați în sociologie. Lui Mircea Eliade i se reproșează că nu s-a aplecat asupra miturilor românești, Cioran se lamentează patetic, iar singura lui virtute artistică este discursul poetic. Eugen Ionescu este un băiețuș răutăcios care-și bate joc de celebritățile literare ale vremii. Nimeni nu este absolvit, nu există nimic sfânt: "La cafeaua la Corso, veneau mari scriitori ai epocii din generația tânără, M. Sebastian, Holban, Petru Manoliu și Eugen Ionescu, evident care venea să-și bată joc... tocmai își scosese cartea Nu, în care un puști de 20 de ani își bătea joc de marile celebrități ale literaturii române. Avea dreptate, de altfel, dar de o obrăznicie fără pereche. El, de pildă, susținea despre Eliade că nu-i adevărat că s-a dus în India. Minte. El are informații precise că a stat ascuns într-o mahala din București la o damă..." (p. 27) Ciuma legionarismului are rezervat un capitol întreg, iar Stahl o descrie ca pe un proces inexorabil de "rino-cerizare": "Veneai (la Corso),

te așezai la masă și participai la discuții, un an, doi, trei până când ai văzut cum unul câte unul devin legionari. De altfel eu sunt convins că asta a fost ideea, sugestia pe care a avut-o Ionescu când a scris Rinocerii. Cum se transforma încetul cu încetul un Constantin Noica... Ce avea el cu Legiunea, păcatele mele? Ce avea Mircea Eliade cu treaba asta? Ce avea chiar șeful Criterionului, Comarnescu? Era o demență socială, o epidemie, fără îndoială..." (p. 28) Legionarismul și comunismul erau bolile contagioase în epocă. Pentru profesorul Stahl, Școala de sociologie de la București era o oază dominată de cercetare științifică, teoretică și de acțiune culturală. (p.41: "S-au adunat în jurul lui Gusti oameni care n-au avut contact cu viața legionară... care făceau pe deoșele decât hotărâse Legiunea.") Proiectându-ne în interbelic, în România mistică a Căpitanului, a lui Petrache Lupu, a comuniștilor Zilber și Pătrășcanu, convorbirile dintre Zoltán Rostás și Henri H. Stahl, în fapt o mască a istoriei orale, sunt și o istorie a Școlii sociologice de la București. Încă din primul capitol, Stahl explică cum a ajuns să facă sociologie, cum l-a fascinat Gherea, a trecut pe la Iorga și s-a oprit la Gusti. "Gherea

avea ca idee de bază o țară patriarhală, asupra căruia exista impactul unei pătrunderi capitaliste. M-am convins că Gherea știe ce-i capitalismul. Părerea mea era că nu știe ce-i o țară înapoiată... Iorga avea o cu totul altă părere. El credea că țara românească nu fusese feudală. Țăranii români au fost liberi, trăind în sate autonome devălmașe. (p.13) "Astea fiind gândurile care mă frământau... m-am hotărât să merg la Gusti. M-am înscris deci nu de dragul sociologiei, ci de dragul posibilității de a face cercetări la sate..." (p. 17) "...O fi avut dreptate Gherea, dar nu știa ce-i satul românesc" (pp. 11-12). Nici măcar Marin Preda nu știa ce este satul românesc. Satul Moromeților era un "sat de mitocani". Stahl nu a reconstituit satul din amintiri din copilărie, ci a mers pe teren, a investigat sociologic și istoric satele românești cu echipe multidisciplinare concepute de Gusti. Stahl povestește despre elaborarea tehnicilor de lucru, construcția echipelor care anchetează, metoda music-hall-ului, problema adaptării cercetătorului la subiectul sau satul investigat, distincția dintre un interviu realizat pe bază de chestionar și conversația bine pregătită. „A fi anchetator nu se învață, trebuie să ai și darurile respec-

tive. În ce constau aceste dăruri... în primul rând să te faci nevăzut în sat, să știi să ascuți, să vezi, să nu fii băgat în seamă, să fii puțin cameleonic, să poți să te ghidezi după psihologia lor. Trebuie să fii acceptat încât să te poată accepta oamenii... și după ce l-ai lăsat să spuie tot, abia atunci începi cu chestionarele... dar întrebările nu le pui cu chestionarul în mână. Să știi pe dinafară și să întrebi, tot în chip de conversație” (p.50).

Fără îndoială, *Monografia ca utopie* poate fi citită și ca istorie a sociologie românești. Dar, nu este nevoie de prea multe perspicacitate ca să observăm, că tocmai datorită virtuților convorbirilor de istorie orale, avem un nou document al avatarurilor intelectualității române din anii '20 până în anii '80, și un document al discursului informal despre acest interval. Sinceritatea acestor confesiuni, precizia judecăților de valoare, formulările directe ale profesorului Stahl, fac din aceste mărturii un document asemănător cu *Jurnalul* lui M. Sebastian. Suntem îndreptățiți, că și această carte va zgudui lumea. Sperăm, nu numai a sociologilor...

Antonio MOMOC

Integrare și identitate *

Miza geopolitică a integrării europene are implicații majore, de ordin istoric. În acest context, problema abordată de autor a devenit un loc comun al confruntărilor de idei, atât în mediile intelectuale occidentale, cât și, cu un plus de dramatism, în cele românești. În ce raport se află identitățile culturale și noile structuri integrative ale Europei, prin ce model logic putem interpreta adecvat aceste raporturi complexe, ce implicații are fenomenul globalizării asupra statelor naționale și asupra universului cultural? Pornind de la aceste interogații, autorul abordează într-o manieră interdisciplinară procesele de integrare și de globalizare, ajungând la concluzia că, după încheierea războiului rece, aceste procese au generat și tendințe complementare, care au dus la o “resegmentare” a lumii și la renașterea interesului pentru identitățile locale, etnice și naționale. Deși tema abordată are o însemnătate particulară pentru România,

* **Grigore Georgiu**, *Identitate și integrare. De la disjuncție la conjuncție*, Editura Institutului de Teorie Socială al Academiei Române, 2001, 274 pagini.

din motive cunoscute, ea este intens dezbătută azi în gândirea socială și politică, întrucât valul globalizării și interesul pentru tema identității sunt prezente în toate societățile.

Cartea este structurată pe cinci capitole, pornind de la analiza diverselor perspective teoretice asupra raportului identitate-integrare, perspective care sunt reluate apoi în abordările ce privesc redefinirea statului național și a identităților în lumea globalizării, pentru ca ultimul capitol să propună o analiză și o reinterpretare a curentului poporanist, manifestat la începutul secolului XX în cultura română.

Autorul susține că multe reprezentări asupra integrării operează cu o “paradigmă disjunctivă” (consacrată într-o serie de structuri ale gândirii moderne), prin care cele două aspecte sunt puse în relație de opoziție. Această paradigmă disjunctivă funcționează ca o “*reprezentare de fundal*” atât la cei care apreciază că integrarea presupune o devalorizare a culturilor naționale, cât și la cei care resping integrarea sub motiv că ea ar însemna abandonul tradițiilor și al specificului național (p. 24). În deza-

cord cu aceste poziții unilaterale (ce au și expresii în plan politic), miza teoretică pe care autorul și-o asumă este de a demonstra că experiențele acumulate în decursul secolului XX, în ordine socială și spirituală, economică și geopolitică, solicită un nou cadru teoretic de interpretare, o “paradigmă conjunctivă”, care proiectează altă perspectivă asupra raporturilor dinamice și complexe dintre identitățile naționale și structurile integrative, la nivel regional sau global. Această nouă viziune, pusă sub semnul conjuncției, poate fi aplicată și procesului de integrare europeană. Ea ne permite să înțelegem modul în care Europa integrată, păstrând diversitatea experiențelor sale culturale, va căuta noi formule de “conjuncție” între unitate și diversitate, dintre integrare și identitate.

Capitolele referitoare la globalizare și la statul național în lumea postmodernă se impune prin actualitatea problematicii, prin referințele variate, prin registrul teoretic și reflexiv al abordării. Globalizarea este o forță care se impune tuturor. Ea poate avea și efecte negative, în special pentru țările aflate în dificultate economică. “Pentru unii poate fi vorba de o globalizare a profiturilor, pentru alții de o globalizare a sărăciei” (p.71). Autorul face o incursiune în

teoriile despre globalizare pentru a argumenta opinia că procesele de dezvoltare sunt dependente de fundamentul cultural specific al societăților (p. 111). Analizele lui Huntington, din celebra sa carte despre “Ciocnirea civilizațiilor, mai ales cele privind raporturile dintre “globalizare” și “indigenizare”, dintre “occidentalizare” și “modernizare”, sunt utilizate de autor ca repere metodologice pentru înțelegerea unor fenomene din evoluția noastră socială și culturală.

Astfel, în ultimul capitol al cărții, Grigore Georgiu reconstituie geneza și conținutul doctrinei poporaniste, una dintre cele mai controversate curente de idei din cultura română, pentru a ilustra modul în care exponenții săi au conceput modernizarea țării și afirmarea identității naționale în cadrele civilizației europene. Împotriva unor interpretări marcate de un evident partizanat ideologic, autorul arată că poporanistii operau tot cu o “paradigmă conjunctivă”. Militând pentru conjuncția dintre național și european, Mihai Ralea spunea: “Începând a fi buni europeni, vom sfârși prin a fi buni români. Concluzia? Românismul se învață prin europenism”. (citată la p. 237).

Din cartea lui Grigore Georgiu rezultă că tema integrării nu este nouă în gândirea românească; ea revine perio-

dic, cu sentimentul unei urgențe istorice. Tensiunea dintre tradiție și modernitate, dintre identitate și integrare se află în nucleul problematic al culturii române moderne. Autorul invocă perspectivele și interogațiile formulate de Lovinescu, Blaga, Noica sau Mircea Eliade privind condiția geopolitică României, ca “stat de frontieră”, situat la “hotarul dintre două lumi”, “între Occident și Orient” (p.9). Relevant pentru caracterul problematic al acestei teme este unul dintre moto-urile cărții, preluat de autor dintr-un studiu al lui Mircea Eliade, scris în 1953:

„Întrebarea este aceasta: printr-un miracol, sămânța Romei nu s-a pierdut după părăsirea Daciei de către Aurelian – deși această părăsire a însemnat o adevărată catastrofă pentru locuitorii bogatei provincii. Dar Europa își mai poate îngădui această a doua părăsire a Daciei în zilele noastre? Făcând parte, trupește și spiritualicește, din Europa, noi putem fi sacrificați fără ca sacrificiul acesta să nu primejduiască însăși existența și integritatea spirituală a Europei? De răspunsul care va fi dat, de Istorie, acestei întrebări, nu depinde numai supraviețuirea noastră, ca neam, ci și supraviețuirea Occidentului”.

În Atenția Cititorului

Redacția revistei *Sfera Politicii* anunță pe cei interesați să-și completeze colecția personală/a instituției sau pe cei interesați de numere tematice mai vechi că pot achiziționa aceste reviste de la sediul Fundației “Societatea Civilă” din Str. Piața Amzei nr. 13, etaj I, sector 1, București. Pentru informații suplimentare sunați la (401) 312 84 96.

Lista numerelor disponibile, titlul și prețul acestora:

- | | |
|--|--|
| 32 Antisemitismul 5.000 lei | 61 Holocaust vs. Gulag 5.000 lei |
| 33 Mituri și ritualuri 5.000 lei | 62 Cărți și Autori 5.000 lei |
| 34 1995 5.000 lei | 63 Zona Gri 5.000 lei |
| 35 1956 5.000 lei | 64 Mass-media azi 5.000 lei |
| 36 Democrația locală 5.000 lei | 65 Doi ani de guvernare 5.000 lei |
| 37 Ceremonii politice 5.000 lei | 66 Bilanț '98 5.000 lei |
| 38 Populism 5.000 lei | 67 Mineriade 10.000 lei |
| 39 Istoriografie Românească 5.000 lei | 68 Summit NATO 1999 10.000 lei |
| 40 NATO 5.000 lei | 69 Ecumenism și Politică 10.000 lei |
| 41 Știința politică în România 5.000 lei | 70 KOSOVO 10.000 lei |
| 42 Utopie, Urbanism, Politică 5.000 lei | 71-72 Feminism 10.000 lei |
| 43 Opțiuni politice românești 5.000 lei | 73-74 Balcani: Prezent 10.000 lei |
| 44 Constituția 5.000 lei | 75 Reforma Instituțională 10.000 lei |
| 45 Politică și Educație 5.000 lei | 76 Zece ani de la Căderea Zidului Berlinului
10.000 lei |
| 46 Despre schimbare 5.000 lei | 77 Helsinki 10.000 lei |
| 47 Gender 5.000 lei | 78 Bilanț 1999 10.000 lei |
| 48 Noua Putere în România 5.000 lei | 79 Început de campanie 10.000 lei |
| 49 Instituțiile Noii Puteri 5.000 lei | 80 Bruxelles – Negocieri 10.000 lei |
| 50 După Madrid 5.000 lei | 81 Republică și Monarhie 10.000 lei |
| 51 Contractul cu România 5.000 lei | 82 Extremismul Politic 10.000 lei |
| 52 Serviciile Secrete 5.000 lei | 83 Alegeri locale 10.000 lei |
| 53 Islamul și Politică 5.000 lei | 84 Banii și politica 10.000 lei |
| 54 Revoluția Bolșevică 5.000 lei | 85 Orașe distruse 10.000 lei |
| 55 Un an de Guvernare 5.000 lei | 86 Președinția 10.000 lei |
| 56 Bilanț 5.000 lei | 87-88 Alegeri 2000 15.000 lei |
| 57 Criza Politică 5.000 lei | 89 Parlamentul 15.000 lei |
| 58 În Căutarea Identității 5.000 lei | 90 Noua guvernare 15.000 lei |
| 59 Capitalismul Nostru 5.000 lei | |
| 60 Anul 1848 5.000 lei | |

Cititorului Fidel

Începând cu data de 15 februarie 2001 revista *Sfera Politicii* și *Antena 1* lansează concursul lunar *Cititorul Fidel* dotat cu premii constând în 3 ceasuri elvețiene de lux marca **Candino**, în valoare de aproximativ 200 \$ fiecare, oferite de firma **Helvetansa**.

Cei interesați vor găsi în paginile revistei *Sfera Politicii* un talon de participare ce trebuie completat cu răspunsul corect la întrebare. Talonul completat cu datele personale ale participantului va fi trimis pe adresa **Antena 1 - Intact Advertising**, B-dul Ficusului 44 A, sector 1, București, cu specificarea *Pentru emisiunea Orient Express*.

Extragerea și anunțarea celor trei câștigători ai fiecărei luni vor avea loc în cadrul fiecărei a patra ediții a emisiunii *Orient Express*.

Talon Concurs

Întrebare:

Care a fost tema numărului 90 al revistei *Sfera Politicii*?

Răspuns:.....

.....

Nume, prenume

.....

BI seria.....număr.....

Adresa:

strada.....

nr.....bl.....sc.....et.....apt.....

județ/sector.....

localitatea.....cod.....

telefon.....

Decupați



TALON DE ABONAMENT LA REVISTA "SFERA POLITICII"

(vă rugăm completați cu majuscule)

DA, doresc un abonament la revista "SFERA POLITICII", începând cu numărul, pe perioada de:

3 luni (45.000 lei), 6 luni (90.000 lei), un an (180.000 lei)

Am achitat contravaloarea abonamentului, în sumă delei, cu mandat poștal nr. sau ordin de plată nr., în contul Fundației *Societatea Civilă*, nr. 2511.1-21280.1/ROL (lei) deschis la BCR, Sector 1 sau 251100222013126 (valută) deschis la BRD - SMB.

DA, doresc factură fiscală pentru abonamentul achitat.

Nume, Prenume....., Vârsta.....

Compania....., Cod fiscal.....

Profesia, Funcția

Adresa la care doriți să primiți abonamentul:

Strada....., Nr....., Bl....., Sc....., Et....., Ap.....

Localitatea, Cod poștal....., Județ/Sector.....

Telefon, Fax, E-mail

Vă rugăm completați în întregime acest talon și, împreună cu copia chitanței, sau a ordinului de plată al abonamentului, expediți-l în același plic, pe adresa : Fundația Societatea Civilă - Sfera Politicii, Piața Amzei, nr.13, et. 1, sect. 1, București, cu mențiunea "Talon abonament", sau prin fax la +40-1-312.84.96. Abonamentele se pot contracta și la sediul fundației, la adresa mai sus menționată. Relații suplimentare la tel. 659.57.90. Creșterile ulterioare ale prețului de vânzare al revistei nu vor afecta valoarea abonamentului contractat. În prețul abonamentului sunt incluse taxele poștale.

