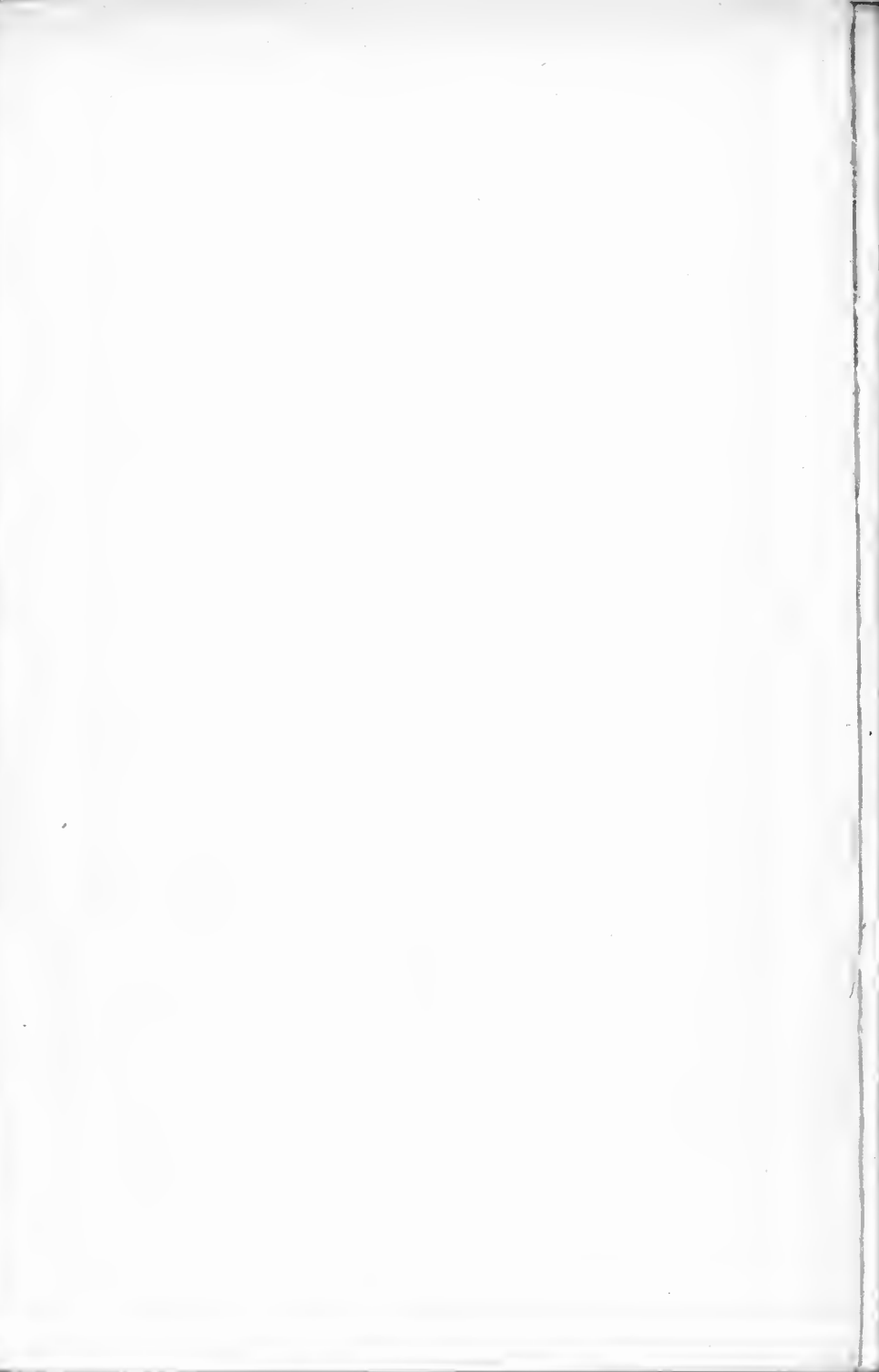


GABRIEL ANDREESCU

Spre
o filozofie
a disidentei



Editura
LITERA



SRG

08.10.1992

Gabriel Andreescu

SPRE O FILOZOFIE A DISIDENȚEI



Gabriel Andreescu

SPRE O FILOZOFIE
A DISIDENȚEI

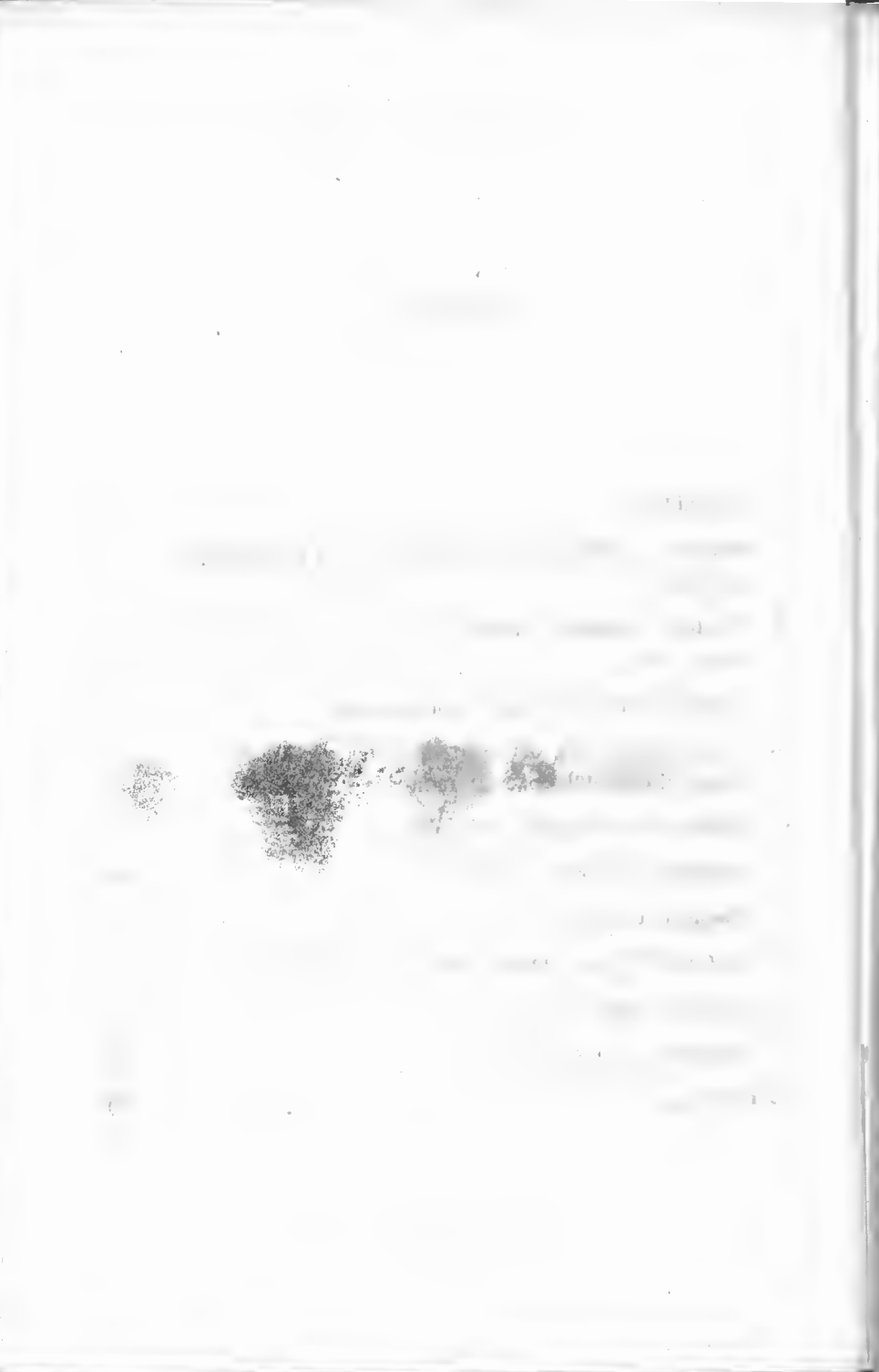
LITERA
București, 1992

Coperta: GHEORGHEBALTOC

ISBN 973-43-0125-X

Cuprins

1. Introducere	7
2. Mișcarea disidentă între Karma-Yoga și inteligență socială.	15
3. Despre realitatea românească, pe marginea patternului orwellian	31
4. Fundamental bună sau fundamental rea	50
5. Eroare doctrinară, pervertire socială, perversiune conceptuală: dialectica degradării	63
6. Resurrecție spirituală la Păltiniș?	78
7. Paranoia și prestație socială	94
8. Spectrul culpei	105
9. Secolul XXI va fi democratic sau nu va fi deloc!	129
10. Impresie, apus de veac	155
11. Ultimele pagini de jurnal	175
12. Postfață	189



Introducere

Lucrurile par să nu aibă istorie, au în schimb tipologii. Ființelor vii le asociem deja una, segmentarea clasificatoare își păstrează însă importanța. Distincția, ne-comparabilul au locul lor în umanitate, dar istoria devine aici primordială. Istoria are privilegiul de a-și defini experiențe exemplare, momente de referință, de a-și alege echilibrele superioare; și obligația de a reflecta pe marginea experiențelor ratate.

Această provincie a lumii, România anilor '80, probabil România unui întreg sfârșit de veac, este o experiență ratată. Se adâncește, în aberații totalitare, într-un moment când semnele epuizării acestei boli apar la orizontul noului mileniu; este o experiență de care umanitatea nu mai avea nevoie, obosită de demonstrațiile nelimitării răului; o experiență la care spiritul românesc nu ar fi fost obligat și pe care ar fi fost fericit să nu o cunoască. Capriciile grotești ale dictatorului, împăcarea nedemnă a milioane de oameni cu condiția de sclav, dizolvarea sentimentelor pînă la un gen de masochism etnic, distrugerea absurdă a atîtor valori pe fundalul unei sărăcii endemice, toate se întrepătrund dînd acestei epoci un profil-limită pentru spațiul european. Deriziunea în care au căzut instituțiile tradiționale ale spiritualității autohtone – Biserica, instituțiile științifice și culturale –, depersonalizarea sistematică, exodul valorilor și subminarea bazei de civilizație a unui întreg popor – medicina, învățămîntul și justiția – definesc factorii unei involuții fără analogie în România mo-

dernă. O descripție completă corespunde unui adevărat „Dicționar al degradării”. Și totuși, România nu a devenit o Kampuchie pulverizată, o stafie politică pentru care semnele răului să pară, în sfârșit, absolute. Nu am ajuns încă să despărțim suficient de clar tragediile inerente vieții de tragedia – gratuită – a socio-politicii. România mai aparține lumii și viitorul, din fericire, nu și-l poate hotărî în totalitate.

În fața complexității, reflexele esențiale ale conștiinței duc spre o reînnoită chestionare a condiției umane. Caracterul absurd al spectacolului românesc adaugă, poate, o notă de perplexitate. Lor trebuie să li se răspundă cu o conștiință de cercetător, știința – sau cel puțin bunul-simț al socialului – fiind condiția situării adecvate față de lume. Dar în ceea ce are mai intim, dialogul cu omenescul este un dialog cu potențele ființei, cu deziderate eliberate. Cunoscutul, rezultatul analizei obiectivizatoare, devine premisa unei transcenderi: reflecția filozofică este chemată astfel să adâncească un orizont ce urcă, în meandre, spre inefabil. Reflecția pe marginea fenomenului românesc calcă însă pe un teritoriu interzis. Preocupată și antimisticizatoare, ea devine imediat o filozofie disidentă și produce, ca reflex, o disidență filozofică: răspunzând unei duble obligații a vieții autohtone.

Studiile din acest volum reprezintă o „introducere în tematica unei *filozofii a disidenței*”.

Majoritatea sînt dezvoltate sub formă de comentarii la ideile sau operele cîtorva gînditori ieșiți, binevenit, în întîmpinare: Vivekananda, cu exegeza sa făcută Karnei-Yoga; George Orwell (volumul 1984); Claude Lévy-Strauss; Gabriel Liiceanu – care, prin *Jurnalul de la Păltiniș*, a lăsat una dintre puținele valori neperisabile ale momentului cultural –, Karl Jaspers. O astfel de structurare reflectă importanța dată concepției: *filozofie – dialog peste timp*, traducerea scurtă a formulei lui Richard Rorty: filozofia este conversația neîntreruptă pe care omul o poartă de-a lungul secolelor cu sine însuși, cu propriile sale probleme. Virtuțile acestei interpretări: funcția stimulatorie a comunicării și comuniunii; conștiința participării la un act atemporal; raportarea la alte cadre cauzale și temporale avînd ca efect temperarea judecăților intransigente, radicale.

O exigență este păstrarea sau producerea imanenței filozofice a textului. Detașarea, academismul, chiar delicatețea – o delicatețe încercată – ar fi strategiile obiectivizării, condiție și valoare în sine a faptelor spiritului. Pe de altă parte, disidența se lovește de solicitările concretului, deseori opuse urbanității filozofice. Autocenzura, veghea, forme de eliminare a discursului frustrat devin o probă a gândirii disidente, premisa emancipării sale filozofice.

Trebuie avut în vedere și un proces oarecum invers: pătrunderea imanenței disidente între faptele de sorginte filozofică. Pe un anumit fundal istoric, actul critic, actul acuzației sau actul opoziției ajung opțiuni esențiale ale ființei. Fundalul istoric: degradarea ireversibilă a civilizației românești, apoi pasivitatea nelimitată a populației, incapacitatea ei de a-și apăra trecutul, prezentul și viitorul. În astfel de condiții experiențele, chiar sentimentele, își schimbă natura. Unul: *sentimentul (experiența) intolerabilului*. Faptele considerate, ale degradării și pasivității colective, ating ceea ce Karl Jaspers denumea „culpa metafizică”. Aici se revelează natura noastră supra-individuală obligându-ne la o formă de activism care atinge, păstrând planul spiritual, acest sentiment particular al *intolerabilului*. În strânsă legătură cu el se dezvoltă sentimentul *indignării* percepută asemănător, ca *indignare transcendentă*. Intolerabilul și indignarea, în sensul lor purificat, sînt implicate în dilemele cu care se confruntă mediile intelectuale românești. Chiar atunci cînd denumesc cauzele structurale ale tragediei, puțini gînditori înțeleg să facă un obiect al meditației, o preocupare a mărturisirii intelectuale din impulsurile bolnave, nimicnicia, orgoliul grotesc al șefului statului român, al omului care răspunde în modul cel mai direct de scandalul evoluției sociale. Știm că subiectul cel mai periculos din România de astăzi nu este valabilitatea comunismului sau alte chestiuni teoretice, ci culpabilitatea familiei de dictatori. Dar acești factori nu pot fi ocoliți; ei sînt „acut obiectivi”, sînt „factori gigantici”, ei te obligă să rediscuți condiția omului și a socialului. Pe acest fundal, sentimentul intolerabilului și sentimentul indignării reprezintă semne ale gravității ce poate salva ființa umană impunînd dialogul dintre acțiune și înțelegere.

Rezolvarea raportului empiric-filozofic aparține încercărilor delicate prin care trebuie să treacă o filozofie a disidenței. Mișcarea disidentă urmează să răspundă la fapte sociale de detaliu, întră — putem spune — în concretețea anumitor realități. Ca urmare, ea are de înfruntat solicitările experienței empirice, apoi solicitările teoriei sociale, fără de care fenomenele care ne înconjoară rămân absolut opace. Dar filozofia nu este empirie și nici nu ține locul teoriei sociale. Distinctă de ele, nu poate fi împotriva lor. În două moduri vârful acesta speculativ ajunge să-și cucerească identitatea, separându-se de baza aisbergului ontologic: reflectând pe marginea observației și teoriei sociale; împingând filozofarea pe un teren cât mai liber de prezența lumii exterioare.

Nu este gratuită întrebarea dacă se poate defini, pentru filozofia disidenței, un gen proxim, dacă ea aparține unui câmp filozofic integrator. Disidența — așa cum o urmărim astăzi activând în țările totalitare — este chemată să unifice surse spirituale complementare: luciditatea și comuniunea; inteligența și simțul moral. Filozofia disidenței face parte deci din ceea ce am putea numi *ethosophie*.

În ceea ce privește studiile din volum, cu ele se poate face o clasificare relativă. *Mișcarea disidentă între karma-yoga și inteligență socială*, *Fundamental bună sau fundamental rea*, *Spectrul culpei* sînt de natură axiologică. *Eroare doctrinară, pervertire socială, perversiune conceptuală: dialectica degradării* intră, cumva, în tradiția subiectelor de filozofie socială. *Resurecție spirituală la Păltiniș?*, cu accentul pus pe dilemele spirituale ale intelectualității românești, are specificul lucrărilor de filozofia culturii. *Despre realitatea românească pe marginea patternului orwellian* nu folosește un model social propriu-zis ci mai curînd un pattern fenomenologic. *Paranoia și prestație socială* pare cea mai datoare presupuzițiilor de natură empirică, dar, în ultimă instanță, importantă este interpretarea neconvențională a societății românești din deceniile opt-nouă. *Impresie, apus de veac* amintește de rostul unei „filozofii a sentimentului cotidian“. Dar toate studiile conțin enunțuri amendabile și cer o lectură binevoitoare. S-a afirmat că lucrurile nu au istorie, deși termenul a fost utilizat,

cu relevanță, în legătură cu evoluția lumii fizice („Evoluția istorică” a lui Prigogine). Am preferat aici, pentru conceptul de *istorie* sensuri mai stricte, cum ar fi echivalența *istorie – evoluție în semnificație*. S-a afirmat mai departe că alături de cunoașterea pozitivă există un larg câmp al experienței spirituale. Enunțul își pierde însă considerabil din puterea lui, dacă este luat ca simplă premisă: adevărata sa anvergură poate fi judecată doar a *posteriori*.

Referirea la condițiile de echilibru intern și extern, în legătură cu evoluția catastrofică a societății (*Fundamental bună – fundamental rea*), este indispensabilă și, din păcate, prea săracă pentru evaluarea interpretărilor (calificărilor, acuzațiilor) care s-au dat realităților autohtone. Istoria – și chiar istoria apropiată nouă – a oferit numeroase exemple de tragism colectiv, de-ar fi să ne gândim doar la cazurile de genocid din acest secol. Tragismul nostru nu are violența nemărginită a turbioanelor macrosociale, care îi face pe indivizi, dintr-o dată, complet neînsemnați; el traduce, mai ales, sentimentul insuportabil al culpei și umilinței față de curgerea aceasta continuă spre ruina interioară, pentru care nici trecutul, nici prezentul, nici tot ceea ce ne înconjoară nu oferă o scuză.

Comentariul la cel de-al patrulea studiu din volum mimează convingerea într-o relație causală: eroare doctrinală – pervertire socială – perversiune conceptuală. În realitate sîntem cu totul depășiți de complexitatea dependențelor care au impus, efectiv, evoluția sistemului comunist.

Exagerate – sau false – pot să apară enunțurile referitoare la statutul conducătorilor în vechime și în actualitate. Îmi rămîne oricum impresia că niciodată nu a existat o opoziție mai mare între funcția de principiu a instituției supreme și funcția sa de fapt, ca în totalitarismul modern.

Filozofia ne-a obișnuit – tradițional – cu sisteme. Un sistem este o expresie a reflecției liniștite, o meditație care are timp să aștepte. Apoi, este semnul adîncit al unui act de personalitate. Din orizontul disidenței filozofice și liniștea (așteptarea) și orgoliul personalității sînt de privit cu suspiciune. Avem astăzi o acută

nevoie nu de sisteme, ci de filozofare, deci de acea componentă exploratoare care să pătrundă în profunzimile universului totalitar. Și este nevoie să căutăm nu atât înălțarea singulară a individualității, cât revărsarea ei în demnitatea conștientului și inconștientului colectiv.





Mișcarea disidentă între Karma-Yoga și inteligență socială

O discuție asupra sensului mișcării disidente poate deschide, conform eșantionărilor noastre conceptuale, un subiect de filozofie socială. Vorbind despre raportul disidentului cu lumea, intrăm pe terenul purei filozofării. În epoca noastră scientistă, istoria, dacă nu situația de drept, a adăugat cercetării filozofice o nuanță peiorativă: speculația nefondată, pierderea contactului cu marile eforturi informaționale și metodologice contemporane sînt două principale și explicabile imputații din confruntarea cărora adevărata filozofie are numai de beneficiat. Dar pentru asta fricțiunile dintre filozofie și gîndirea analitică trebuie privite într-un mod binevoitor; una dintre soluțiile pozitive a constat în dezvoltarea filozofii- lor de disciplină.

Evoluția cunoașterii fenomenului disident spre o filozofie a disidenței este o cerință de maturitate. Importanta prezență disidentă în cultura postbelică se încadrează, mai curînd, într-un gen de *filozofie practică*. Atingerea nivelului teoretizator, a unei filozofii disciplinare, este condiționată de asigurarea unui salt în competența discursului interpretativ. Această competență definițională va fi legată, în principiu, de raportarea la o experiență majoră (informațională, teoretică, existențială etc.)¹. Concret, să considerăm aici problemele de statut ale disidentului, ale mișcării disidente, prin referire la doctrina *Karme-Yoga*. *Karma*, pentru că termenul este centrat pe filozofia acțiunii, iar acțiunea (manifestarea) este un criteriu care duce la însăși natura disidenței²;

1. Ceea ce înseamnă că filozofarea apare, întotdeauna, ca un discurs de ordinul doi.

Yoga, pentru că acest dar al civilizației indiene pare o formă supremă a competenței existențiale. *Karma-Yoga* constituie un context interpretativ. Cadrul obiectiv al analizei are ca premisă concentrarea fără echivalent a forței în mâna autorităților din sistemele totalitare. Superioritatea zdrobitoare a puterii totalitare pare o realitate indiscutabilă pentru majoritatea populației din țările dominate de astfel de regimuri și a fost afirmată de personalități ale mișcării disidente. Saharov trecea de aici la două concluzii temperate și realiste³:

– Nu trebuie cerut populației să facă alte (imense) sacrificii, opunându-se unui stat de care depinde complet și care o poate ușor supune.

– Nu este cazul ca Lumea liberă să transforme subiectul represiei din sistemele totalitare într-un pericol pentru pace.

Dar, odată acceptate aceste date ale jocului social, statutul disidentului și al mișcării disidente devine cu atât mai acut. Dacă în actualele condiții de civilizație și în raport cu actualele sisteme totalitare mișcarea disidentă nu are speranța grupării unor forțe superioare celor ale regimului, atunci se pune întrebarea dacă ea are vreo rațiune; dacă adeziunea nu este din qui jotescă iar atragerea sau acceptarea unor prozești nu este iresponsabilă.

Astfel de chestiuni sînt puse explicit, dar subteran și fără gravitate în majoritatea mediilor românești, unde vicisitudinile și degradarea rămîn subiecte curente de discuție și de lamentare. Pasivitatea populației, colaboraționismul conștient sau inconștient, o decădere morală care se extinde asemeni unui cancer peste întreaga societate, exacerbînd anomaliile totalitare, au devenit covîrșitoare. Modelul mizantropic al lui Zinoviev – monolitul populație-regim – își găsește, pe plaiurile mioritice, în anii '80, o confirmare delirantă. Și totuși contrarietatea pe care o ridică orice raționament pe acest subiect demonstrează mai curînd că astfel de situații nu pot fi rezolvate ca obiecte ale unei simple discuții; iar prin acuitatea lor – faptul că mișcarea disidentă introduce o problematică a cărei anvergură depășește aspectul pur politic.

2. Termenul *karma* provine din sanscrită (verbul *kri* = a face). El desemnează nu numai acțiunea, ci și consecințele ei sau efecte actuale ale acțiunilor noastre anterioare. Prin *legea karmei* se înțelege legea cauzalității, a inevitabilei succesiuni de la cauză la efect.

3. Andrei Saharov, *My Country and the World*, Viking Press, 1976.

Să revenim deci la Karma-Yoga și, deoarece variantele în care cultura a dispersat doctrina karmică cer ele însele o selecție, să lucrăm pe un text clasic pentru receptarea occidentală: conferințele ținute de Swami Vivekananda asupra formelor de Yoga practică, la New York, în 1895 și 1896, rezumate de Jean Herbert în 1936, 1937 și 1938, și reluate apoi la Éditions Albin Michel (*Spiritualités vivantes*, 1970). O să rămânem deci la o Karma-Yoga vivekanandiană, avînd avantajul unei clare delimitări a universului de discurs, cerință specifică unei filozofii disciplinare.

Karma-Yoga este definită ca știință a acțiunii: „La *Gîtā* nous dit que le Karma-Yoga est le travail accompli intelligemment et comme une science; c'est lorsqu'on sait comment travailler qu'on obtient les meilleurs résultats”⁴ (p.20). Evident că în primul rînd acest enunț motivează interesul mișcării disidente pentru Karma-Yoga, mișcare preocupată de descoperirea – în condiții de acțiune atît de dificile – a unor strategii viabile. Dacă formula *Karma-Yoga = știință* nu poate fi luată în sensul strict, ea îl recuperează într-unul mai general, în raport cu o proprietate remarcabilă a filozofiei karmice, a doctrinelor asiatice în general: înaltul lor grad de sistematizare, de coerență. Doctrina Karmei-Yoga cuprinde un exemplar segment axiologic, dezvoltat în jurul valorilor de *cunoaștere*, *libertate*, *compasiune*. Sistemul axiologic are ca suport o componentă ontologică evoluată, care obiectivizează relațiile dintre valori, oferă o perspectivă asupra condiției umane și integrează totul într-un cuprinzător model al dinamicii universale⁵. În mod asemănător, fenomenul disident soliciță un efort globalizator, prin care opțiunile valorice să fie coordonate cu datele realului. Avem de-a face deci cu două sisteme diferite între care se pot încerca analogii, conexiuni etc. Faptul remarcabil care situează Karma-Yoga ca o referință revelatorie pentru filozofia

4. *Karma-Yoga* ne spune că *Gîtā* este activitatea realizată inteligent și științific; atunci cînd se știe cum să se muncească, se obțin cele mai bune rezultate.

5. Un sistem de valori căruia îi lipsește un model adecvat al naturii umane poate avea, în ciuda conotației propriu-zise a valorilor sale, efecte distructive în momentul în care se transformă într-o forță socio-politică. Este probabil unul dintre motivele care au putut face, dintr-o chemare pentru iubirea aproapelui (creștinismul) sau a compasiunii pentru oprimați (marxismul), cadrul unor manifestări inumane.

disidenței este raportul specific pe care-l stabilește disidentul cu el însuși, ca efect al acțiunii.

Am arătat că o premisă a analizei este superioritatea puterii dintr-un sistem totalitar în raport cu orice opoziție pe care o concepem în mod realist. Cu excepții care reflectă conjuncturi favorabile și nesigure, disidentul care activează într-un sistem totalitar nu are cum să aibă în vedere un beneficiu personal – în sensul curent al termenului – ca fruct al strădaniilor sau riscurilor asumate. El nu este nici măcar în postura unui luptător pentru putere dintr-un regim opresiv tradițional la care pericolul acceptat este suplinat de avantajele posibile ale victoriei. La capătul activării sale morale îl așteaptă, de cele mai multe ori, falimentul social sau fizic. În ultimele decenii presiunea țărilor democratice a oferit un ajutor real – printre altele, azil politic – unui număr de disidenți și familiilor lor. Dar semnificația benefică a azilului politic este valabilă poate pentru cei din jur – excluzând disidența conjuncturală sau falsă disidență. În condițiile cunoscute, acțiunea disidentă din interiorul unui regim totalitar impune detașarea disidentului de motivațiile primare ale propriei persoane, este rezultatul depășirii zilnice a limitelor unui „eu“ fragil sau egoist. Or, prin această ultimă afirmație, am ajuns la unul dintre termenii de referință din Karma-Yoga: *abnegația*. Vivekananda revine insistent asupra acestui aspect: „En nous efforçant constamment de faire du bien à notre prochain, nous essayons de nous oublier nous-même; cet oubli de soi est la grande leçon qu'il faut apprendre dans la vie. L'homme croit sottement qu'il peut se rendre heureux lui-même, puis, après des années de lutte, il découvre finalement que le véritable bonheur consiste à tuer l'égoïsme et que nul autre que lui-même ne peut le rendre heureux. Tout acte de charité, toute pensée de sympathie, tout ce qui est fait pour aider autrui, toute bonne action enlèvent à notre petit moi un peu de l'importance qu'il s'attribue et nous font nous considérer nous-même le dernier et le plus bas“ (p.79). „L'idéal le plus élevé est l'abnégation de soi, entière et éternelle, là où il n'est plus de «je», où tout est «Toi»“⁶ (p.79). Îndepărtarea de instinctele egocentrice, posesive, „c'est la base essentielle de toute moralité et de toute religion“ (p.80). În acest sens, altruismul devine un termen definitoriu pentru

doctrina karmică: „Le Karma-Yoga est donc un système éthique et religieux dont le but est de nous faire atteindre la liberté par l'altruisme et les bonnes actions”⁷ (p.108). Ceea ce mai adaugă definiția anterioară este ideea că acțiunea altruistă trebuie considerată ca mijloc al eliberării. Ceea ce nu include, dar este discutat pe larg în alte paragrafe, se referă la rolul-cheie al detașării de rezultatul acțiunii.

Conceptul yogin al libertății depășește complet ca anvergură conceptul occidental. El are în vedere transcenderea condiției umane și este definit în funcție de un elaborat suport metafizic. Ansamblul teoriei karmice apare intim legat de statuarea libertății ca valoare absolută și universală: „La liberté est le but unique de la nature, que celle-ci soit sensible ou insensible”⁸ (p.106). Dar doctrina yogină a eliberării nu este preluată de mișcarea disidentă drept scop specific. În sens yogin, eliberarea este un ideal individual și „ne-lumesc”; eliberarea promovată de mișcarea disidentă rămîne eliberarea socială, cu un sens mai curînd etic, nu metafizic. Totuși, dacă nu direct, conexiunea *disidentă-eliberare* și, de aici, *disidentă-Karma-Yoga*, se dovedește revelatorie mediat, în context. Mai întîi, pentru că libertatea este un concept și, respectiv, o motivație generică, iar explorarea lor, din oricare unghi ar începe, rămîne rareori unilaterală. Apoi, pentru că militantismul social în condițiile totalitarismului presupune dominarea stării de teamă, abstragerea de motivațiile mărunte, suspendarea instincțelor imitative etc., tot atîția pași care sînt forme proprii ale eliberării de tip yogin, ca „rupere de dependențe”. Din această cauză eliberarea constituie, pe porțiuni, etape ale formării caracterului, iar opresiunea este, în anumite cazuri, un factor pozitiv.

6. Străduindu-ne în mod constant de a face bine aproapelui nostru, încercăm să uităm de noi înșine; această uitare de sine este marea lecție ce trebuie învățată în viață. Omul crede prosteste că se poate face fericit el însuși, apoi, după ani de luptă, descoperă în cele din urmă că adevărata fericire constă în anularea egoismului și că nimic altceva nu-l poate face fericit. Orice act de caritate, orice gînd de simpatie, tot ceea ce se face pentru a-ți ajuta semenul, orice acțiune bună ia puțin din importanța pe care și-o atribuie micul nostru eu, și ne face să ne considerăm noi înșine ultimul și cel mai de jos. (p.79) Idealul cel mai înalt este dăruirea de sine, întregă și eternă, acolo unde nu mai există „eu”, unde totul este „Tu”.

7. Karma-Yoga este deci un sistem etic și religios al cărui scop este să ne facă să devenim liberi prin altruism și acțiuni pozitive.

8. Libertatea este scopul unic al naturii, indiferent că aceasta este sensibilă sau insensibilă.

Soljenițin a adus, în acest sens, mărturii tulburătoare. Vivekananda confirmă o experiență asemănătoare: „Dans la formation du caractère, le bien et le mal jouent des rôles équivalents et, dans certains cas, la douleur est un plus grand maître que le bonheur. Si l'on étudiait les plus nobles caractères que le monde a produits, je crois pouvoir dire que dans l'immense majorité des cas on trouverait que la douleur a plus contribué à les former que le bonheur, la misère plus que la richesse; on verrait que ce sont les coups plus que les louanges qui en ont fait jaillir le feu intérieur”⁹ (p.16).

În concluzie, deși problematica libertății implicată de mișcarea disidentă diferă de cea dezvoltată de Karma-Yoga, doctrina karmică reprezintă, și din acest punct de vedere, o autentică referință existențială și teoretică. Dar specificitatea doctrinei karmice presupune, alături de idealul libertății și de acțiunea bine intenționată, *detașarea de rezultatul acțiunii* (de fructul ei): „Ne s'attacher à rien pendant que nous faisons notre travail dans la vie. Sachez que vous êtes entièrement séparé du monde bien que vous y viviez; sachez que quoi que vous fassiez dans le monde, vous ne le faites pour vous-même” (p.82). „Pour travailler convenablement, vous devez donc tout d'abord renoncer à toute idée d'attachement. En second lieu, ne vous laissez pas entraîner dans la mêlée, considérez-vous comme un simple témoin et continuez votre travail”¹⁰ (p.83). Detașarea este un principiu care stă la baza tuturor doctrinelor Yoga. O astfel de statuare în raport cu rezultatul propriei acțiuni poate contraria opozantul unui regim criminal cărui pasiunea binelui sau entuziasmul eroic țin locul forței și încrederii. Și totuși detașarea are o funcție logică centrală în sistemul doctrinei karmice. Ea creează chiar o tensiune specifică în sistemul de valori. S-au amintit anterior cele două determinații-

9. În formarea caracterului, binele și răul joacă roluri echivalente și, în anumite cazuri, durerea este un profesor mai bun decât fericirea. Dacă se studiază cele mai nobile caractere pe care le-a produs lumea, cred că putem spune că în imensa majoritate a cazurilor s-ar descoperi că durerea a contribuit mai mult decât fericirea la formarea lor, mizeria mai mult decât bogăția; s-ar constata că loviturile, mai mult decât laudele, au făcut să izbucnească focul interior.

10. Să nu ne atașăm de nimic în timp ce ne desfășurăm activitatea în viață. Să știți că sfințeți complet separați de lume, deși trăiți în ea; să știți că orice faceți în lume, nu faceți pentru voi înșivă. (p.82) Pentru a lucra convenabil trebuie, în primul rând, să renunțați la orice idee de atașament. În al doilea rând, nu vă lăsați antrenati în dispute, considerați-vă ca un simplu martor și continuați-vă activitatea.

cheie ale disciplinelor Yoga: libertatea și compasiunea. Detașarea este indispensabilă eliberării, ea fiind mecanismul desprinderii de universul profan. Pe de altă parte, compasiunea exprimă o orientare – spre bine – care, deși nu este logic contradictorie cu detașarea¹¹, o exclude, de cele mai multe ori, psihologic. Cu atât mai mult cu cât modelul subsidiar recunoaște ineluctabilul mélange dintre bine și rău, deci universalitatea răului, vector al compasiunii: „C'est ici que se pose sur Karma-Yoga une question très grave et très délicate: les actions, bonnes ou mauvaises, que nous faisons, sont étroitement liées les unes aux autres. Il ne nous est pas possible de tracer une ligne de démarcation et de dire: cette action-ci est entièrement bonne et celle-là entièrement mauvaise. Il n'est pas d'action qui ne porte à la fois de bons et de mauvais fruits... Mais qu'en résulte-t-il? C'est que, quoi que nous fassions, il ne peut y avoir aucune action qui soit parfaitement pure, ni aucune action qui soit parfaitement impure – si nous prenons pour critérium de la pureté et de l'impureté le préjudice qui a été causé ou qui ne l'a pas été... On a beau travailler, travailler, travailler, cette association inévitable du bien et du mal dans le résultat du travail ne cessera point”¹² (pp.77-78). Vivekananda afirmă chiar o constanță a binelui și răului din lume. Ca urmare, doctrinele Yoga trebuie să ofere resurse specifice care să facă compatibile compasiunea și detașarea. Unele dintre ele rezolvă această „incomoditate existențială” cerând adeptilor ruperea completă a legăturilor cu lumea. Situația Karnei-Yoga este mai delicată, pentru că presupune integrarea socială. Soluția ar fi, în primul rând, insistența dată unei asceze a detașării: „Nous disons que nous ne pouvons pas faire le bien sans y mêler un peu de mal, ni faire le mal sans y mêler un peu de bien. Le sachant, comment travailler?... Mais c'est dans la Gîtâ qu'on trouve la véritable solution. C'est la

11. Nu se opun ca semnificație.

12. Aici se pune pentru Karma-Yoga o problemă foarte gravă și delicată: acțiunile noastre, bune sau rele, sînt direct legate unele de altele. Nu este posibil să tragem o linie de demarcație și să spunem: această acțiune este în întregime bună și aceea în întregime rea. Nu există acțiune care să nu dea în același timp și roade bune și rele... Dar ce rezultă de aici? Rezultă că, indiferent ce facem, nu poate exista nici o acțiune care să fie perfect pură, nici o acțiune care să fie perfect impură – dacă luăm drept criteriu de puritate și impuritate prejudiciul pe care l-a produs sau pe care nu l-a produs... Oricît de mult se muncește, această asociere inevitabilă a binelui și răului în rezultatul muncii nu va înceta.

théorie du détachement¹³ (pp.81-81). La care se adaugă amenda-
mente de ordin metafizic: relativitatea binelui și răului: „Ce
monde n'est ni bon, ni mauvais; chacun de nous confectionne son
propre monde... La vie est bonne ou mauvaise selon notre état
d'esprit; elle n'est ni bonne, ni mauvaise en soi¹⁴ (p.69).

Relativitatea binelui și răului duce însă la o nedeterminare a
acțiunii, de vreme ce acțiunea ar urma să fie selectată conform
criteriului binelui; principiul karmic care pare chemat să rezolve
dilema este *asumarea datoriei*: „Acquittons-nous des devoirs que
nous impose notre naissance, et lorsque ce sera fait, acquittons-
nous de ceux que nous impose notre situation dans la vie et dans
la société¹⁵ (p.58). Vivekananda discută pe larg și un alt princi-
piu, cel al *relativității datoriei*: „Ce qui importe, c'est de savoir
qu'il existe des degrés dans le devoir et dans la moralité – que le
devoir, dans une certaine condition de vie, dans une certaine série
de circonstances, ne sera pas et ne pourra pas être le même que
dans un autre cas“ (p.27). „Ce que nous devons nous rappeler, c'est
donc que nous devons toujours essayer d'apprécier le devoir des
autres et nous mettant à leur place; nous ne devons jamais juger les
coutumes des autres peuples d'après nos propres critères¹⁶ (p.58).
Dar prin *relativitatea datoriei* nu trebuie înțelese faptul că o acțiune
se poate dovedi dintr-o perspectivă o datorie și dintr-o alta – în
aceleași condiții – un fapt gratuit. Doctrina karmică recunoaște
varietatea societăților umane și o acceptă cu binecunoscuta tole-
ranță; datoria este relativă trecînd de la o societate la alta, sau de
la o anumită situație la alta, dar univocă într-un context determi-
nat. Filozofia indiană are în vedere sisteme sociale stabile, cu o
structurare rigidă – ceea ce, evident, reduce nedeterminarea
acțiunii sociale pozitive. Totuși, se pune întrebarea dacă în acest
univers de cauze și efecte complicate, duale, este posibilă perfecta

13. Noi spunem că nu putem face bine fără a amesteca în el și puțin rău, nici nu putem
face rău fără a face și puțin bine. Știind aceasta, cum să muncești? ... Dar, în Gîtă, se găsește
adevărata soluție. Este teoria detașării.

14. Lumea nu este nici bună, nici rea: fiecare din noi ne alcătuim propria lume... Viața
este bună sau rea după starea noastră de spirit: ea nu este, în sine, nici bună, nici rea.

15. Să ne achităm de datoriile pe care ni le impune venirea noastră pe lume, și cînd
acest lucru va fi îndeplinit, să ne achităm de cele pe care ni le impune situația noastră în viață
și în societate.

16. Ceea ce are importanță este să știi că există grade ale datoriei și ale moralității –
că datoria, într-o anumită condiție de viață, într-o anumită serie de împrejurări, nu va fi și

determinare a acelor acțiuni individuale care sînt compatibile cu principiile compasiunii (ale buneii acțiuni); dacă adeptul Karmei-Yoga este în măsură să stabilească  ntfietatea unei decizii în raport cu alta sau poate să o identifice pe cea optimă; dacă două sau mai multe datorii sociale sînt incompatibile.

Lista de „dacă” ale acestui scepticism analitic poate continua. Dar care este până la urmă semnificația soluției karmice? Elementul-pilot al întregii doctrine este motivația eliberării, transcenderea condiției umane. Din această cauză rolul prioritar nu îl are adecvarea la o lume exterioară care solicită adeptul la o complicată strategie a binelui, ci progresul spiritual, prin intermediul căruia, fără îndoială, karma-yoginul își va ameliora permanent raportul cu societatea. Stabilitatea socială și claritatea unui statut (social) predeterminat asigură orientarea globală a activității, *imperfecțiunile de detaliu ale mijloacelor fiind ne semnificative comparativ cu exemplaritatea scopului final*.  n acest mod, valorile libertății și compasiunii, detașarea și modelul socio-uman pe care ni le propune Karma-Yoga formează un tot deplin coerent. Și în acest sens disciplinele Yoga sînt echivalente: „L'idée la plus magnifique de la religion du V d nta est que nous pouvons atteindre le même but par des voies différentes. J'en distinguerai quatre: celles de l'action, de l'amour, de la psychologie et de la connaissance¹⁷ (p.105).

Ce se  nt mpl  dacă postulăm compasiunea și, deci, prin derivare, implicarea socială drept criteriu absolut? De notat că o astfel de poziție nu exclude opțiunea eliberării; nu o face însă indispensabilă sau, dacă mijlocul eliberării este cel karmic – acțiunea îndreptată spre bine – nu o transformă într-un factor limitativ în planul acțiunii sociale. Prioritatea compasiunii – definind, în condițiile totalitarismului, statutul disidenței – obligă la aprofundarea acelor presupoziiții ale căror imperfecțiuni duc, transformate în decizie socială, la suferințe umane inutile. Astăzi ele pot fi înțelese exploat nd cele două experiențe fundamentale

nu va putea fi aceeași ca într-un alt caz (p.27). Ceea ce trebuie să ne reamintim este deci că trebuie întotdeauna să încercăm, să apreciem datoria altora pun ndu-ne în locul lor; nu trebuie să judecăm niciodată obiceiurile altor popoare după propriile noastre criterii.

17. Ideea cea mai măreață a religiei V d nta este că putem atinge același scop pe căi diferite. Voi distinge patru: acelea ale acțiunii, iubirii, psihologiei și cunoașterii.

ale Occidentului: cea socială (concretă sau teoretică) și cea logic-analitică.

Să observăm mai întâi că enunțarea simultană și fără amendamente a relativității binelui și răului și a principiului acțiunii în sensul binelui este contradictorie. Noi avem posibilitatea de a promova binele dacă sîntem capabili să discriminăm ceea ce este bun și ceea ce este rău; deci dacă binele și răul nu sînt relative. Anomalia se explică prin suprapunerea a două proprietăți care își păstrează valabilitatea numai în planuri diferite. Binele și răul trebuie privite ca scheme interpretative în raport cu și în cadrul faptelor sociale profane. Vivekananda afirmă că nu există bine și rău în sine, dar afirmația sa are în vedere un plan care transcende condiția umană obișnuită. De pe poziția individului eliberat, schemele interpretative *bine-rău* rămîn date ale unui mecanism omenesc care nu-l implică, fi sînt exterioare. Nimic paradoxal într-o astfel de perspectivă ce se regăsește, de altfel, în cultura occidentală: preocupat de impedimentele epistemologice ale științelor sociale, Max Weber făcea distincția asemănătoare dintre valorile ca atare, cu care se confruntă individul integrat în societate și valorile-obiect al cercetării sociologice. Explicînd astfel lucrurile recunoaștem, încă o dată, întinderea principiilor karmice: detașarea este o etapă obligatorie în procesul de cunoaștere a valorilor socio-umane, în particular a dichotomiei *bine-rău*; este momentul de obiectivizare, necesara lor percepere din afară.

Separarea explicită a celor două planuri care dirijează semnificația etică are și un rezultat divergent față de doctrina karmică, cu efecte directe asupra strategiei acțiunii. Odată delimitat planul social, caracterul pozitiv sau negativ al unui eveniment devine, în condiții fixate, strict determinat, dacă nu din perspectiva decidenților, cel puțin în raport cu o competență morală supremă; interpretarea în termenii *bine-rău* nu este în nici un caz relativă, deși, evident, se poate dovedi dificilă. Complicația majoră pe care o are în vedere Vivekananda și pe care o formulează uneori prin „relativitatea binelui și răului“ se referă, în fapt, la complexitatea deosebită a efectelor unei acțiuni. Deși nu există în general numai „efecte bune“ și „efecte rele“, sîntem în măsură – în principiu și simplificînd, evident – să caracterizăm acțiunea printr-un *bine global* (sau *rău global*) care provine din agregarea

binelui și răului ce interpretează fiecare efect în parte. Cu ajutorul calificativelor globale vor fi ordonate diferitele alternative ale comportamentului social; intenția binelui definește hotărârea de a selecta comportamentul cel mai convenabil din acest punct de vedere. Dar este clar, în acest context, că, pentru militantul social, simțul moral (intenția binelui) nu este suficient: mai este necesară și inteligența socială.

Există și un al doilea amendament pe care Occidentul îl poate aduce, de pe o poziție pertinentă, doctrinei Karma-Yoga: caracterul neunivoc și evolutiv al societății. Structura socială nu este un dat imuabil, ci actualizare a unei mulțimi de posibile. Sîntem deci responsabili de poziția pe care o adoptăm, în sensul conservării sau al transformării acestei structuri și, corespunzător, de direcția schimbării. În astfel de condiții, *datoria* nu mai poate fi stabilită în funcție de statutul social concret, în funcție de datele predeterminate ale „nașterii și situației sociale”. Rezultă o răsturnare paradoxală în raport cu viziunea karmică, unde *datoria* era stabilă, iar binele și răul relative: dacă, am afirmat, cadrul social nu oferă criteriul datoriei, atunci în raport cu ce criteriu stabil o vom relativiza? Fără îndoială, cu cel moral, al binelui; deci *datoria* socială este *datoria* morală.

În concluzie, s-a arătat pînă acum că opțiunea pentru acțiune, valorile compasiunii și libertății, reprezintă cîteva conexiuni care apropie filozofia disidenței de doctrina Karma-Yoga; în același timp, atenția cu care este analizată discriminarea *bine-rău* și principiile modelului social constituie două puncte de divergență între o doctrină centrată pe motivația eliberării, a supraconștiinței, și o teorie ce trebuie să beneficieze de o istorie inedită a socialului și a raționării pe această temă. Este binevenit faptul că filozofia disidenței poate obține concluzii semnificative meditînd atît asupra convergențelor, cît și asupra distincțiilor.

Să ne referim la distincții, mai întîi la acele omisiuni pe care un disident ar trebui să le remarce atunci cînd parcurge textul *vivekanandian* ca pe un cadru al propriilor frămîntări.

Pe prima, poate cea mai importantă, să o denumim *responsabilitatea posibilului*. În măsura în care orientarea acțiunii nu mai este asigurată prin respectarea unor stipulații standardizate – da-

toria, ca datorie morală, acoperă motivația, nu și soluțiile —, comportamentul social apare drept o însumare de decizii, selecții, opțiuni de care se dă seama atât prin implicare, cât și prin pasivitate. Schimbînd o formulare sartriană: *individul este condamnat la responsabilitate*. Totalitarismul este un caz extrem, în care datoria morală se opune, în esență, datoriei oficializate, i.e. conservării regimului socio-politic. A spune însă că datoria morală constă în opunerea față de totalitarism nu este încă suficient. Afirmînd caracterul funest al orînduirii, disidența are obligația să adauge, să sugereze soluții de evoluție și sensuri ale evoluției. Din acest punct de vedere, soluțiile socio-politice sînt privilegiate în raport cu cele esoterice. Calea pe care o propune Yoga (Karma-Yoga) condiției umane este eliberarea spirituală prin autodisciplinare. Este evident însă că un astfel de drum poate fi urmat de un număr mic, dacă nu extrem de mic, de oameni. Pentru cei mai mulți, bunăstarea materială, protecția psihologică și fizică, accesul la informație, conformarea cu propriile impulsuri etc. sînt unicele mijloace funcționale ale reducerii suferinței provocate de existență. Situația factorilor enumerați, sau a altora asemănători, depinde puternic de structurarea socială. Democrația s-a dovedit un extraordinar mecanism politic care a asigurat, în timp, ameliorarea condiției umane. Fără îndoială, educația nu înseamnă cunoaștere, civilizația nu este echivalentă spiritualizării, valorile materiale nu aduc pacea interioară. Dar, într-o oarecare măsură, și perspectiva opusă este valabilă: educația oferă cunoaștere, civilizația ne apare ca alternativă, în plan profan spiritualizării, iar satisfacția materială rămîne totuși sursa unui echilibru relativ. Revoluțiile ecologice, feministe, comportamentale, pe planul cooperării și comunicării, al moravurilor în general, care au fost posibile, cu o asemenea rapiditate, numai în cazul democratic, sînt pași care au contribuit cert la extinderea frontierelor de manifestare umană, la eliminarea presiunilor inutile crescînd, în final, binele potențial produs de acțiunile noastre și reducînd suferințele gratuite. Pentru mișcarea disidentă, opțiunea pentru democrație este urmarea evidentă a experienței totalitare într-o lume în care există experiența societăților democratice. Iar afirmația este făcută fără ca prin aceasta să încercăm o apologie a Lumii libere, să o imaginăm, fals și naiv, drept un paradis terestru. Un

paradis terestru nu există nu pentru că soluția democratică nu ar fi o bună soluție politică sau pentru că nu descoperim una mai bună, ci pentru că structura umană nu este compatibilă cu o liniște paradisiacă. Vivekananda ne este comentator și de această dată: „Dans tous les pays, la majorité des gens croient qu'il viendra un jour où notre monde sera devenu parfait, où il n'y aura plus ni maladie, ni mort, ni malheur, ni méchanceté. C'est une excellente pensée; c'est un excellent mobile pour encourager les ignorants et pour les stimuler; mais si nous y réfléchissons un instant, nous verrons tout de suite que l'idée n'est pas réalisable. Comment pourrait-elle l'être alors que le bien et le mal sont l'avant et le revers d'une même médaille? Comment peut-on avoir le bien sans avoir le mal en même temps? Qu'entend-on par la perfection? Une vie parfaite est une notion contradictoire en soi. La vie même est un état de lutte continue entre nous-même et tout ce qui nous environne. A tout instant nous luttons en réalité contre la nature extérieure, et si nous sommes vaincus, nous y perdons la vie... La vie n'est pas une chose simple et qui coule paisiblement, c'est un résultat complexe. Cette lutte multiple entre le monde extérieure et quelque chose d'intérieur est ce que nous appelons la vie”¹⁸ (p.78). A critica democrația pentru că nu atinge imposibilul – iată o obsesie bizară.

Importanța dată soluției sociale obligă disidența la o evaluare detaliată a motivațiilor acțiunii și integrării lor în societate, raportul dintre motivații, structura sistemului și rezultate fiind delicat și uneori paradoxal. Karma-Yoga pare, sub acest aspect, o construcție teoretică insuficientă. Doctrina accentuează și rămâne la motivațiile morale; dintre toți factorii care influențează pozitiv binele social, doar ele sînt importante pentru planul de eliberare propus. Democrația de tip occidental este un caz interesant al modului în care o structură socială este capabilă să transforme impul-

18. În toate țările, majoritatea oamenilor cred că va veni o zi cînd lumea noastră va fi perfectă, cînd nu va mai exista nici boală, nici moarte, nici nefericire, nici răutate. Este un gînd excelent; este un mobil excelent pentru a încuraja ignoranții și pentru a-i stimula; dar, dacă reflectăm puțin, vedem imediat că ideea nu este realizabilă. Cum ar putea fi așa cînd binele și răul sînt fața și reversul aceleiași medalii? Cum poate exista binele fără a exista și răul? Ce se înțelege prin perfecțiune? O viață perfectă este o noțiune contradictorie în sine. Viața însăși este o stare de luptă continuă între noi înșine și tot ceea ce ne înconjoară. În realitate, în orice moment luptăm contra naturii exterioare și, dacă sîntem învinși, ne pierdem viața... Viața nu este un lucru simplu și care se scurge tihnit, este un rezultat complex. Această luptă multiplă între lumea exterioară și ceva din interior este ceea ce numim viață.

surile egoiste într-un motor al bunăstării materiale și al civilizației, și, în acest sens, un determinant al binelui uman. Teza reducerii dinamicii socio-economice capitaliste la manifestarea unor interese posesive, destul de veche, a fost (explicabil) criticată. Alți factori, cum ar fi respectul regulilor sociale, adaptarea la cerințele de ordine și cooperare specifice tehnologiei moderne, ideologia progresului material, sînt indispensabili convertirii pe care o discutăm, fără ca aceasta să fie mai puțin o convertire.

Democrația produce civilizație, iar civilizația are influențe de profunzime asupra condiției umane: dacă distanța dintre o societate informatizată sau a loisir-ului și o societate a spiritualității este enormă, este la fel de adevărat că enormă rămîne distanța față de o societate a luptei pentru supraviețuire.

Care sînt învățămintele doctrinei karmice pe care le poate direct prelua filozofia disidenței?

Karma-Yoga provine dintr-o extraordinară experiență a spiritului. Chiar dacă privim cu reținere modestă presupuzițiile sale metafizice sau obsesia soluțiilor transcendente, doctrina karmică face o demonstrație convingătoare a priorității valorilor spirituale pentru viața umană. Disidența rezultă și ea, în primul rînd, dintr-o frustrare a conștiinței; cum ne-am explica altfel mișcarea opoziționistă în țări în care rezultatele materiale sînt satisfăcătoare: R.D. Germană, R.P. Ungară? Dar, centrată pe *conceptul de libertate socială*, deci eliberare a individului din „afară”, disidența își găsește în contextul karmic o prelungire necesară și binevenită pe plan interior: ne putem închipui o societate în care universul spiritual al membrilor săi evoluează liber, în ciuda controlului pe care regimul îl are asupra universului fizic. Lecția filozofiei Yoga s-ar putea traduce prin: și într-o astfel de societate există un răspuns viabil pentru condiția umană. Ce înseamnă însă, concret, în intimitatea așteptărilor individuale, un astfel de răspuns?

Un capitol din lucrarea pregătită de Jean Herbert se intitulază: *C'est nous-même que nous aidons et non pas le „monde”*¹⁹. Citatele demonstrează, reconfortant, titlul: „Notre devoir envers notre prochain est de l'aider, de faire de bien au monde. Pourquoi devons-nous agir ainsi? En apparence pour aider le monde, mais en réalité pour nous aider nous-même. Nous devons toujours

essayer d'aider le monde; ce doit être le mobile le plus noble de nos actions"²⁰ (p.68). S-a amintit deja influența represiunii asupra caracterului. Nu este greu de realizat în ce sens împlinirea datoriei morale devine un privilegiu. Vivekananda o exprimă direct, referindu-se la actul compasiv: „Et pourtant il faut faire le bien; le désir de bien agir est le mobile le plus élevé que nous ayons, si nous nous rendons toujours compte qu'aider notre prochain est en réalité un privilège“ (p.69). „Soyez reconnaissant de pouvoir exercer dans le monde votre bienveillance et votre compassion et de devenir ainsi plus pur et plus parfait“²¹ (p.70). Depășirea nenumăratelor sale limite omenești – teamă, autocenzurare, slăbiciune, mediocritatea implicării sau desensibilizare –, anvergura pe care o dă destinului său, uneori prea scurt, explică de ce disidentul nu este decît într-un sens restrîns o victimă a represiunii. Adevăratele victime există, sînt milioanele de ființe a căror viață a fost irosită și care înconjoară insulele de conștiință într-un ocean de disperare. Prin comparație, disidența este o experiență a șansei și a recuperării.

Dar să revenim la premise! S-a început cu o întrebare și s-a adăugat o cerință. Există o utilitate a disidenței, dacă ea nu poate asigura gruparea unor forțe superioare puterii totalitare? Cerința se referă la limitarea universului de discurs. Și totuși, un răspuns nu este posibil decît prin extinderea acestui univers, depășind comentariul care face din disidență o chestiune internă a unui stat. Problema disidenței nu este problema națiunilor în care aceasta se manifestă, ci o problemă mondială: în acest sfîrșit de epocă două uriașe forțe politico-militare sînt în situația de a promova, pe de o parte, vidul totalitar, pe de altă parte o civilizație stabilizată prin principii de democrație și libertate, oricît de imperfecte ar fi acestea. Contrapunerea celor două forțe ca atare, ca două blocuri opuse și (simplu) distincte, „metafizic egale“, ar fi un succes al

19. Noi înșine ne ajutăm, și nu lumea.

20. Datoria noastră față de aproapele nostru este de a-l ajuta, de a face bine lumii. De ce trebuie să ne comportăm astfel? În aparență pentru a ajuta lumea, dar în realitate pentru a ne ajuta pe noi înșine. Trebuie să încercăm întotdeauna să ajutăm lumea; acesta trebuie să fie mobilul cel mai nobil al acțiunilor noastre.

21. Și totuși, trebuie făcut binele; dorința de a te comporta bine este mobilul cel mai înalt pe care-l avem, dacă ne dăm seama întotdeauna că a ajuta pe aproapele nostru este în realitate un privilegiu. (p.69) Fiți recunoscători că puteți să arătați lumii bunăvoința și compasiune și să deveniți astfel puri și perfecți.

ideologiilor totalitare și ar schimba efectiv dinamica de forțe. Și dacă acest fapt nu se întâmplă este și pentru că disidența sparge blocul totalitar, producând o constantă semnificare a sa. În acest sens, *disidența este o victorie semiotică*: victoria semiotică nu poate fi decât în perspectivă o victorie politică și, de aici, una umană. La scara sa spațio-temporală rezultatele concrete sînt numai o excepție: disidentul este chemat să își îndeplinească sarcina sa existențială cu abnegație și împăcare, cu acel sentiment pe care l-am putea numi *karmic*, pentru că el nu se vrea numai o expresie a compasiunii, ci și a înțelegerii, printre altele, înțelegerea rațiunii istorice și universale care transcende existența cotidiană.

vara 1986

Despre realitatea românească, pe marginea patternului orwellian

Este suficientă schimbarea corespunzătoare a numelor proprii pentru ca romanul lui George Orwell, 1984, să devină o introducere abruptă în atmosfera epocii Ceaușescu. Depășirea lecturii de către cititor spre interpretarea sistematică a textului nu face decât să amplifice această impresie de calchiere a experienței cotidiene de către literatură. Potrivirea pînă la anecdotica detaliului și transferul perfect al metaforei epice pot constitui argumente pentru un discurs asupra fenomenului românesc, în care rolul-pilot este jucat de noțiunea de *societate orwelliană*. Trebuie avută în vedere aici o relație de ordin mai general între natura conceptelor sintetizatoare pe care le folosim și funcția lor teoretică, ce poate merge de la descripție și suport logic pînă la sugestia euristica și deschiderea filozofică. În plus, trebuie remarcat cum, în cazul anumitor concepte – totalitarism, democrație etc. –, principala lor rațiune este depășirea (simplei) referențieri în cadrul unui sistem pozitiv și completarea, prelungirea lor prin raportări la condiția umană. Au deci o funcție descriptivă¹, dar ele adaugă, imanent, o latură interpretativă, devenind – să spunem, cochetînd cu idealul – „deschise spre filozofare”². Fabulația din 1984 introduce un *pattern fenomenologic* ce nu poate fi calificat drept descripție propriu-zisă a unui fenomen social, chiar dacă

1. Înțeasă într-un sens suficient de larg, ca descripție a unui dat fenomenologic, dar și a unui mecanism logic, a unei scheme funcționale etc.

2. Natura „conceptelor deschise spre filozofare” depinde, evident, de ceea ce înțelegem prin „problematică filozofică”.

recunoaştem în spatele lui experienţe sociale apropiate – în primul rând, stalinismul. În schimb, patternul fenomenologic se constituie ca un reper ce orientează mulţimea operaţiilor de natură observaţională, structurantă, interpretativă, la care ne solicită realul. În acest sens, fabulaţia orwelliană devine o soluţie semiotică *sui generis* pentru înţelegerea experienţelor sociale limită, cum este cea românească, şi sub aspectele lor obiective, dar mai ales în raport cu valorile general umane.

Care sînt principalele trăsături ale tabloului fenomenologic din 1984?

Într-o ordine relativ subiectivă, să notăm mai întîi CONTROLUL INSUPORTABIL al individului. Înregimentarea în organizaţii intolerante – „the Spies“, „Youth League“, „Junior Anti-Sex League“, „the Party“ – amplifică, alături de îndoctrinarea, supravegherea continuă şi aberantă. În principiu, un membru de partid nu are timp care să-i aparţină în exclusivitate. Atunci cînd nu mănîncă, nu doarme sau nu munceşte, el trebuie să participe în vreun fel la recreaţii colective. Dreptul la proprietate se referă numai la cîteva obiecte neînsemnate de uz personal. Este interzisă cunoaşterea limbilor străine. Locuitorii Oceaniei sînt urmăriţi zi şi noapte cu aparate perverse: ecrane, microfoane. Întîlniţi pe un drum marginal – altul decît cel obişnuit spre sau de la servicii – sînt legitimaţi şi chestionaţi cu întrebări agresive: „Ce faci aici?“ „De cînd ai părăsit lucrul?“ etc.

SILUIREA INTIMITĂŢII este corolarul imediat al controlului. Isteria antisexuală reflectă logica profundă a relaţiei dintre ortodoxia politică şi castitate. Plăcerea sexuală este descurajată, actul este doar o anexă a procreaţiei, „our duty to the Party“. Căsătoriile trebuie aprobate de către un comitet consultat special în acest scop. Pentru locuitorii Oceaniei *viaţa proprie* denotă individualism şi excentricitate.

Controlul şi siluirea intimităţii sînt agravate prin TEROAREA GENERALIZATĂ. În fiecare zi este anunţată prinderea şi pedepsirea unor preţinşi spioni, sabotori, oponenţi ai regimului. În marea majoritate a cazurilor nu există nici o dovadă, nici o mărturie. Oamenii dispar pur şi simplu, arestările se fac întotdeauna noaptea. Prizonierii de război sînt spînzuraţi în cadrul unor ceremoniale publice. Deţinuţilor li se aplică o tortură dementială.

Pedepsele sînt fără măsură: pedeapsa cu moartea sau cel puțin douăzeci și cinci de ani de lagăr de muncă pentru ținerea unui jurnal. Fatale sînt și neortodoxia gîndului sau mimica improprie (*thoughtcrime* sau *facecrime*). Prin comparație, cei cinci ani de muncă silnică datorită relațiilor cu o prostituată par eroului orwellian o pedeapsă blîndă.

Grozăvia terorii este completată de **ISTERIA RĂZBOINICĂ**. Oceania duce cu celelalte puteri ale lumii un război ce durează de douăzeci și cinci de ani și se prelungește indefinit. Bătăliile, expedițiile de pradă, măcelurile, transformarea populațiilor cucerite în sclavi, represaliile împotriva prizonierilor – ce merg pînă la fierbere sau ardere – sînt privite ca normale. La execuțiile publice populația are izbucniri de isterie colectivă.

Pregătirea în acest sens se face printr-o **EDUCAȚIE VIOLENT-PARANOICĂ**. Copii de șapte-nouă ani, îmbrăcați în uniforme organizației „the Spies”, se joacă de-a războiul cu accese de ferocitate: „You're a traitor!” yelled the boy, „You're a thought criminal! You're a Eurasian spy! I'll shoot you, I'll vaporize you! I'll send you to the salt mines!”³. Solicită participarea la ședințele publice de spînzurare a prizonierilor. Sînt învățați să-și denunțe părinții, fapt pentru care sînt declarați „copii-eroi”.

Viața economică are ca fundal o **MIZERIE DEGRADANTĂ**. În locuințele insalubre miroase a resturi de mîncare și a lavoare murdare. Repararea instalațiilor stricate este permisă numai în cazurile majore. Datorită economiilor de curent, lifturile nu pot fi folosite. În locul zahărului se consumă zaharină. Rația de ciocolată atinge valori ridicole: douăzeci-treizeci de grame pe săptămîină. Nimic nu este ieftin și din belșug, exceptînd ginul sintetic. Din timp în timp dispare cîte un produs, căutat apoi cu disperare luni de zile: lame de ras, lîină, pantofi... La cozile lungi se produc încăierări, furia colectivă se sparge în conflicte individuale. În capitala Oceaniei, plină de ruine, șobolanii au devenit un pericol pentru copiii foarte mici.

Această degradare a condițiilor de viață este datorată, pe de o parte, unor strategii premeditate (războiul), pe de altă parte **ABERAȚIEI SISTEMULUI ECONOMIC**. Nimic nu merge cum

3. „Ești un trădător!” strigă băiatul. „Ești un posibil criminal! Ești un spion eurasiatic! O să te-mpușc, o să te distrug, o să te trimit la ocnă!”

trebuie în Oceania, cu excepția poliției. Toate procesele sociale sînt administrate sub OBSESIA PLANULUI. Mijloacele de informare-îndoctrinare exaltă fără întrerupere depășirea victorioasă a planului de nouă ani. Totul se desfășoară sub OBSESIA CANTITATIVULUI, A CREȘTERII. Statistici fabuloase umplu ziarele, panourile, ecranele. În comparație cu anul care a trecut, există mai multă mîncare, mai multă îmbrăcăminte, mai multe case, mai multă mobilă, mai multe ustensile, mai mult combustibil, mai multe vase, mai multe elicoptere, mai multe cărți, mai mulți copii. Orice a devenit *mai mult*, exceptînd bolile, furturile, crimele. An de an, minut de minut, totul crește.

Fundamentul societății orwelliene este MATERIALISMUL AGRESIV. Partidul a reușit – o reușită teribilă – să convingă că impulsurile naturale, sentimentele, sînt un fleac, că întreaga putere trebuie concentrată spre stăpînirea lumii materiale. Ființa trebuie să dispară din realitate. Este neiertător eliminată și din fluviul istoriei. Orice scăpare se plătește: unul dintre eroii orwellieni ajunge în închisoare pentru că a lăsat să apară, la sfîrșitul unui vers pe care trebuia să-l cenzureze, cuvîntul „God“.

Blocarea în absurd a societății este posibilă prin SUPRADIMENSIONAREA PUTERII. Partidul a acaparat toate forțele: sociale, economice, culturale, organizatorice... Poliția este o prezență masivă și continuă. Instituțiile puterii au dimensiuni faraonice: Ministerul adevărului cuprinde trei mii de camere deasupra solului și ramificații de aceeași anvergură dedesubt.

RĂGIMUL PARE IMPENETRABIL ȘI INVINCIBIL. Regia se desfășoară meticulos. Ministerul dragostei nu are nici un fel de ferestre și nu te poți apropia de el nici măcar la o jumătate de kilometru. Este imposibil să intri în contact cu persoanele oficiale. Deși există zvonuri și acuzații publice, ideea unei mișcări politice independente pare utopică. Personajele orwelliene sînt de acord că Partidul este invincibil. Prin comparație, tiraniile trecutului se dovedesc pe jumătate blînde și ineficiente.

Regimul, omniprezent, sprijină și se sprijină pe OMNIPREZENȚA DICTATORULUI. Imaginea lui Big Brother te urmărește din fotografii sau de pe ecrane, pe culoarele clădirilor, în stradă, în camerele în care nu poți rămîne niciodată singur. Discursurile sale sînt urmate de manifestări obligatorii ale deliru-

lui (de adorație) colectiv. Istoria este rescrisă, astfel încît Big Brother devine principala sa personalitate. Caracterul infailibil al Partidului are la bază infailibilitatea și vizionarismul conducătorului.

Împreună cu el, hrăpăreții puterii exploatează populația pînă la ABUZUL RESPINGĂTOR. Alături de mizeria generală, cartierul privilegiaților Partidului apare într-o atmosferă de măreție, de bogăție și spațiozitate, cu mirosuri nefamiliare de mîncare bună și tutun bun, cu lifturi care merg rapid și silențios, cu servitori grăbiți și supuși.

Avantajele materiale reprezintă numai o motivație periferică printre motivațiile puterii. Puterea care domină societatea orwelliană impresionează prin **CARACTERUL ABERANT AL SCOPURILOR SALE**. Idealul hipnotic al Partidului este o lume a oțelului și betonului, cu mașini monstroase și cu fanatici mărșăluind într-o unitate perfectă, avînd toți aceleași gînduri și folosind aceleași sloganuri. Credințele, obiceiurile, atitudinile mentale, simțurile sînt proiectate astfel încît să fie susținută mistica Partidului. Mai mult decît orice, Partidul este interesat în putere. Puterea pură. Pentru atingerea unor astfel de scopuri, el folosește mijloace halucinante care, în lumea fabulatoare a lui George Orwell, reușesc complet. **MISTIFICAREA ISTORIEI** este un proces grandios, bazat pe principiul că evenimentele trecutului nu au nici o existență obiectivă, ci supraviețuiesc numai prin documente și prin memoria oamenilor. Cum Partidul are un control deplin al documentelor și de asemenea asupra minții membrilor săi, el poate alege liber trecutul pe care și-l dorește. Deoarece intențiile Partidului pot să se schimbe în timp, sînt elaborate versiuni după versiuni care, pe moment, sînt fiecare adevăratul trecut.

MISTIFICAREA REALITĂȚII este prelungirea logică a procesului anterior. Mijlocul ei cel mai important rămîne **SILUIREA LIMBAJULUI**. Aceasta se produce prin generalizarea contradicțiilor. Partidul respinge fiecare dintre principiile care au stat la baza mișcării socialiste și o face în numele socialismului. Zdruncină solidaritatea familiei și face apel la loialitatea ei. Stabilește un Minister al Păcii care se ocupă cu războiul, un Minister al Adevărului care se ocupă cu minciuna, un Minister al

Dragostei ce practică tortura și un Minister al Planului ce pregătește înfometarea în masă. Un mijloc și mai radical este transformarea limbajului, astfel încât nu numai că noul limbaj va avantaja exprimarea imaginii despre lume și obișnuințele mentale promovate de Partid, dar va face imposibile alte moduri de gândire. În acest scop sînt eliminate cuvintele indezirabile, sînt îndepărtate nuanțele neortodoxe, sînt inventate cuvinte noi.

Presiunea socială covârșitoare va duce, în final, la DEGRADAREA FIINȚEI UMANE. Chiar și cei care-și recapătă luciditatea – precum Winston, eroul romanului 1984 – participă tulburați dar fără remușcări la odiosul sistem de opresiune. Oamenii trăiesc într-o atmosferă ce inspiră dezgust și apatie: „He looked around the canteen. A low-ceilinged crowded room, its walls grimy from the contact of innumerable bodies; battered metal tables and chairs, placed so close together that you sat with elbows touching; bent spoons, dented trays, coarse white mugs; all surfaces greasy, grime in every crack; and a sourish composite smell of bad gin and bad coffee and metallic stew and dirty clothes. Always in your stomach and in your skin there was a sort of protest, a feeling that you had been cheated of something that you had a right to”⁴. Marea majoritate nu arată nici un interes pentru perversiunile distructive ale vieții colectivizate (gîndirea dublă, transformarea trecutului și negarea realității obiective), trăind într-o continuă somnolență existențială. Acceptă orice violare flagrantă a realității, pentru că nu realizează niciodată întreaga dimensiune a enormităților care li se cer și nu sînt suficient de interesați în evenimentele publice ca să le noteze. În sfîrșit, este de menționat participarea lor la RITUALURILE COLECTIVE DE ADORAȚIE ȘI AGRESIVITATE. După încheierea discursurilor lui Big Brother, grupuri de oameni se manifestă prin gesturi de extaz, îi scandează numele într-un murmur ritmic și sălbatic. Spînzurarea prizonierilor de război se desfășoară pe fundalul strigătelor de ură și răzbunare ale

4. Privi în jurul lui prin cantină. O cameră joasă, cu pereții pătați ca urmare a contactului cu nenumărate corpuri, cu mese și scaune din metal, uzate, afit de înghesuite încît trebuia să stai cu coatele lipite; cu linguri îndoite, tăvi găurite, căni albe, grosolane; cu toate suprafețele unsuroase, soioase în fiecare crăpătură. Și cu un miros acru, amestecat, de gin prost și cafea proastă, tocană cu gust metalic și haine murdare. Simțai permanent în stomac și în pori un fel de protest, o senzație că ți se refuzase ceva la care aveai dreptul.

populației excitate. În autodafeuri programate sau spontane, demonștrantii aruncă în flăcări portretele dușmanilor Partidului și Oceaniei.

În această lume terifiantă, conștiințele care mai rezistă se retrag în MIRAJUL TRECUTULUI. Un obiect frumos salvat prin miracol, o sticlă de vin parfumat venită din lumea ermetică a puterii învie un timp dispărut, romantic, nostalgic, o lume a emoțiilor naturale, a principiilor de loialitate, a gesturilor de fericire, de afecțiune sau de tristețe... În rest, SUBTERFUGIUL DEVINE OBLIGATORIU. Orice opoziție, orice deviere, orice omisiune este după cîtva timp descoperită. Vinovații nu sînt distruși doar fizic, este distrusă cea mai mică urmă, cea mai mică mărturie a existenței lor trecute. Unui membru de Partid nu îi este suficientă ortodoxia gîndului, trebuie să o aibă și pe cea a instinc-telor. Ascultînd un alt personaj al romanului, Winston ajunge la adîncă convingere că acesta va fi distrus (convingere verificată mai tîrziu): „Syme will be vaporized. He is too intelligent. He sees too clearly and speaks too plainly. The Party does not like such people. One day will disappear. It is written in his face”⁵. În final, eroul orwellian este învins; depersonalizat mai întîi, apoi anihilat fizic.

Limitele obiective ale patternului fenomenologic

Este uimitor cum lista itemurilor care au descris patternul fenomenologic orwellian se dovedește, în cea mai mare parte, valabilă pentru descrierea societății românești din jurul anilor '80. CONTROLUL INDIVIDULUI devine un subiect pentru birocrăția puterii la primă vîrstă la care înregimentarea copiilor, deși ridicolă, este totuși posibilă (Șoimii patriei), continuă pe toată perioa-da de formare a personalității (Organizația pionierilor, Uniunea tineretului comunist, Uniunea asociațiilor studenților comuniști din România) și atinge soluțiile definitive prin mulțimea de organisme (Partidul comunist, Sindicatele, Uniunile globale sau

5. Syme va fi eliminat. E prea inteligent. Vede prea clar și vorbește prea pe șleau. Partidului nu-i plac astfel de oameni. Într-o zi o să dispară. Îi stă scris în frunte.

de profil) care funcționează ca mecanisme de coerciție și supraveghere. Înlanțuirea economică, realizată prin strangularea inițiativei personale, prin eliminarea oricărei posibilități de asigurare a existenței în afara traiectoriilor oficializate ale vieții economice, este amplificată de mizeria generală, de non-efectivitatea puținelor legi ce garantează, în principiu, drepturile de salariat sau de cetățean, de proliferarea decretelor și hotărârilor locale abuzive. Cultura este redusă la un mediu propagandistic, la un control mental regizat prin organisme colectivizatoare inițiate de Nicolae Ceaușescu. Libertatea de stabilire în interiorul țării este reglementată prin măsuri restrictive care vizează politica demografică hotărâtă la nivel superior. Comunicațiile cu exteriorul – telefoane, scrisori – sînt controlate de către securitate în mod fățiș, iar deplasarea în străinătate – în primul rînd în Occident, dar nu numai – este un privilegiu acordat în mod excepțional. Apropierea de granițele țării s-a dovedit pentru unii un risc. Legi și mai ales practici detaliate descurajează contactul cu străinii. Traectoria socială a individului depinde de un *dosar de personal* la fel de implacabil ca un destin. Miliția este prezentă masiv și abuziv, iar forța și drepturile securității au anvergura unei adevărate mistici sociale. SILUIREA INTIMITĂȚII a atins forme de necrezut după ce Nicolae Ceaușescu a somat poporul român să facă mai mulți copii.

Exemplificarea gradului de control al vieții individuale în societatea românească de astăzi ar putea continua indefinit și este nevoie doar de un plus de retorică pentru a sugera și cititorului obișnuit cu acest sistem măsura aberației sale. Totuși, este indiscutabil că intensitatea controlului nu atinge culmile intolerabile pe care le sugerează romanul lui George Orwell. În Oceania, *fiecare* membru al Partidului se află, în fiecare *moment* al zilei, sub o supraveghere infailibilă. Orarul de muncă, obligativitatea de a participa în afara lui la ritualurile colective elimină existența personală. O uriașă forță tehnologică lucrează la lumină pentru a desăvârși intruziunea în intimitate: „In the far distance a helicopter skimmed down between the roofs, hovered for an instant like a blue bottle, and darted away again with a curving flight. It was the Police Patrol, snooping into people's windows. (...) The telescreen received and transmitted simultaneously. Any sound that Winston

made, above the level of a very low whisper, would be picked up by it; moreover, so long as he remained within the field of vision which the metal plaque commanded, he could be seen as well as heard"⁶.

Terifiant este aici faptul că *elicopterele privesc* prin fereastră, că *ochiul și glasul autorității* pot fi slăbite dar niciodată blocate. Elicopterele-spion și ecranele în permanentă veghe au un puternic efect emoțional prin conflictul natural dintre o forță tehnologică covârșitoare, infailibilă, la îndemâna poliției, și *fragilitatea ființei umane*. Dar, în fapt, strategia literară pe care a mizat Orwell este opusă strategiei obiectivității. *Într-o societate concretă, controlul are limite obiective*. Ele pot fi de ordin economic: în societatea românească, elicopterele și mașinile miliției suferă numeric și de lipsă de benzină. De ordin tehnologic: deși dubla circulație a informației prin sistemele de telecomunicații este pusă la punct, sîntem departe de momentul însușirii și extinderii ei în folosul supravegherii, pe meleagurile noastre. Sau de ordin psiho-social: oamenii miliției sau chiar ai securității sînt preocupați mai mult de completarea veniturilor personale – pe care statul nu le poate aduce nici celor privilegiați la nivele de saturație – decît de îndeplinirea impecabilă a cerințelor meseriei. Este de capacitatea fabulației de a tăia nodurile cauzale și de a trece peste filigranul amănunțit al factorilor linia groasă a esențialului. Scriitorul oferă astfel unei conștiințe intuitive, sporadice, posibilitatea de a percepe realitatea într-un mod adecvat – deși schematic – și de a-i da o interpretare esențializatoare, dar nu întotdeauna nuanțată. Acesta este sensul în care trebuie să înțelegem funcția semiotică a conceptului de *societate orwelliană*. Să urmărim deci asemănarea de fond și limitarea ei în detaliu pentru modelul orwellian și societatea românească, prin referire la celelalte itemuri ale descripției.

MIZERIA din România actuală pare că urmărește pînă și în anecdotică schema fabulatorie. Cele trei grame (!) care formează

6. Undeva, departe, un elicopter țîșni dintre așoperișuri, pluti un moment deasupra, ca o sticlă albastră, și o pomi din nou, descriind o curbă. Era patrula poliției, furișîndu-se pe la ferestrele oamenilor... Ecranul cu telecomandă recepționa și transmitea simultan. Orice sunet scos de Winston peste nivelul unei șoapte foarte joase ar fi fost captat. Mai mult, atîta timp cît rămînea în cîmpul controlat de placa de metal, el putea fi la fel de bine văzut și auzit.

rația zilnică de unt din provinciile țării se potrivesc surprinzător de bine cu cele douăzeci de grame ale rației săptămânale de ciocolată din Oceania. Lichidul dăunător care se vinde sub formă de vin amintește de *ginul sintetic*. Penuriile periodice, inexplicabile, ale unor produse industriale – pot fi săpunul, șamponul, vopseaua, caietele studențești, mătasea, sarea etc. – fac parte din constantele cotidianului. Marile drame rămân însă hrana – neîndestulătoare, proastă, deseori periculoasă pentru sănătate –, frigul chinuitor din timpul iernii, transportul istovitor. Cozile interminabile, străzile desfundate, cenușiul vieții fără sărbătoare completează un tablou al deznădejdiei. Și în acest caz însă, factori colaterali induc, după o sinergie specifică, fenomene care estompează sensul fundamental: acțiunea DEGRADANTĂ a politicii economice. Să luăm un singur exemplu: creșterea în continuare a numărului posesorilor de automobile și de apartamente noi, un subiect care complică puțin tema *standardului de viață* și este ușor exploatabil de către propagandă. Astfel de bunuri echivalează cu venitul pe ani al unui salariat, venit care de altfel este insuficient pentru a permite o viață decentă, cu atât mai puțin pentru a acoperi din economii mari cheltuieli. Dar penuria creează întotdeauna grupul ei de profitori; cuplarea între generații și transferul corespunzător de bunuri acumulate în timp îndelungat sînt un alt aspect; de notat că la polaritatea principală *elită* – *marea masă* se adaugă alte ierarhizări, cu beneficiarii lor. O explicație există, dar nu una reconfortantă. Mizeria socială este indiscutabilă, doar tabloul ei ceva mai puțin omogen.

ABERAȚIA SISTEMULUI ECONOMIC se regăsește într-o formulă pe care am mai folosit-o: singurul lucru care merge cum trebuie (în România) este Securitatea. Un motiv al eșecului rămîne OBSESIA PLANULUI. Cultul personalității, devenit în ultimii ani principala cauză a deciziilor iraționale, a produs o schimbare în semiotica comunistă a planului economic, sloganurile răsunătoare restrîngîndu-se la „Epoca Nicolae Ceaușescu”. Pretențiile nemăsurate ale celui ce este Secretarul general al Partidului, Președinte al Republicii, Comandant suprem al forțelor armate etc. etc. se reflectă, pe de o parte, în nemulțumirea capricioasă a acestui dictator ce se imaginează prea mare pentru un popor atât de mic (și atunci insuccesele sînt amintite și criticate în

mod agresiv); pe de altă parte, planurile de viitor devin din ce în ce mai fanteziste: intenția creșterilor spectaculoase de productivitate, a trecerii în vârful ierarhiei economice mondiale, contrastează penibil cu degradarea de fapt. Nuanța nouă pe care o introduce ideea *planului demografic* ar putea să accentueze poziția majoră a noțiunii de *plan* în mistica socială.

Urmînd aceleași cauze, OBSESIA CANTITATIVULUI, A CREȘTERII, a căpătat o *orientabilitate* ce nuanțează izotropia schemă orwelliană. Preocuparea evidentă a lui Nicolae Ceaușescu de a lăsa urme nepieritoare în istoria Pămîntului explică tendința gigantismului arhitectonic. Prioritatea dată săpării de canale este probabil legată de excepționala lor stabilitate la agresiunea timpului – despre canalul „Dunăre-Marea Neagră” s-a afirmat că va dura cît va dura și Pămîntul. O inițiativă cum este „Centrul civic”, care deturmează uriașele fonduri sociale necesare pentru a juca ultima șansă a modernizării (cursa tehnologică), vedește întîfietatea absolută a însemnelor istorice lăsate de Inițiator.

MATERIALISMUL AGRESIV face parte dintre fundamentele ideologiei comuniste. Scopurile oficiale sînt calificate ca atare, fără amendamentul unor dubii. Dar nu este cazul să preluăm direct imaginea pe care puterea o are despre ea înșăși. Orwell descrie societatea din 1984 ca pe un univers al concretului, al non-sau antispiritualului. Înșă logica ultimă a acestui sistem este dată, așa cum insistă autorul, de pasiunea puterii. Căutarea puterii pure nu este un factor materialist. Cea mai puternică motivație care dirijează viața socială din România este orgoliul fără margini al lui Nicolae Ceaușescu. Eforturile economice și culturale ale unui întreg popor sînt orientate în primul rînd spre satisfacerea orgoliului său, nu a bunăstării populației. Apare semnificativă reorientarea limbajului propagandistic: gloria țării, afirmarea socialismului în lume, îndeplinirea visurilor milenare ale poporului; răspunsul dat comenzilor Partidului și cerințelor Secretarului său general țin de o semiotică avînd din ce în ce mai puțin de-a face cu materialismul. Înseamnă asta că civilizația românească nu este materialistă? În orice caz, principiile materialiste sînt folosite de regim drept pretext pentru represiunea valorilor spirituale tradiționale. Între materialism și spiritualitate există și alte teritorii: printre altele, ale unei mistici vulgare.

SUPRADIMENSIONAREA PUTERII nu este specifică totalitarismului românesc, ci totalitarismului în general. Am văzut că ceea ce nu regăsim din realitatea Oceaniei este uriașa forță tehnologică pusă la dispoziția poliției, pe care totalitarismul nu a putut-o oferi milițiilor populare. Adâncimea *structurală* a dominației este însă echivalentă. Din această cauză puterea apare și în România **IMPENETRABILĂ** și **INVINCIBILĂ**. Mitralierele aduse seara la marginea cartierului prezidențial, întreruperea spectaculoasă a circulației la trecerea coloanei oficiale, valul sfidător al zecilor și sutelor de mașini ale escortei ridică un zid concret și abstract în același timp între conducător și cei pe care îi conduce. Incapacitatea de a face „ceva“ împotriva voinței regimului este argumentul mărunț al imensei majorități a cetățenilor, participanții fără demnitate la acest tăvălug ce îi afundă pe ei, pe copiii și urmașii lor în mizerie și în inconștiență.

OMNIPREZENȚA LUI NICOLAE CEAUȘESCU este itemul indiscutabil, cel mai convingător și poate cel mai stresant al acestei serii care ar sintetiza viața societății noastre aberante. Nimic din ceea ce descrie Orwell despre cultul lui Big Brother nu este exagerat dacă raportăm la cultul personalității în România: „Big Brother is infallible and all-powerful. Every success, every achievement, every victory, every scientific discovery, all knowledge, all wisdom, all happiness, all virtue, are held to issue directly from his leadership and inspiration“⁷. Spre deosebire de „Marele Frate“, Nicolae Ceaușescu este concret și, din această cauză, mai complicat. Imaginea de pe ecrane sau din discursuri se alătură unei realități vizibile, transformând mitologia puterii într-un subiect pe măsura meleagurilor balcanice.

Tot de *balcanism* este legat și abuzul respingător. Cu pasiune primitivă, pozițiile de putere au fost transformate în privilegii și arbitraritate, afectând o populație pe care regulile sociale o fac incapabilă să se apere. Peste tot, excentricitățile imperiale ale

7. Big Brother (Marele Frate) este infailibil și atotputernic. Fiecare succes, fiecare realizare, fiecare victorie, fiecare descoperire științifică, toate cunoștințele, toată înțelepciunea, toată fericirea, toată virtutea trebuie să decurgă direct din conducerea sa inspirată.

familiei Ceaușescu amintesc dureros de copiii sacrificați în numele economiilor meschine. Generalizarea practicilor abuzului face parte dintr-un proces de autodevorare socială ce pare să fi scăpat și de sub controlul puterii infailibile a Partidului.

SCOPURILE REGIMULUI COMUNIST, aberante dacă le privim în sine, devin transparente când le evaluăm eficacitatea cu care sprijină interesele elitei. MISTIFICAREA ISTORIEI ȘI A REALITĂȚII nu poate atinge anvergura tulburătoare din 1984. Și aici există o legătură profundă între scopuri și actul mistificării, dar de alt gen. Fiind limitată obiectiv – datorită imposibilității de a anula toate mărturiile trecutului, incapacității de a controla gândurile, sentimentele și instinctele populației, dificultăților ce țin de uriașa cantitate de informație supusă pervertirii, dificultăților de blocare a comunicării cu exteriorul – mistificarea nu este operațională ca atare. Nu intervine deci ca *reușită metafizică* (de unde impresia terifiantă a fabulației orwelliene), ci ca *ritual social*.

În astfel de condiții, DEGRADAREA FIINȚEI UMANE se dovedește mai puțin rezultatul direct al intervenției autorității asupra universului mental al oamenilor și mai mult efectul unui grup de lanțuri cauzale. Decadența învățămîntului nu arată reușita unei ideologii trivializatoare, ci eșecul culturalizării. Mizeria și restricțiile sufocante descompun regulile civilizatorii mai sigur decît favoritismele premeditate. Apatia și neseriozitatea nu sînt o descoperire a regimului; anomaliile fondului etnic au găsit însă cadre excepționale pentru generalizare, ceea ce, de altfel, limitează nu numai posibilitățile de rezistență ale populației, ci și cele de acțiune ale organelor puterii. Ca urmare, RITUALURILE COLECTIVE au devenit PARODII PUBLICE, iar MIRAJUL TRECUTULUI se transformă mai curînd în MIRAJUL LUMII LIBERE, o perturbare neplăcută a mitologiei ideologice. Deși covîrșitoare, opresiunea rămîne, în România anilor '80, imperfectă. Se dovedește atunci SUBTERFUGIUL o condiție obligatorie? Pentru cei mai mulți, problema poate nici nu se pune. Pentru ceilalți nu trebuie uitat că ea depinde de motivațiile complexe ale afirmării și de criteriile relative ale obligativității. Dar oricum, în principiu, *limitele obiective ale totalitarismului sînt posibilitățile obiective ale salvării!*

Diferențele accidentale

Diferențele dintre universul orwellian și universul românesc actual nu țin numai de limite – deci nu sînt numai de grad – ci, pentru cîteva itemuri, ating o opoziție calitativă. Cea mai radicală pare polaritatea *ritualului războiului – ritualul păcii*, apoi cea referitoare la *conținutul educațional*. Aspectele întîmplătoare, conjuncturale, intervin, cu funcția lor specificatorie, și în cazul itemurilor asemănării discutate anterior. Există o explicație majoră pentru OBSESIA DEMOGRAFICĂ, o realitate de ordinul doi sau trei ? Puțin probabil. Grupurile de evrei și germani par să aibă o funcție subtilă în echilibrul fragil care desparte opresiunea de teroare și în strategia blocării/deblocării regimului în relațiile cu străinătatea. Dar prezența grupurilor de evrei și germani este un fapt cu totul accidental. În calchierea patternului fenomenologic orwellian, rolul acestor tipuri de accidente este secundar. În primele două cazuri, ale diferențierilor amintite la început, din contră.

S-au făcut referiri la itemul ISTERIEI RĂZBOINICE. Ar mai trebui notate două aspecte: pe de o parte funcția perfect integrată a războiului în societatea imaginată de Orwell, pe de altă parte *aberația* ei. În 1984 logica războiului este descrisă ca într-un text de natură științifică: „The primary aim of modern warfare (in accordance with the principles of *doublethink*, this aim is simultaneously recognized and not recognized by the directing brains of the Inner Party) is to use up the products of the machine without raising the general standard of living. Ever since the end of the nineteenth century, the problem of what to do with the surplus of consumption goods has been latent in industrial society. (...) Nevertheless the dangers inherent in the machine are still there. From the moment when the machine first made its appearance it was clear to all thinking people that the need for human drudgery, and therefore to a great extent for human inequality, had disappeared. If the machine were used deliberately for that end, hunger, overwork, dirt, illiteracy, and disease could be eliminated within a few generations. And in fact, without being used for any such purpose, but by a sort of automatic process – by producing wealth

which it was sometimes impossible not to be distributed—the machine did raise the living standards of the average human being very greatly over a period of about fifty years at the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth centuries.

But it was also clear that an all-round increase in wealth threatened the destruction — indeed, in some sense was the destruction — of a hierarchical society. In a world in which everyone worked short hours, had enough to eat, lived in a house with a bathroom and a refrigerator, and possessed a motocar or even an airplane, the most obvious and perhaps the most important form of inequality would already have disappeared. If it once became general, wealth would confer no distinction. It was possible, no doubt, to imagine a society in which *wealth*, in the sense of personal possessions and luxuries, should be evenly distributed, while *power* remained in the hands of a small privileged caste. But in practice such a society could not long remain stable. (...) In the long run, a hierarchical society was only possible on a basis of poverty and ignorance. (...) The essential act of war is destruction, not necessarily of human lives, but of the products of human labor. War is a way of shattering to pieces, or pouring into the stratosphere, or sinking in the depths of the sea, materials which might otherwise be used to make the masses too comfortable, and hence, in the long run, too intelligent. Even when weapons of war are not actually destroyed, their manufacture is still a convenient way of expending labor power without producing anything that can be consumed. (...) The war, therefore, if we judge it by the standards of previous wars, is merely an imposture. It is like the battles between certain ruminant animals whose horns are set at such an angle that they are incapable of hurting one another. But though it is unreal it is not meaningless. It eats up the surplus of consumable goods, and it helps to preserve the special mental atmosphere that a hierarchical society needs. War, it will be seen, is now a purely internal affair. In the past, the ruling groups of all countries, although they might recognize their common interest and therefore limit the destructiveness of war, did fight against one another, and the victor always plundered the vanquished. In our day they are not fighting against one another at all. The war is waged by each ruling group against its own sub-

jects, and the object of the war is not to make or prevent conquests of territory, but to keep the structure of society intact. The very word «war», therefore, has become misleading”⁸.

Această logică complexă pe care o are războiul în societatea orwelliană este însă o *logică absurdă*, opusă în mod aberant condițiilor dintr-o societate firească, cerințelor prin care definim normalitatea. Paradoxul *funcționalitate-abeiație* se regăsește – poate doar cu o gravitate redusă – în ceea ce am putea numi PARODIA PĂCII pe meleagurile românești. Motivațiile „actualului spectacol al păcii” trebuie căutate în jurul anului 1970, când Nicolae Ceaușescu, după câțiva ani de „afișată” independență față de Moscova, a ajuns să joace un anumit rol în înțelegerile din Orientul apropiat. Împreună cu amintirea primilor ani de (timidă) destalinizare, spiritul de autonomie față de Uniunea Sovietică, aceasta a contribuit la o incontestabilă recunoaștere internațională. A fost, poate, un ultim factor ce a dezlănțuit în tiran fervoarea autoadmirației. Cultul personalității a ajuns să mistuie, pe rând, atmosfera culturală, raționalitatea deciziilor economice, mecanismele și așa firave ale echilibrului social și imaginea internațională a dictatorului. În paralel, pe plan internațional atenția a fost captată de noi fenomene spectaculare: amplificarea terorismului internațional, acțiunile de forță sovietice, resurecția conștiinței

8. Scopul primar al războiului modern (în acord cu principiile *gândirii dualiste*, acest scop este simultan recunoscut și nerecunoscut de către creierile directoare ale Partidului Intem), este să epuizeze produsele mașinii fără să ridice nivelul general de trai. Încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, problema întrebuințării surplusului de bunuri de consum fusese o prezență latentă în societatea industrială... Totuși, pericolele inerente ale mașinismului există încă. Din momentul în care mașina și-a făcut pentru prima oară apariția, a fost clar pentru orice om cu cap că necesitatea sclaviei umane – și, ca urmare, într-o mare măsură, a inegalității oamenilor – dispăruse. Dacă mașina ar fi fost folosită în mod deliberat în acest scop, foamea, munca peste puteri, mizeria, analfabetismul și boala ar fi putut fi eliminate de-a lungul câtorva generații. Și, de fapt, fără să fie folosită în vreun scop de acest fel, ci printr-un fel de proces automat – producând o bunăstare care nu s-a putut, uneori, să nu fie distribuită –, mașina a și ridicat foarte mult standardele de viață ale omului mediu de-a lungul unei perioade de vreo cincizeci de ani, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Dar era de asemenea evident că o creștere globală a bunăstării amenința cu distrugerea – într-adevăr, într-un anumit sens a fost și distrugere – unei societăți ierarhizate. Într-o lume în care toți ar fi lucrat puțin, ar fi avut destulă hrană, ar fi trăit într-o casă cu baie și frigider și ar fi avut câte o mașină sau chiar un avion, cea mai evidentă și poate cea mai importantă formă de inegalitate ar fi dispărut. Dacă ar deveni, la un moment dat, generală, bunăstarea ar înceta să mai confere distincție. Fără îndoială că am putea să ne imaginăm o societate în care *bunăstarea*, în sensul luxului și proprietăților

americane, mutațiile în tehnologia militară care au culminat cu Inițiativa de Apărare Strategică au marginalizat complet figura conducătorului României. În acest context, singura idee politică care ar fi permis – la o evaluare subiectivă a lucrurilor – de a ridica pe Nicolae Ceaușescu în grupul liderilor care interesau mapamondul a părut să fie contrapunerea lui doctrinală. Soluția: CEAUȘESCU – EROU AL PĂCII era compatibilă și cu situația României de țară mică și periferică. În sfârșit, prestația ideii pacifiste putea deveni un excelent factor ritual pentru afirmarea cultului personalității pe plan intern. Marșurile, apelurile, adunările, discursurile, toate ținute sub lozinca CEAUȘESCU – PACE, acopereau nevoia de spectacol propagandistic, erau chemate să abată atenția de la starea catastrofală din interior. Anul Internațional al Păcii a fost folosit ca nou prilej de propulsare politică a fiului. Pe astfel de căi, în câțiva ani *parodia păcii* – parodie prin neeficiență, prin conținutul denaturat, prin caracterul de spectacol ieftin – s-a impus ca un mecanism multifuncțional în cadrul conducerii narcisiste a lui Nicolae Ceaușescu. În raport cu problemele adevărate ale țării (care ar fi trebuit să concentreze atenția națională), cu presiunile grave pe plan economic și cultural, corelate cu situarea pe plan internațional a României, evaluată în mod realist, repetarea la nesfârșit a sloganurilor păcii, transfor-

personale, să fie egal distribuită, în timp ce puterea ar rămâne în mâinile unei mici caste privilegiate. Dar în practică o asemenea societate nu și-ar putea păstra echilibrul multă vreme. (...) Până la urmă, o societate ierarhizată e posibilă numai pe un fundament de sărăcie și ignoranță. Actul esențial al războiului este distrugerea nu neapărat a vieților omenești, ci și a produselor muncii omului. Războiul este un mijloc de a sfârșii, sau de a dizolva în stratosferă, sau de a scufunda în adâncul mării materiale care altfel ar putea face ca masele să devină prea mulțumite, și de aici, până la urmă, prea inteligente. Chiar când armele de război nu sînt realmente distruse, fabricarea lor este încă un mod convenabil de a cheltui forța de muncă fără a produce bunuri de consum... Războiul, deci, dacă îl judecăm după standardele războaielor precedente, este pur și simplu o impostură. Este ca și luptele dintre unele animale rumegătoare ale căror coame sînt încheștate într-un unghi din care nu se pot răni unul pe altul. Dar, deși este ireal, el nu este absurd. El înghițe surplusul de bunuri de consum și ajută la păstrarea acelei atmosfere spirituale speciale de care are nevoie o societate ierarhizată. Războiul, se va vedea, nu este o afacere pur internă. În trecut, grupurile conducătoare ale tuturor țărilor, deși uneori își recunoșteau interesul comun și deci limitele capacității de distrugere a războiului, luptau unul împotriva altuia și învingătorul îl jefuia întotdeauna pe cel învins. În zilele noastre ele nu mai luptă deloc unul împotriva celuilalt. Războiul este purtat de fiecare conducător împotriva propriilor lui subiecți și obiectul războiului nu este să facă sau să împiedice cuceriri de teritoriu, ci să păstreze intactă structura societății. Inșuși cuvîntul „război“ a devenit, astfel, înșelător.

marea lor într-un cult formal, vidarea de conținut prin lipsă de nuanțare rămân o altă aberație. În acest sens, politica păcii are, în România, aceeași natură cu politica războiului în Oceania lui Orwell. Actualizarea lor în plan concret și, respectiv, literar, ține de întâmplare: întâmplarea accidentului biografic sau întâmplarea fabulației.

În plan social, parodia păcii reflectă lipsa de interes a regimului pentru cerințele reale ale populației. Degringolada politicii educative indică dezinteresul intolerabil față de copii și față de tineri. Prin natura sa, fenomenul educațional trebuie ferit de conjunctural, de trecător. Valurile de comandamente care s-au înlocuit succesiv de la începutul anilor '70 au instaurat efemerul. Acum comandamentul este participarea la ritualurile cultului personalității. Cum acestea folosesc frazeologia păcii, educația se vede nevoită să le urmeze. Educația orwelliană era războinică și (nefast) eficientă. Educația românească este ne-războinică și (nefast) neeficientă. Opoziția rămâne una de fenomenologie. Aberația se dovedește una de fond.

Logic și absurd

Afirmînd că cele două imagini, a unei societăți concrete (societatea românească) și a uneia fabulatorii, reprezintă, în fond, variații pe același fundament – să-l numim pe acesta *orwellian* – am dat implicit importanța acelor criterii care produc unificarea conceptuală. A fost vorba mai întîi de o *unificare prin asemănare*, după un criteriu de tip „pattern fenomenologic comun“, dar revelatorii pentru înțelegerea echivalenței de natură a societăților considerate, s-au dovedit și deosebiri: *unificarea prin diferențiere* are la bază observația că organismul social românesc și organismul social modelat în 1984 prezintă amîndouă un paradoxal *amestec de logic și absurd*.

Nu este greu de arătat că paradoxul se poate integra într-o descripție mai bogată și consistentă, pe care distincția intereselor, criteriilor de funcționalitate, ipotezelor de control și implicațiilor cauzale să o facă subiect de teorie socială. Dar sentimentul paradoxului, deci al îngemănării stranii dintre logic și absurd, este

în sine o resursă existențială pe care merită să o întâmpinăm. Romanul lui George Orwell poate să dea senzația surprinzătoare că trebuie să acceptăm cu responsabilitate, *dar și cu seriozitate*, șansa de a fi martorii acestei experiențe sociale unice, întâmplarea de a ne întâlni cu o actualizare dramatică de limită a potențialității socio-umane. Să înțelegem deci și să adâncim în acest context reconfortanta chemare pe care ne-a făcut-o Walter Rathenau (*Où va le monde*):

„Même l'époque accablée est digne de respect, car elle est l'oeuvre, non des hommes, mais de l'humanité, donc de la nature créatrice, qui peut être dure, mais jamais sans signification*. Si l'époque que nous vivons est dure, nous avons d'autant plus le devoir de l'aimer, de la pénétrer de notre amour, jusqu'à ce que nous ayons déplacé les lourdes masses de matière dissimulant la lumière qui luit de l'autre côté.”⁹

decembrie 1986 – ianuarie 1987

*) Termenul original este *absurde*, incompatibil cu comentariul, dar cu ideea de „fără semnificație”, cu care am fost obligați să-l înlocuim.

9. Chiar epoca împovărată este demnă de respect, căci ea nu este opera oamenilor, ci a umanității, deci a naturii creatoare, care poate fi dură, dar niciodată fără semnificație. Dacă epoca pe care o trăim este dură, cu atât mai mult avem datoria să o iubim, să o înconjurăm cu dragostea noastră, pînă ce vom deplasa masele grele de materie care ascund lumina ce strălucește de partea cealaltă.

Fundamental bună sau fundamental rea

„Nici o societate nu este fundamental bună... nici una nu este fundamental rea... Nici o societate nu este perfectă“, afirmă Claude Lévi-Strauss (*Tropice Triste*). „Toate au, prin însăși natura lor, o anumită impuritate incompatibilă cu normele pe care le proclamă și care se traduc concret prin anumite nedreptăți, printr-o oarecare insensibilitate și cruzime... toate oferă membrilor lor anumite avantaje, în ciuda aceluia balast de nedreptate a cărei importanță pare să se mențină oarecum constantă și care corespunde, poate, unei inerții specifice, care s-ar opune, în planul vieții sociale, eforturilor de organizare.“

Sînt rînduri care pot trezi entuziasme de intelectual; lecție de raționalitate, de etică profesională ridicată la termeni de etică absolută, traducînd în contextul științei moderne străvechi judecăți pe tema binelui și răului, asupra fragilității judecăților de valoare aplicate unei realități prea complexe pentru a se lăsa redusă la instinctele noastre partizane. Spre deosebire de alternativele transcendentale, de experiența existențială a împăcării cu sine și cu lumea, pasiunea obiectivatoare din *Tropice triste* se îndreaptă spre acel punct comun în care simțul moral și cel cognitiv se contopesc pînă cînd devin numai fațete ale unui izvor de înțelegere urmînd, de data aceasta, o cale analitică, comunicînd și neinițiatilor sensuri neprofane. Revelarea unui fond spiritual alături de formulele descriptive dă acestei afirmații (... „nici o societate nu este fundamental bună... nici una nu este fundamental rea“) puterea unei călăuze metateoretice.

Și totuși, contactul intim cu înăuntrul și cu imaginea unei societăți muribunde cum este societatea românească nu se poate mulțumi cu o asemenea judecată. De-ar fi numai relativizarea termenilor! De-ar fi numai rechemarea, ca obiect al meditației morale, a altor experiențe tragice ale secolului! Ce putem înțelege, în contextul lor, prin faptul că o societate „este fundamental bună“? Ce sens au acești termeni ca să putem spune că o societate „este fundamental rea“? Știm că cele două noțiuni trec printr-o evaluare a condiției umane, dar și acest unic reper obligă la deschiderea mai multor subiecte de anvergură: să ne gândim la necesara decupare istorică; la mulțimea restricțiilor de natură obiectivă care limitează funcționarea mecanismelor sociale; la agregarea condițiilor umane individuale, trecerea de la axiologia individului la axiologia sistemului.

Dacă am fi în situația de a descoperi un organism social care îi face pe toți membrii săi complet fericiți, după toate criteriile, ori complet nenorociți, în orice sens, formula comentată ar apărea cât se poate de limpede; dar nu vom putea găsi un singur exemplu în care o societate să se dovedească, în sensul de sus, fundamental bună sau fundamental rea. Astfel de cazuri ipotetice contrastează cu natura socio-umană, bine-definirea conceptelor realizându-se prin pierderea totală a valorii lor interpretative. Prin ce detaliere constructivă putem da termenilor un conținut care să țină locul preciziei goale?

1. Relația cu posibilul

Un aspect relevant pentru analiza structurilor sociale sub criteriul binelui (răului) este relația lor cu posibilul, în legătură cu mulțimea stărilor spre care poate evolua societatea ca rezultat al dinamicii ei imanente. Evident, sîntem departe de a putea determina evoluția unui sistem de complexitatea celui social¹; dar, cum este avută în vedere definirea caracterului său *fundamental bun* sau *fundamental rău*, analiza stărilor extreme pare o soluție

1. Rezultatele obținute în ultimele decenii de teoria sistemelor dinamice sugerează că, și în principiu, lucrul este imposibil.

rezonabilă: acest secol ne-a adus, de altfel, de mai multe ori, în apropierea limitelor. O altă cale ar fi urmărirea regulilor de funcționare care au drept scop blocarea evoluțiilor destabilizatoare și promovarea celor ce asigură ameliorarea sistemului. O societate în care există mecanisme ample de contracarare a tendințelor ce afectează negativ condiția umană oferă, am putea spune, „binele esențial”. O societate în care forțele pozitive sînt obstrucționate și în care degradarea, injustiția se pot propaga fără împotrivire este, într-un sens important, *rea*. Ambele puncte de vedere califică valorile sociale purtate de structurile considerate astăzi ca reprezentînd cele două opțiuni majore de natură politică.

Structurile democratice reprezintă soluții tipice pentru blocarea tendințelor de concentrare a puterii. Disjunția dintre executiv, legislativ și juridic realizează o *blocare decizională*. *Blocarea informațională* – a concentrării puterii – rezultă din actualizarea drepturilor de exprimare și circulație liberă a informației. Libera inițiativă, împreună cu drepturile de proprietate extinse, asigură unor grupuri sociale eterogene o putere economică semnificativă; iar marii majorități independența economică în raport cu eventuale presiuni. În acest sens liberalismul, interpretat cel mai adesea ca strategie a eficienței economice, se dovedește în aceeași măsură și o metaregulă socio-politică, un mecanism de *blocare a (supra)puterii economice*.

Au fost numiți prin asta și factorii pozitivi de selecție culturală și economică și, ca urmare, de optimizare socială. Nu este exclus ca, în condiții politice opuse, o conducere autoritară să conducă, în mod excepțional, la rezultate superioare pe plan economic. Totuși, problema sănătății sociale nu constă doar în soluționarea satisfăcătoare a unor cerințe pe plan concret, ci și în dominarea posibilului². Afirmatiile de mai sus, referitoare la proprietățile (în mare) ale sistemelor democratice, sînt truisme. Necesară aici nu este reiterarea, ci interpretarea lor drept criterii de validare a soluțiilor politice. Datorită raportului cu potențialitatea, înțelegem de ce, inerent, societățile democratice se dovedesc atît de greoaie cînd este cerută rezolvarea unor situații urgente și spectaculoase –

2. Poate între Belgia și Ungaria deosebirile dintre condițiile concrete de viață ale cetățeanului mediu nu sînt radicale. Dar, în douăzeci și patru de ore față Ungariei se poate schimba, avînd în vedere cauze strict interne; a Belgiei, cu siguranță, nu!

cum ar fi terorismul. Poate că uneori această rețea complexă de reguli de control, de limitare a strategiilor de acțiune socială, pare o insuficientă adaptare la logica realului. Esențială este însă (și) adaptarea la logica posibilului.

Structurile totalitare pot fi citite ca un negativ al stărilor descrise mai sus³. Concentrarea drepturilor executive, legislative și juridice – corolar, în societățile comuniste, al teoriei partidului unic – s-a dovedit cea mai operantă teză a ideologiei marxist-leniniste, cu efecte pe care inițiatorii nu le-au realizat la justa măsură⁴. Controlul informației a transformat factorul cu cea mai largă deschidere, cu cea mai dinamică funcționalitate socio-umană, într-un principiu conservator sau într-un mijloc de perversiune. Limitarea drastică a orizontului economic al individului, împreună cu plasarea lui pe traiectorii bine controlate ale existenței materiale, este un criteriu semnificativ, care deosebește dictaturile banale de totalitarisme și explică în mare măsură fragilitatea primelor și stabilitatea ultimelor. În timp ce structura decizională specifică permite uriașa singularizare a forței politice, controlul și perversiunea informației, împreună cu stricta dependență economică a individului, dau libertate nemăsurată dominării și manipulării masei inerte a populației, deblochează deci voința conducătorilor și manifestările ei aberante.

Blocarea decizională, blocarea informațională și cea economică sînt subsumate criteriului mai general, al limitării concentrării de putere, dar și acesta rămîne doar unul din mulțimea criteriilor posibile. Sînt de avut în vedere și mecanisme de limitare a instabilității interne (situații de criză), de blocare a proceselor de uniformizare, cu efectele lor negative asupra adaptabilității⁵, de limitare a degradării și epuizării universului ecologic, și așa mai departe. Dar în întreaga istorie modernă nu există încă nici un exemplu care să egaleze nenorocirile cauzate de alți factori – economici, ecologici... – cu dezastrele datorate aberațiilor pute-

3. Din acest punct de vedere doar. Afirmatia nu este în general valabilă și răsturnarea unei teorii a democrației nu conduce la o teorie a totalitarismului.

4. Această cheie a eliberării voinței subiective este, se pare, argumentul hotărîtor ce orientează mulți aventurieri politici din lumea a treia spre ideologia comunistă.

5. Legate de factori îndeosebi pozitivi: explozia tehnologică și informațională, revoluția egalitaristă etc.

rii. Fascismul a apărut și a evoluat pe fondul unor structuri democratice; monstruoșitatea lui s-a putut afirma numai după distrugerea acestui cadru. Stalinismul a cauzat pierderi umane – chiar dacă ne referim numai la reprimarea directă – care depășesc pe cele din primul război mondial. Evenimentele din *Kampuchea democrată* – din nou această ironie tragică a limbajului! – au dat o mostră a felului în care ideologiile totalitare sînt capabile să anantizeze un popor.

Cele trei exemple tragice s-au dezvoltat ori s-au revărsat în situații conflictuale, dezechilibrate, ce ar putea fi considerate, de către un analist, drept principală cauză – sau, cel puțin, cauză necesară – a anvergurii, a naturii lor limită, a caracterului lor de rău fundamental. Există însă cel puțin un exemplu care arată cum, în condiții de quasicilibru intern și extern, structurarea totalitară a unui sistem duce la crize catastrofale și pregătește un colaps social: societatea românească din anii '80.

Situația dramatică a poporului român este în general cunoscută, iar evenimentele de la începutul deceniului nouă au fost uneori prezentate ca procese de „etiopizare“ a României⁶. O notă indispensabilă interpretării acestor evenimente este *anvergura calitativă a decăderii socio-economice, tendința de regresie într-o situație socio-culturală net inferioară, de alt orizont istoric, corespunzătoare unei deteriorări extreme a condiției umane a locuitorilor de pe aceste meleaguri*, tendință care se anunță ireversibilă dacă dictatura familiei Ceaușescu continuă – ceea ce pare probabil – și nu intervin presiuni externe care să întrerupă și să inverseze procesul de degradare. Vorbind despre un eventual colaps social sînt de avut în vedere un număr de factori negativi a căror evoluție în același sens – pînă la neîndoielnică – ar duce la depășirea rezistenței societății, a acelor puncte critice care fac diferența dintre schimbări și salt:

- emigrarea continuă a elitei intelectuale, peste pragul care afectează zestrea genetică și culturală a populației;
- blocarea intelectualității autohtone la funcția – și aceasta obstrucționată – de deservire economică;

6. Sub formula: „România, Etiopie a Europei“.

– emigrarea grupurilor etnice german și evreiesc, cu potențialul lor de prosperitate și civilizație;

– creșterea explozivă a populației romilor, în absența unor condiții care să îi permită adaptarea la condițiile sociale și economice specifice unei națiuni moderne;

– întărirea continuă a stărilor și sentimentelor de pasivitate, lașitate, indiferență și desolidarizare a națiunii române, din ce în ce mai lipsită de apărare nu numai în fața presiunilor puterii de stat, ci și în fața violențelor elementelor antisociale;

– degradarea procesului de învățământ și în general a mijloacelor civilizatorii;

– pierderea contactului cu frontiera tehnologică;

– epuizarea economică până la limita la care intră în discuție capacitatea de susținere a sistemului social.

Trebuie luat în considerare un moment când amplificarea procentului de populație parazită și a categoriilor necontrolabile⁷ va depăși capacitățile productive (de supraviețuire) și stabilizatoare – erodate continuu – pe fondul agresivității ridicate, al lipsei de solidaritate și orizont cultural. În lipsa unor forțe reparatorii, costul social va fi uriaș. Probabil, într-un astfel de context, puterii i se va accentua caracterul mafiot: scăderea interesului pentru viața socială, folosirea fără jenă a bunurilor sociale, utilizarea unor mijloace subterane de eliminare a oponentilor⁸.

În ciuda eforturilor făcute de regim, societatea românească nu este încă închisă, rămîne o parte efectivă a sistemului mondial. Din această cauză, în perspectivă, este posibil să intervină factori neprevăzuți, care să contracareze logica ei nefastă. Dar este la fel de adevărat că totalitarismul românesc poartă în el răul fundamental al unui abis colectiv.

7. Există obișnuința de a lega ideea de totalitarism de ideea controlului absolut. Să nu uităm însă că există o diferență netă între capacitatea de a interzice anumite manifestări – controlul negativ – și capacitatea de a promova pe cele dorite – controlul constructiv. Totalitarismul excelează în limitarea ființei umane și dă faliment cînd este solicitată împlinirea ei.

8. Singurul factor ce mai desparte regimul românesc actual de o oligarhie mafiotă este orgoliul nemăsurat al lui Nicolae Ceaușescu.

2. Relația cu realul

Definirea caracterului fundamental rău al unei societăți prin relația ei cu posibilul presupune deja o viziune asupra răului actualizat. Evident, extremele la care ne-am referit – colapsul economic și cultural, represiunea sîngeroasă la scară națională, înjumătățirea unui popor – sînt o expresie a răului absolut. *Răul-catastrofă, răul colaps*, este pentru filozofia socială un concept clar, dar grosier. Interesează în primul rînd calificarea organismului social în condiții de echilibru. Și, de altfel, Claude Lévi-Strauss un astfel de caz are în vedere. După ce criteriile să chestionăm colectivitățile omenești, ca să ni se permită identificarea maleficului de esență?

O soluție care nu cere prea multă imaginație este referirea la nevoile fundamentale ale oamenilor și analiza felului în care sistemul social răspunde acestor nevoi. Johan Galtung⁹ distinge patru nevoi de acest tip: *de securitate, de bunăstare, de libertate și de identitate*, ultima acoperind cerințe cum ar fi: *exprimarea, creativitatea, munca, realizarea posibilităților, afecțiunea, scopul în viață, sensul global* (al întregii activități). Calificînd societatea românească actuală conform criteriilor de mai sus, exprimăm totalul ei faliment. Pe scurt: trebuie notată o lipsă generală de securitate, rezultat al pușinătății legilor ce ar garanta, în principiu, drepturi economice sau socio-culturale; nefuncționalitatea în fapt a celor cîteva reguli cu acest conținut; arbitraritatea noilor hotărîri, dispoziții, decrete; transformarea în tradiție a emiterii de legi spoliatoare; incapacitatea de apărare împotriva abuzurilor; forța covârșitoare a Miliției și Securității; nivelul limită al situației economice, gata oricînd să scadă sub nivelul de subzistență. În mod tradițional, un factor ar face excepție: stabilitatea locului de muncă, unicul beneficiu al sistemului comunist¹⁰. În ultimii ani această siguranță a fost erodată: elucubrațiile dictatorului României

9. Johan Galtung. *The Basic Needs Approach*, în *Human Needs*, ed. K. Lederer, Cambridge, Mass., 1980, pp.55-125.

10. Beneficiu plătit scump, dar beneficiu (vezi reticența față de liberalizarea economică care duce la periclitarea locurilor de muncă, confirmată de sociologii chinezi).

sugerează, în perspectivă, subminarea completă a acestui principiu deja degradat. (Ce semnificație mai are stabilitatea serviciului dacă salariul poate să scadă oricât?)

Degradarea condițiilor economice pînă la criză, pînă la istovirea fizică și psihică, este rezultatul firesc al unui sistem care se opune raționalității economice elementare. În fapt și în principiu economia românească apare ca un mecanism de blocare a tendințelor naturale spre progres, nu foarte departe de logica unei societăți orwelliene.

În totalitarism, libertatea este un subiect al truismelor. Sentimentul de strivire, disperarea în care ești obligat să ucizi firave visuri și chemări firești au nevoie aici, în România, nu de o descripție, ci de o poetică a sufocării.

Regimul totalitar dă nevoii de identitate o atenție prioritară, datorită largilor sale implicații politice. Oprimarea violentă a identității și falsificarea ei programatică sînt două mari strategii socio-culturale ce se revarsă, evident, într-o mulțime de detalii cotidiene.

O societate care limitează sau chiar obstrucționează împlinirea nevoilor umane sub posibilitățile obiective nu este în nici un caz o societate bună. Punctul de vedere implicat aici ar putea fi numit *performant*¹¹, de natură mai curînd cantitativă decît calitativă. Relativismul inerent calificării nivelului atins de satisfacerea nevoilor și generalitatea criteriilor nu oferă suficientă satisfacție față de un concept (*societate fundamental rea*) cu nuanțe morale¹². Din acest punct de vedere mai relevantă este *situarea socială a grupurilor caracteristice*, care, alături de reprezentarea strategiilor și potențelor societății, evaluează și aplicarea/încorporarea valorilor umane. Fără îndoială, în spatele rezultatelor atinse în satisfacerea unor nevoi există o morală de sistem, dar preferabilă este interferarea directă a subiectului moralei socializate. Să considerăm atunci, pentru definirea caracterului fundamental bun sau fundamental rău al societății, *raportul cu grupurile defavorizate, raportul față de elite, raportul față de grupurile destabilizatoare, raportul față de valori*, analizate în cazul particular al României deceniilor opt-nouă.

11. Răspunde la o chestiune de genul: „Care este performanța atinsă de sistemul social în satisfacerea nevoilor umane?”, a cărei soluție este o măsură, un grad.

12. Pentru chestiunea axiologică prioritară este relevanța interpretării, nu a descripției.

În categoria *grupurilor defavorizate* sînt avuți în vedere copiii, bătrînii, handicapații. Zorile comunismului, purtînd încă impulsurile compasive ale textelor marxiste, acordaseră celor defavorizați o oarecare protecție, privilegiu care s-a perpetuat în virtutea unei inerții naturale și după separarea netă dintre tradițiile conjuncturale și fundamentele sale politice. Pe la jumătatea anilor '70 reminiscentele acestei politici prin excepție s-au stins. Se poate ușor demonstra că strategia ulterioară a regimului față de grupurile defavorizate a urmat politica utilizată față de oricare altă colectivitate socială: hotărîrea de a le reduce la un obiect pasiv al obtuzului său program ideologic; exploatarea lor fără scrupule, în interesul meschin al puterii; indiferența față de condițiile de fapt și tendințele naturale, firești, ale acestor grupuri.

Un exemplu concret a fost deposedarea pionierilor bucureșteni de „Palatul pionierilor“ în folosul familiei Ceaușescu. Din categoria imaginilor revoltătoare face parte și cea (repetată) a copiilor îmbrăcați în ușoare costume de pionier sau de șoim al patriei, oferind flori sau colindînd lui Nicolae Ceaușescu, Elenei Ceaușescu și celorlalți demnitari, bătrîni cinici protejați de paltoane și umbrele, de frigul sau ploaia din jur. Exploatarea copiilor în ritualurile propagandistice, unde erau puși să suporte intemperii, orele lungi de așteptare, comenzile agresive, au devenit demult o obișnuință a spectacolelor de glorie a partidului și de adulare a conducătorilor.

Există aspecte mai puțin frapante și care afectează mai omogen viața copiilor din toată țara. Lucrurile pentru cei mici, subvenționate cîndva, au ajuns repede din urmă prețurile ridicate ale produselor pentru adulți. Folosirea copiilor la strînsul recoltei drept forță de muncă neplătită s-a generalizat, s-a amplificat, fără legătură cu motivațiile practicii de producție cu care fusese inițial asociată. Taberele de muncă desfid elementare reguli de protecție și sănătate. Schimbările repetate din învățămînt, contrare cerințelor de stabilitate și coerență specifice, urmăresc interesele iresponsabile ale ascensiunii politice ori ocazia fructificării drepturilor de autor. Degradarea generală găsește în copii ființele cele mai lipsite de apărare: privarea de alimente, de medicamente, frigul afectează fără milă pe cei pe care sloganurile îi numesc, cinic, „viitorul prețios al patriei“.

Degringolada națională lovește la fel de nemilos bătrîni. Cohortele de neputincioși care scormonesc gunoaiile, vîrstnicii înghețați în timpul iernilor îngrozitoare, decedații de pe urma cozilor prelungite peste puterile lor nu au făcut obiectul vreunei inițiative de ajutorare. Limitarea îngrijirilor medicale pentru cei ce depășesc o anumită vîrstă este oglindirea vie a indiferenței societății românești față de bătrînețe; este un simptom al lipsei de interes a regimului față de cei ce nu (mai) pot fi utilizați, exploatați, nu pot căpăta o funcție în strategiile lui bolnăvicioase, devenind o povară de eliminat.

Elitele nu formează o masă omogenă, și ca rezultat, relația dintre elite și regim este mai complicată. Elita este obiectivizată printr-o competență. Aceasta poate ajunge efectivă, poate fi testată, dar rămîne relativă prin semnificația pe care o capătă în cadrul societății. Tipul modern de producție este asociat cu elita – respectiv, competența – întreprinzătorilor. Practic, tipologia a fost desființată de către economia socialistă, cu implicații negative considerabile. Elita culturală, în cadrul căreia am putea distinge importantul grup al elitei spirituale¹³, este împiedicată să-și exercite statutul, să-și îndeplinească natura sa firească; este constrînsă să-și mistifice funcția socială, transformîndu-se într-un instrument ideologic. Există un subgrup pe care preferăm să-l distingem de elita intelectuală: elita inginerilor. În principiu, ultima este chemată să deservească în plan economic regimul, în consens cu obsesiile materialiste ale ideologiei comuniste. Pe de altă parte, natura puterii este contradictorie cu unele dintre scopurile sale; ea nu poate permite afirmarea necontrolată a competenței ingineresti. Ca urmare, în instituțiile românești mecanismele de participare și selecție obstrucționează pînă la absurd valorizarea, recunoașterea socială a drepturilor decizionale specifice, fără ca totuși să se poată renunța complet la ele. Dominate de puterea politică, potențele elitei inginerilor se actualizează (numai) la solicitările acesteia. Totuși, elita inginerescă deține poziția optimă în cadrul unui grup profund defavorizat: în condițiile în care

13. Această distincție de amănunt reflectă convingerea că factorul numeric – inert – nu este neapărat cel mai reprezentativ și că grupurile de excepție au implicații considerabile asupra evoluției sociale.

funcțiile elitelor nu sînt (încă?) reduse la funcțiile viciate avute în vedere de regim, elitele au de înfruntat pericolul desființării, mistificării, obstrucției, al exploatării fără jenă.

Termenul *destabilizare* a fost utilizat aici în sensul de *destabilizare socială*. Concret, situația grupurilor destabilizatoare depinde de caracterul *destabilizator* (sau ne-destabilizator) al acestor grupuri în raport cu statul, nu cu puterea politică. De unde, deseori, situații paradoxale: a devenit notorie toleranța perversă față de deținuții de drept comun și intransigența față de deținuții politici.

Situația delincvenței depinde de o mulțime de factori a căror acțiune întîmplătoare explică varietatea manifestărilor și reacțiilor. De notat omniprezența delincvenței-abuz, delincvența marilor profitori ai puterii, a cărei „normalizare“ nu o face mai puțin vinovată în raport cu legislația în vigoare. Structurarea politică centralizată creează oricum privilegii și inechitate, dar ele sînt exacerbate de siluirea limitelor acestui cadru de avantaje unilaterale. În conștiința publică abuzurile sînt percepute mai puțin ca delincvență, dar mizeria existențială pe care o generează are, probabil, efecte mult mai importante decît delincvența ordinară. În privința ultimei, regimul ia decizii capricioase, ce merg de la maxima îngăduință pînă la represalii fără măsură. Succesivele grațieri reflectă și lipsa de prestigiu a legilor, și prioritatea motivațiilor legate de cultul personalității. Pedepsele exemplare – condamnări la moarte pentru furt, delapidări, nerespectarea unor dispoziții administrative – au fost un semn nu pentru delincvenții mărunți, ci pentru contestatarii autorității politice. Creșterea galopantă din ultimii ani a faptelor antisociale este datorată în primul rînd degradării socio-economice generale, dar lipsa de coerență a politicii oficiale față de delincvenți nu este de natură să încurajeze respectul comportamentului civilizată.

Factorul care pare cel mai destabilizator pentru spiritualitatea românească tradițională este explozia demografică a romilor pe fundalul lipsei de rezistență a culturii naționale, al lipsei de solidaritate și de activism, al vidării lumii românești de sentimentul colectivității, rod a patruzeci de ani de opresiune totalitară. Opoziția față de psihologia rasistă nu trebuie să împiedice exprimarea limpede a situației de fapt, afirmarea cu responsabilitate a

opțiunilor valorice. Datorită fondului cultural specific, și unei istorii nu foarte greu de explicat, colectivitatea romilor a devenit în mare măsură parazită. Apolitismul specific, independența față de criteriile de respectabilitate ori stabilitate prin care regimul domină populația română, incomoditatea pe care o creează reprezentanților oficiali, perfecta disponibilitate pentru colaboraționalismul cu miliția și securitatea – expresie a unui gen de amoralitate –, plusul de agresivitate și de adeziune la grup au permis colectivității romilor să-și desfășoare o existență quasiindependentă, să influențeze într-un crescendo continuu viața cartierelor, a străzii, a piețelor etc., imună la cerințele civilizației autohtone, impunându-și stilul, legile – sau lipsa de legi – proprii. Așa cum s-a afirmat, în perspectiva creșterii presiunilor demografice și economice, civilizația românească va fi incapabilă să facă față schimbărilor și crizelor. Inconștientă de forțele uriașe pe care le-a declanșat, puterea a transformat grupul romilor într-un factor puternic destabilizator; regimul comunist, atât de străin fondului tradiției românești, i-a pregătit, și astfel, stingerea.

Subiectul valorilor poate tenta ușor la silogisme simplificatoare. Situația grupurilor defavorizate pune în mișcare sentimente de compasiune, afecțiune, simțul de protecție și de adeziune. Orice elită este strâns legată de un sistem de valori; de reținut potențele aplicative, cooperative, locul acordat inteligenței și realizărilor spirituale. Raportul cu grupurile destabilizatoare depinde de rîndul lui de o complexă axiologie. Degradarea gravă a relației dintre societate și grupurile handicapate, destabilizatoare sau elite, sugerează o degradare pe măsură a valorilor, totuși, problema valorilor este mai delicată – de-ar fi numai faptul că potențele și revelațiile interioare răspund unui fond omenesc fundamental ce nu poate fi oprimat complet ci, din contră, este de multe ori maturizat de condiții vitrege. Rezistența sau resuscitarea spiritului religios în țările comuniste este o dovadă. Conștiința morală depinde, în plus, de cadrul restrîns al existenței – cum este cel familial, mai conservator. Și din această cauză, în ciuda obsesiilor orwelliene ale regimului, situația valorilor nu reflectă pasiv politica comunistă. Dar nu este mai puțin adevărat că apartenența deplină la viața socială, obținerea unor drepturi decizionale care să permită promovarea propriilor valori, influențarea vieții coti-

dienă, presupun supunerea oarbă ori supunerea perversă la solicitările ierarhiei, colaboraționism, cinism, egoism, indiferență, iresponsabilitate etc.; generează lașitate, tentația abuzului de putere, forțează orgoliul, obișnuiesc cu ilogical, absurdul, meschinăria. Puterea impune celor ce bat mai jos sau mai sus la porțile ei, reguli specifice, iar aceste reguli sînt o lecție negativă dată ființei umane.

„Nici o societate nu este fundamental bună; nici una nu este fundamental rea...“, afirma, acum treizeci de ani, Claude Lévi-Strauss. Dar o societate care obstrucționează constant tendința membrilor săi de a-și împlini nevoile fundamentale, care-și întoarce fața de la copii și bătrîni, care-și oprează și-și ucide valorile în timp, ce dă cale liberă forțelor distructive, care se află permanent pe marginea unei catastrofe, ne obligă să regîndim cu scepticism afirmația acestui gînditor lipsit de experiența maladii totalitare. Există societăți fundamentale rele! Societatea românească a acestor ani este o societate fundamental rea!

1986 septembrie – octombrie

Eroare doctrinală, pervertire socială, perversiune conceptuală: dialectica degradării

Există un optimism reconfortant în concepția hegeliană a evoluției spiritului. În această afirmare, negare și transcendere a momentului într-o dinamică ascendentă. S-a spus despre dialectica hegeliană că a creat două tipologii specifice: tipul care acceptă; tipul care afirmă. Dar nu și invers? Nu este aici o exagerată încredere în acțiunea pozitivă a timpului, în desfășurarea constructivă a istoriei, mai curînd o tentație a psihologiei decît rezultat al analizei? Avea Hegel suficiente motivații să mizeze pe o progresivitate imanentă care nu cunoaște reversibilități sau blocaje definitive? În *Fenomenologie* ... dinamica spirituală urmează, cuminte, modelul său triadic. Dar, pînă la o contrademonstrație absolută, ea rămîne doar un caz aparte al unei evoluții pentru care se deschide un larg cîmp al posibilului; pentru care nici o direcție nu este a priori blocată, dinamica pozitivă rămînînd o actualizare particulară a dinamicii generale, ca și cealaltă fațetă, dinamica negativă, dinamica în involuție.

Cunoaștem vaste epoci în care spiritul a fost *în sine*, apoi *pentru sine* și, în sfîrșit, *în sine și pentru sine*, într-o frumoasă poveste a impulsului cognitiv întors, maturizat de meandrele îndoielilor; asupra resurselor vitale. Epoca totalitară nu le aparține. Putem citi și aici o istorie, dar triada ei care începe cu o luare de cunoștință și se termină raportîndu-se la o alta are spirala întoarsă spre neant: de la o eroare doctrinală, la pervertirea socială și de aici, la o perversiune conceptuală care nu poate deschide decît un alt ciclu al degradării.

1. Eroare doctrinală

Stă în natura unei teorii să crească din observații, ordonări și consistențe: să se poată explica drept optică motivată. Marxismul a crescut și el dintr-un efort de înțelegere și nu sînt doar excepții reușitele sale. Dar nu rezultatele fructificabile au contat în primul rînd pentru fenomenul marxist. Stă în natura oricărei teorii să fie limitată, să propage erori sau să blocheze imaginația. Iar greșelile teoretice se plătesc: prin costul unui experiment prost planificat; sau prin întîrzierile din evoluția unei discipline. Costul social al marxismului a fost înspăimîntător, poate pentru că prima dată o doctrină a devenit practică atît de rapid, atît de radical și cu o asemenea anvergură; mai ales prin detaliile ei nefaste.

Să le numim!

Mai întîi, modul în care fenomenele socio-culturale sînt reduse la dinamica fenomenelor economice. Postulatul, intrat în istoria marxism-leninismului drept determinarea asimetrică *structură-suprastructură*, este dezvoltat uneori de către Marx cu rețineri și menajamente. Dar tezele sale de referință păstrează un caracter primitiv și extremist. A spune că familia, statul, dreptul, morala, știința, arta nu sînt decît moduri particulare de producție subordonate legii ei generale (*Manuscrise economico-filozofice*) descalifică practic nuanțările din alte contexte. Formulele didactice prin care Engels teoretiza dogmatic reducerea suprastructurii la structura economică (de exemplu, în *Materialele pentru Anti-Dühring*) au devenit, în textele agresive ale lui Lenin, clișee ale strategiei ideologice, cu efecte decisive asupra raționalității (iraționalității) politicii sociale în țările comuniste de mai tîrziu³.

Remarcarea dependenței fenomenelor socio-culturale de factorii productivi a fost o etapă firească, în ultimă instanță ideea este o implicație de bun simț a principiului interdependenței dintre diferitele compartimente ale vieții sociale, a caracterului holist al organismului social. Starea întregului sistem la un moment dat este o funcție (complicată) de stările anterioare ale fiecărui sub-sistem în parte: doar în mod excepțional se poate face o separare

3. Evoluția concepției lui Marx ori raportul lui Engels cu gîndirea marxistă sînt aspecte puțin importante pentru impactul marxismului în „istorie“.

netă de la cauză la efect. Fără îndoială că avînd un număr de parametri sociali stabilizați, la variația anumitor factori (fie aceștia economici) ajungem să recunoaștem anumite corelații (fie acestea cu factorii de suprastructură). Dar tot atît de sigură ar fi verificarea experimentului invers; nu pe această cale vom ajunge să testăm caracterul fundamental al factorilor economici și cel derivat al *factorilor socio-culturali*.

Trecerea de la observația sociologică îngustă – în sensul experimentelor ipotetice de mai sus – la o perspectivă cuprinzătoare sprijină cu atît mai puțin teza reduționistă. Fie că privim viața grupurilor de mici dimensiuni, aflate în zorii istoriei, obiect al cercetării etnologice, fie că analizăm global societățile moderne, sîntem în măsură să recunoaștem legături între o anumită logică a spiritului și o alta a bazei productive; dar există atîtea diferențe culturale pentru același orizont economic și atîtea distincții economice pentru un fond cultural comun încît ipoteza apare, într-o contextualizare mai bogată, bizară.

În legătură cu determinismul structură-suprastructură, marxismul a condus la o *degradare a semnificației valorilor spirituale*. Direct, prin preocuparea exagerată pentru domeniul condițiilor materiale, conceput ca factor determinant al împlinirii ființei umane⁴. Direct, prin respingerea fermă a unor tradiționale teritorii de spiritualitate: interpretarea religiei ca simplă reflectare fantastică, în mințile oamenilor, a forțelor exterioare și instrument de asuprire a unei clase de către cealaltă este una dintre cele mai grosolane reducții operate de către filozofii marxiști. Indirect, prin relativizarea valorilor morale: morala este definită ca *morală de clasă*, deci simplă reflectare a momentului istoric. Este respinsă încercarea de a impune o dogmatică morală, motivată prin ideea că lumea morală și-ar avea principiile ei eterne (*Manuscrise pentru Anti-Dühring*).

4. Există cîteva planuri a căror confuzie ar putea fi cauza unor nedumeriri. Marx și Engels au în vedere, în modul cel mai evident, o radicalizare a condiției umane. Ideea omului-demiurg, entuziasmul novator, nu sînt (încă) clișee propagandistice și nu trebuie negată semnificația lor spirituală. Vor trebui de aceea distinse motivațiile fondatorilor, strategia teoretică propriu-zisă și implicațiile doctrinei. Ultimele sînt invadate de un materialism distructiv.

Primordialitatea valorilor spirituale în raport cu bunurile materiale nu poate fi decît într-un sens foarte special subiect al demonstrației; este obligatorie o experiență specifică, interioară și culturală, care rămîne în ultimă instanță propriul ei argument. Larga independență față de asaltul materialului este un termen definitoriu pentru faptul spiritual. Aprofundarea ascetismului, în civilizația asiatică în primul rînd, dar în măsura semnificativă și în cea europeană, sugerează cît este de minoră, în această privință, viziunea marxistă. Pentru un procent major al populației, asigurarea unui standard material superior se poate dovedi condiție necesară a deschiderii (a pătrunderii) spre orizontul civilizației – civilizația, ca substitut profan al spiritualului. Valoarea spiritului nu este prin aceasta știrbită și chiar formularea anterioară o sugerează – luînd-o drept criteriu de condiționare. Mai mult, experiența socio-economică eterogenă a acestui veac a verificat sistematic importanța covîrșitoare a spiritualității colective pentru progresul material⁵.

Religia-interpretare fantastică și instrument social apare astăzi ca o opinie extremistă în cadrul unei mișcări criticate pentru extremismul ei în cercetarea strict disciplinară (Ioachim Wach, Peter Berger etc) : considerarea vieții religioase ca epifenomen al structurii sociale. Fenomenul religios are o asemenea anvergură, încît cu greu pot fi găsite aspecte ale omenescului neimplicate; devenind și un obiect al psihologiei fenomenelor rudimentare și patologice sau al sociologiei, solicitate de perspectiva marxistă. În aceste cazuri este vorba despre fațete interioare care degradează faptul religios ca atare – degradează mesajul spiritual specific. Întîmplător sau nu, civilizația europeană – dar evident, nu numai ea – a generat forme aberante, falsificări agresive ale sentimentelor religioase. Nimic surprinzător în faptul că în același spațiu european respingerea doctrinelor religioase a găsit motivații consistente devenind o preocupare sistematică⁶. Dar, ca și în alte

5. Formulă care și ea ar sugera, de data asta nedorit, că perfecționarea spirituală este avută în vedere pentru eficiența ei în atingerea rezultatelor materiale dorite.

6. Critica avută are la rîndul ei aspecte paradoxale. Într-o carte apreciată (*Le Mauvais Démon*), Emil Cioran salută actuala toleranță a creștinismului oficial ca semn al stingerii sale. Toleranța este însă una dintre valorile peremptorii ale creștinismului original.

cazuri, o experiență cuprinzătoare, în special cea asiatică, cu deschiderea unică pe care a operat-o în dimensiunile neprofane ale umanului, desfide interpretarea grosieră a fenomenului și permite fructificarea valorilor sale autentice.

Moravurile nu sînt eterne. Însă nu trebuie confundate cu morala. Adevăratul sentiment moral se află dincolo de moravuri. Orientîndu-le, coroborînd cu ele, deseori opunîndu-se lor, conștiința morală a însoțit colectivitățile umane într-o splendidă afirmare a esenței spiritului. Ce îi dă unitatea? Cercetarea antropologică, etnologică, doar o confirmă. Etologia modernă o explică prin prelungirea naturii în cultură. Fenomenologia spiritului este chemată să o aprofundeze și, mai curînd, să dezmințită iresponsabila ei relativizare.

Prima teză a *Manifestului partidului comunist* susține că istoria tuturor societăților este istoria luptelor de clasă. „Lupta neîntreruptă“, „permanentul antagonism“, în general noțiunile conflictualității sînt conceptele de bază sub care este înțeles mecanismul social. Poate la Marx și la Engels ideea mai avea o motivație teoretică, era rezultatul împletirii dintre observații pertinente, o compasiune meritoasă și o generalizare pripită, dar mai tîrziu a căpătat fixații bolnăvicioase. Scrierile lui Lenin duc pînă la isterie obsesia conflictului, iar violența cu care opoziționa proletariatul celorlalte grupuri sociale, Uniunea Sovietică restului lumii, conducătorii maselor⁷, iese din domeniul teoriei ca să intre în cel al psihopatologiei. Evoluțiile ulterioare au depins în mare măsură de premisele agresive cu care ideologia comunistă și-a educat politicienii⁸ și, fără să echivalăm faptele, putem credita ideea că teroarea de tip stalinist din țările estice a corespuns unei predispoziții doctrinale.

Societățile omenesci dezvoltă, evident, relații conflictuale. Transformarea lor în factori de esență ai vieții sociale – pînă la apariția societății comuniste! – a radicalizat o ipoteză rudimentară. Analizele sociologice sau cele ecologice demonstrează că proce-

7. Nu asta indică pretenția disprețuitoare cu care Lenin comanda proletariatului să umeze, într-o disciplină riguroasă, hotărîrile unei puteri centralizate în mod absolut?

8. Să ne amintim pertinenta referire a lui Michel Foucault la filozofii secolului XIX, care au învățat omul să se împace cu moartea altora (spre deosebire de cei care, pînă atunci, îl învățaseră să se împace cu propria lui moarte).

sele conflictuale nu sînt decît elemente ale unui tablou de vastă complexitate. Kenneth Boulding⁹ observa cum interacțiunea ecologică prin care dimensiunile populațiilor care alcătuiesc mediul fiecărei specii își modifică rata de creștere sau de declin este mult mai semnificativă și omniprezentă decît orice structură conflictuală simplă. Aceeași notă este valabilă și în legătură cu variațiile numerice ale grupurilor sociale. Mai mult, dacă o astfel de bogăție relațională se dezvoltă în jurul unui obiect în esență concurențial, cum este, în exemplul biologic, hrana, ar fi de la sine înțeleasă amploarea calitativă a raporturilor din societatea omenească unde aproape toate bunurile, chiar și cele ce participă la distribuție, sînt comunizate – în sensul în care competențele unui întreprinzător trebuie să fie exploatate în colectivitate pentru a ajunge avantajose pentru acesta. Lupta nu este exclusă, dar ea nu este decît o parte a procesului general de interacțiune. (Putînd fi uneori amplificată pînă la intensități dramatice, așa cum s-a întîmplat prin acea practică socială care a intenționat supunerea realității la exagerările teoriei marxiste.)

În conflictul istoric dintre asupritori și asupriți doctrina acordă proletariatului un statut unic, o funcție mesianică a cărei dimensiune mitic-religioasă a fost remarcată de mult. Toate mișcările care au precedat resurecția proletară ar fi fost ale unei minorități în interesul unei minorități. Doar mișcarea proletară este a majorității în interesul majorității (*Manifestul partidului comunist*). Numai proletariatul poate fi – și prin poziția sa de clasă nu poate să nu fie – democrat pe deplin consecvent, numai el este luptătorul de avangardă pentru cucerirea libertăților, numai el este capabil să ducă pînă la capăt democratizarea orînduirii politice și sociale (Lenin, *Sarcinile social-democrațiilor ruși*).

Doctrina marxistă urmează aici cîteva prejudecăți ale simțului comun. Mai întîi, supraevaluarea semnificației cantitativului (numericului) pentru dinamica socială. Realitatea o dezmente: marea masă este, prin chiar natura sa, inertă, impulsurile evolutive avînd mai ales surse localizate. Istoricii fenomenelor economice au demonstrat-o convingător – cum ar fi în cazul rolului pe care l-a avut comerțul conjunctural și comparativ minor cu terito-

9. *La Paix*, în *Interdisciplinarité et Sciences Humaines*, vol. 1, Paris, 1983.

riile nou descoperite pentru dezvoltarea economiei de tip capitalist (Fernand Braudel). Cu atât mai mult afirmația este valabilă pentru fenomenele socio-culturale. Este oare nevoie să amintim creștinismul, suflul religios de la periferiile imperiului roman?; colonii Americii și urmările migrației europene asupra evoluției mondiale?; impactul evenimentelor tehnologice și surprizelor științifice? Argumentarea în acest sens nu are nevoie de imaginație: superioritatea numerică a proletariatului nu decide superioritatea dinamismului său social.

O a doua prejudecată constă în fundamentarea clasificărilor politice – vezi raportul față de libertăți și democrație – printr-o clasificare economică. *Nu posesia determină statutul politic, ci poziția în structura decizională a societății.* Fără îndoială, între cele două aspecte există legături. Feudalismul exemplifică, pe largi porțiuni, chiar o suprapunere. Sistemul comunist, dar nu numai el, demonstrează cât de necesară este totuși distincția: conducătorii săi posedă, în principiu, tot atât de puțin ca și proletariatul din care, la un moment dat, s-au ridicat. Situația în ierarhia decizională a sistemului este însă considerabil alta: primii decid totul, proletariatul – ca și restul populației –, nu decide aproape nimic. Firesc, antidemocratismul conducătorilor și frustrarea celorlalte grupuri sociale repetă opoziția ireductibilă.

Cu largi implicații s-a dovedit teza inutilității burgheziei în societățile moderne sau, mai general, a inutilității anumitor grupuri sociale – condamnate, în concluzie, la pieire. Ea reflectă o carență mai profundă și încă insuficient subliniată: *marxismul nu încorporează perspectiva funcționalistă.* Asta nu înseamnă că Marx și Engels sau Lenin nu folosesc termenul de *funcție*, sau nu au în vedere anumite funcții; este aproape imposibil să desfășori un discurs despre societate care să nu fie lipsit de sens și care să elimine în același timp orice referire funcțională. Dar armătura logică a teoriei marxiste îi este străină această perspectivă. Funcționalismul valorizează distincțiile. Funcția nu este posibilă fără diferențieri. Unitatea structurii apare în virtutea; nu în ciuda complementarităților sau opozițiilor. Marxismul consideră polarizările o anomalie. Înstrăinarea umană reflectă un gen de „înstrăinare structurală”. Victoria utopiei comuniste este victoria omogenității asupra eterogenității.

Eroarea doctrinală a motivat multe crime politice. Iar printre implicațiile teoretic semnificative se află și faptul că, eliminând anumite grupuri sociale, puterea comunistă a eliminat *funcții sociale*. Lipsa întreprinzătorilor a costat enorm dezvoltarea economică a statelor care se intitulază *socialiste*. Ea va costa enorm orice mișcare care normează *structura* în timp ce omite *funcția*.

Conform sloganului binecunoscut, proletarii înglobează valorile și rostul general al omenirii. Teoria marxistă face din condiția remarcabilă a clasei proletare originea unui proces logic care transferă virtuțile unice ale clasei în virtuțile unice ale reprezentanților (comuniștii), virtuțile unice ale acestora în virtuțile partidului, în sfârșit, unicitatea partidului în unicitatea deciziei sociale. Tezele conform cărora comuniștii reprezintă întotdeauna interesele mișcării în totalitate sînt partea cea mai hotărîntă, cea care stimulează mereu mersul înainte (*Manifestul partidului comunist*), par să aibă o coloratură propagandistică, dar principiile reflectării de către conștiința socială a structurii sociale, concepția adevărului de clasă, denotă o preocupare specială în direcția teoretizării aspectelor politice¹⁰. O analiză sistematică a textelor marxiste demonstrează că nu avem nici un fel de argument psihologic (în sensul larg al cuvîntului) epistemologic, pedagogic, care să sprijine statutul cognitiv și moral de excepție al proletarilor sau comuniștilor. Și în acest caz adevărul este contrar postulatelor. O mișcare care își asumă responsabilitatea conducerii sociale ar trebui să-și asume și responsabilitatea competențelor intelectuale ale celor care o reprezintă și urmează să primească puterea decizională; deci să adauge criterii explicite de selecție, dezvoltate pe o filozofie de bun simț social. Dramatismul mișcării comuniste a fost că a ratat bunul simț filozofic; de aici politica ei antiselectivă și, în final, antiintelectualismul și imoralitatea conducătorilor săi.

Critica doctrinei marxist-leniniste rămîne un subiect mai larg și mai tehnic decît cel care poate fi avut în vedere de intenția unei „poziționări filozofice”. Marxismul nu este în nici un caz numai o

10 Unii interpreți moderni – în special Althusser – separă doctrina economică (Capitalul) de doctrina socio-politică, considerînd-o pe prima parte consistentă, fundamentul. Este foarte probabil ca prioritatea reală să fie inversată, argumentarea logică de anvergură să fi îmbrăcat idealul compasiv și opțiunile politico-morale.

sumă de greșeli. Dar istoria ne obligă, în acest moment, să accentuăm asupra erorilor sale. Și, din păcate, să grupăm sub același titlu un număr de realități în fond atât de diferite. Ce deosebire totuși între savoarea intelectuală a scrierilor lui Marx, chiar dacă în atâtea locuri contestabile, și tezismul disprețuitor și violent al lui Lenin! Și, în sfârșit, ce deosebire și între ultimul, agresiv dar intelectual, și aberația primitivă a practicii comuniste!

2. Pervertire socială

Reflectând impasul teoriei în fața practicii, în aceeași măsură impasul practicii în fața teoriei, aplicarea doctrinei marxist-leniniste a condus la o pervertire socială de mari proporții ale cărei urmări pe termen lung pentru istoria lumii sînt încă greu de precizat. Ea a dus la reordonarea principiilor care întemeiază ierarhia logică a marxism-leninismului, generînd noi ierarhii, semnificative schimbări pentru teoria socială. Traduse în practica partidului unic, a centralizării celor trei tipuri de putere decizională (executivă, legislativă și juridică), practica planificării sociale – din care planificarea economică este numai o parte – practica formării omului nou, noile „adevărâte principii fundamentale” au marcat una dintre cele mai dramatice deziluzii produse de o utopie socială.

Ce a fost în fapt practica partidului unic, chemat să cumuleze forțele cele mai înaintate ale societății, într-o apoteoză a unității unei lumi ce ar fi atins adevărata ei esență? O soluție perfectă, dacă se are în vedere blocarea altor opțiuni sociale; descurajarea sentimentelor comunarde, a tendințelor normale și fericite de asociere pe platforma idealurilor comune. Conservatorismul obtuz al statutelor fără concurență, neobligate să se adapteze la nimic, premeditate ca să adapteze tot; cascada pe care se prăvale o aceeași voință politică, zdrobind rezistențele și înecînd izvoarele; selecția sistematică a celor ce excelează în supunere sau imitație, în iresponsabilitate și lipsă de scrupule; cîmpul de

acțiune al fanatismului și al oportunismului pervers. Partidul unic este calea regală a regimurilor totalitare. Este cea mai convingătoare lecție pe care au învățat-o obsedații de astăzi ai puterii, managerii actuali sau viitori ai pervertirii istoriei.

Ce a fost practica unificării puterilor executive, legislative și juridice, chemată să dea dinamism și eficacitate rațiunii supreme și moralității definitive? Manifestarea celei mai strâmte subiectivități la cea mai largă scară socială; blocarea fără ieșire a controlului social asupra centrilor de decizie; amplificarea controlului acestora asupra societății întregi; generalizarea atmosferei polițienești și corolarul ei, degradarea comportamentului individual; extensia abuzurilor la o asemenea anvergură încât sînt victimizate colectivitățile, nu numai indivizii izolați; inflația hotărîrilor, decretelor, legilor; lipsa lor de funcționalitate și lipsa lor de prestanță socială, toate trei aspecte ale aceluiași proces de desemnificare a normelor colective; nesiguranță, absența protecției, cu efectele lor nefaste asupra demnității publice.

La ce a dus planificarea economică, panaceul haosului din producție, expresie a înțelepciunii devenită opțiune publică, liant al colaborării întru fericirea comună? Decizii aberante, costuri sociale enorme datorită aplicării infantile a clișeele economice; distrugerea competențelor, blocarea inițiativelor, siluirea intențiilor; frînarea absurdă a dinamismului normal, a tendințelor firești care împing organismul productiv spre progres; inversarea raportului natural dintre activitatea economică și scopul acestei activități¹¹; psihologia muncii, degradată spre limite jenante: comoditate, lene, indiferență, birocrăție, formalism.

Cultura, operă a poporului eliberat, bucurie a fraternității, eliberatoarea energiilor creatoare, a ajuns proletcultism, propagandă, instrument de coerciție. Agresarea faptelor spiritului, represiunea opiniei independente, cenzura gândului și exprimării au fost și sînt tare imanente ale practicii ideologice comuniste. Deriziunea cu care sînt întîmpinate semnele de respectabilitate morală sau de probitate intelectuală, superioritatea afișată față de

11 Interesant, incriminare tipică marxistă la adresa economiei capitaliste.

trecut, față de concepții divergente coroborează cu mistificarea vulgară a istoriei și a realității. Pentru „omul nou” lipsa de imaginație, lipsa de umor sau, din contră, lipsa sobrietății, modelează orizontul cultural în care trăiește după o descurajatoare tehnică a alienării.

Ce am putea spune despre practica formării *omului nou*, a „omului demiurg”, a celui ce și-a luat soarta în mâini, conștientizând necesitatea istorică, esența sa socială, sensurile adevărate ale noii sale libertăți?

Punînd această întrebare, scriind-o după ce o premeditasem de atîtea ori, trăiesc încă o dată tulburat amploarea sentimentului despre care încă mai cred că ar fi stat la originea întreprinderii marxiste. Și, în opoziție cu el, caricatura grotescă a popoarelor umilite, constrînse să aclame autocrați perversi, sadici, disprețuitori, meschini și obtuzi. Milioane de oameni învățați să tacă, să accepte absurdul, iraționalitatea, prostia, răul. Milioane de oameni obișnuiți să ducă o viață sordidă, fără orizont, fără șanse, fără idealuri. Populații întregi dresate să se spioneze, să se răzbune, singura direcție în care imaginația lor blocată are voie să se miște. Consternat de lipsa de solidaritate, de lașitatea și indiferența din jur, de insensibilitatea la atîtea abjecții și suferințe (individuale sau colective), te întrebi cum este posibil ca în Chile dictatura să fie asaltată de miile de demonstranți. Cum este posibil ca în Africa de Sud armata să fie primită cu pietre iar dictatura neiertătoare a lui Somoza să cadă după o temeinică pregătire în umbră? În Iranul sîngeros și fanatic există o opoziție colectivă; ea nu a dispărut nici în Libia lui Kadhafi. Ce forță teribilă a strivit atunci, într-un număr de țări comuniste, impulsul natural spre exprimare și înfruntare? Cum a fost posibilă o victorie atît de desăvîrșită asupra demnității umane?

Formarea omului nou! Cinică denumire pentru mutilarea personalității umane. Și expresie a unei noi etape de degradare a doctrinei inițiale: perversiunea limbajului.

3. Perversiunea limbajului

Finalul acestui asalt agresiv asupra socialului, prin care o concepție limitată – inerent limitată – a blocat evoluția sa firească, a luat forma unei mistici semiotice ce deformează de decenii gândirea cetățenilor înghițiți de sistemele totalitare, se propagă subtil în conștiința Lumii libere, subminează dialogurile diplomatice, argumentează acțiunile cele mai brutale, pretextează politica cea mai abjectă, creează obstacole concrete tendințelor de revenire la normalitate. Ne-am obișnuit să interpretăm semiotica comunistă (limbajul propagandistic) ca pe o strategie premeditată, organizată de fiecare dată în detaliu, de promovare a intereselor puterii, de atentare la libertatea individului. Să cităm fermecătorul roman al lui Volkoff¹²: „On m'a enseigné que pour attenter à la liberté il faut attenter à la pensée, mais j'irai plus loin: pour attaquer la pensée il est bon d'attaquer la langue. En effet, malgré les coups de bélier des mass-média, la pensée, dans le pire des cas, demeure à l'abri dans le château fort de l'intelligence individuelle, tandis que la langue, étant commune à tout le monde, s'expose pour ainsi dire, en rase compagne. Or, si la pensée ne trouve plus, pour s'exprimer, l'exutoire d'une langue suffisamment rigoureuse et articulée, elle étouffe et dépérit. Il nous appartient donc de favoriser par tous les moyens le pourrissement des langues cibles, qui conduira inmanquablement au pourrissement des pensées cibles. Pour cela nous devons exercer une emprise aussi serrée que possible d'une part sur les milieux où l'on écrit, d'autre part sur ceux de l'enseignement“¹³.

Rămânerea la acest aspect, oricât de important ar fi el – sau poate de aceea! – minimalizează de fapt amploarea fenomenului

12 Vladimir Volkoff, *Le montage*, Julliard, L'âge d'Homme, 1982, pp.96-97.

13 Mi s-a spus că pentru a viza libertatea trebuie să ajungem la gândire, dar eu merg mai departe: pentru a ataca gândirea este bine să se atace limba. Într-adevăr, în ciuda loviturilor de berbec ale mass-media, gândirea, în cel mai rău caz, rămâne la adăpost în fortăreața inteligenței individuale, în timp ce limba, fiind comună întregii lumi, se expune, ca să spunem așa, în câmp deschis. Sau, dacă gândirea nu mai găsește, pentru a se exprima, posibilitatea unei limbi suficient de riguroase și articulate, ea se sufocă și se stinge. Ne revine deci îndatorirea de a favoriza prin toate mijloacele deteriorarea limbilor, ceea ce va duce cu siguranță la deteriorarea gândirii. Pentru aceasta trebuie să exercităm o influență cât se poate de strictă, pe de o parte, asupra mediilor literare, pe de alta, asupra celor din învățământ.

semiotic. Perversiunea conceptuală, cea integrată deja în doctrina originală, spontană sau inconștientă, apare astăzi ca unul dintre cele mai insidioase mecanisme ale universului socio-cultural (socio-politic), capabil să vicieze gândirea și acțiunea colectivă, inclusiv a oamenilor care, din interiorul societăților totalitare, se opun logicii lor distructive, inclusiv a adepților activi ai umanismului și democrației; cu atât mai mult, viața exponenților puterii totalitare pînă la urmă victime ale aceluiași sistem¹⁴. Care sînt conceptele reprezentative ale perversiunii semiotice?

Principalul termen incriminat: *comunismul*. Ideologia aplicată în țările totalitare (estice) este numită *comunistă*, partidul care o aplică se intitulează *comunist*, iar societatea construită – socialismul – este descrisă ca un pas în direcția societății *comuniste*. Ce este însă mai comunizat în totalitarismele de astăzi decît în societățile normale, nesocialiste, de acum sau de ieri? Sînt instituțiile primelor mai deschise populației decît sînt instituțiile private sau de stat din capitalism? Sînt mai multe edificii, muzee, parcuri, locuri de odihnă etc., care să răspundă nevoilor generale? Au dispărut spațiile interzise, fie că le interpretăm la propriu, fie că le interpretăm la figurat? În cîte țări aflate sub eticheta privatului sînt privatizate cu o asemenea aviditate, bunurile națiunii – fostele bunuri ale tuturor! – așa cum o face în socialism familia Ceaușescu?

Unele state comuniste poartă numele de *republici populare*. Denumirea sugerează un regim al poporului, deci un regim întemeiat pe opțiunea celei mai mari părți a populației, în interesul ei. Flagrantă contradicție a realității, puterea comunistă fiind acaparată cu forța de către o minoritate care nu a acceptat niciodată verdictul public. Revoluția din Ungaria (1956), zidul din Berlin, Polonia anilor '80, sînt exemple imposibil de trucat ale opoziției populației față de numitul „regim popular”.

Alteori statele comuniste sînt numite *socialiste*, prin asta sintetizîndu-se un număr de presupoziii de natură economică și socială care ar reflecta o preponderență a motivațiilor de grup asupra celor individuale. La fel de aberantă o astfel de asociere:

¹⁴ În sensul în care sînt produsul involuntar al aberației semiotice. Victimă nu este evident persoana trufașă și satisfăcută, ci ființa profundă ce avea dreptul să iasă la lumină.

totalitarismul de tip comunist, ca oricare altul, duce la exacerbarea prezenței în raport cu determinațiile colective. Forma ultimă a asimetriei dintre *individualitate* (individualitatea conducătorului) și *societate* este cultul personalității. Cu totul antisocialistă concentrarea activității sociale în jurul lui Stalin, Kim Ir Sen sau Nicolae Ceaușescu; cu totul antisocialistă transformarea toanelor și umorilor acestor obsedați în factori principali ai vieții popoarelor.

În socialism se afirmă că economia a fost *naționalizată*, ceea ce ar însemna că este supusă națiunii, solicitărilor ei. În fapt controlul aparține în mod covârșitor câtorva indivizi, și aceștia răspund numai propriilor dorințe. Agricultură a devenit *colectivizată*, deci sub decizia membrilor fiecărei colective în parte. În România socialistă colectivizării sînt duși la muncă cu forța sau prin intimidare (constrîngere), iar politica agricolă este decisă, în totalitate, de la alt sau de la cel mai înalt nivel. Înaintea colectivizării fiecare țaran avea dreptul de a hotărî asupra pămîntului său și nu avea un astfel de drept asupra pămîntului celorlalți. După, țaranii nu au mai putut lua nici o hotărîre. Colectivizată a fost neputința, nu dreptul.

Tipul specific de proprietate este (numit!) *socialist*. Ar trebui atunci ca între masa muncitoare, de o parte, și baza marii producții, pe de alta, grupul de decidenți intermediari să sintetizeze opțiunile primeia. Din această cauză *adevăratul socialism* presupune, obligatoriu, *democrația*, ca mecanism de agregare a voinței de grup. Comunismul este antidemocratic și deci antisocialist. Economia comunistă nu este de tip socialist, ci de tip *înstrăinat, deposedat*.

Tezele ideologice recită poezia *omului nou*. Despre practica formării sale s-a mai amintit. Ceea ce se ascunde sub acest nume trebuie căutat în formulele prin care congresele, conferințele, cuvîntările conjuncturale, reamintesc poporului solicitările conducerii: disciplină, îndeplinirea cu strictețe a hotărîrilor de partid și ale secretarului său general, sacrificiu pentru succesul colectiv, asumarea acelor destine ale patriei stipulate de aceiași care hotărîsc și destinele individuale, identificarea scopurilor întregii lor vieți cu idealurile standardizate și grotești. *Omul supus pînă la limita posibilului, redus la orizontul ideologic, omul-instrument sau*

omul-păpușă, aceștia sînt termenii care ar defini adecvat optica exprimată, scrisă, deci verificabilă, a autocrațiilor comuniști.

Comunism, popular, colectivism, socializator etc.: seria privilegiată a perversiunilor conceptuale! Nu de o practică colectivizatoare este cazul să vorbim, ci de brutală siluire a libertății generale de către individualități primitive și intolerante. Nu lupta de eliberare a popoarelor asuprite este subiectul controverselor, ci strategia agresivă de invadare a lumii cu o viziune, cu o voință particulară. Nu există republici populare, socialiste sau (culmea) democratice¹⁵; există *Temnița lui Stalin, Arena de gladiatori a lui Pol Pot, Lagărul lui Kim Ir Sen, Feuda lui Ceaușescu*. Denumirile actuale au înstrăinat adevărul. Pentru a-l apropia avem nevoie de propriile denumiri.

De la concepția marxistă originară pînă la realitățile lumii totalitare de astăzi dinamica societății a urmat o curioasă dialectică: *dialectica degradării*. Dar, revenind la paralela hegeliană, s-ar putea spune că ceea ce calificăm acum drept degradare a existenței și conștiinței umane este doar momentul negării dialectice¹⁶; după care va urma un nou reviriment al umanismului într-o viitoare sinteză îmbogățită de conștiința pericolelor exersate, incluzînd și pericolul totalitarismului. Iar atunci, modelul hegelian s-ar confirma încă o dată, dacă îl înțelegem la dimensiunea justă a istoriei. Însă o astfel de perspectivă, tentantă poate, nu este pe măsura momentului pe care îl trăim. Ar fi suficient ca forțele distructive care au fost declanșate să ducă la o prăbușire a civilizației mondiale, pentru ca istoria să se blocheze în punctul ei cel mai de jos. Evoluția spre catastrofă nu este imposibilă. Ca să înțelegem asta logica cea mai simplă este mai convingătoare decît dialectica cea mai sofisticată.

1987, martie – mai

¹⁵ Referințele sînt cele precizate, strict, de context.

¹⁶ Categoria centrală a dialecticii lui Hegel, după cum consideră Marcuse în *Rațiune și revoluție*.

Resurecție spirituală la Păltiniș?

Cînd în anii '60 – '70 Constantin Noica a revenit în edituri și publicistică, personalitatea sa era demult aureolată. Purta cu el distincția aleșilor acelei perioade unice din cultura noastră, perioada interbelică, și martiriul închisorilor staliniste. De o parte, un trecut deschis spre exemplaritate; de altă parte, singularizarea purificatoare. Pentru mulți intelectuali, blocați în imaginea acestui trecut nostalgic ori într-o așteptare iluzorie, autoritatea lui Noica, coborîță din vârful Păltinișului în cetate, a fost ca o manifestare a sacralității pierdute. În prezentul profanat de păcate capitale – neseriozitate, materialism agresiv, pasivitate umilitoare – semnele demnității spirituale au impus, agregînd contra curentului, energii latente. Impetuozitatea paradoxală cu care Noica a reușit să domine scepticismul firesc al mediilor intelectuale și, nu cel mai puțin semnificativ, precauțiile puterii, au făcut din filozoful român simbolul unei resurecții spirituale. Partea decisivă a acestei împliniri este datorată *Jurnalului de la Păltiniș*^x. Cetele de pelegriani care au luat, după aceea, drumul Păltinișului, au dovedit că în spatele evenimentelor pur culturale, fenomenul Noica pune în mișcare rosturi mai ample, forțe inedite – și, de către unii, regretate – cucerind, încet, soliditatea unui *mit*. Natura mitică a fenomenului va fi de recunoscut în coerența de fond alături de eterogenitatea de suprafață; în primordialitatea

x) Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, Editura Cartea Românească, București, 1983

personajului cultural, a personajului – instituție (deci a personajului mitizat), în raport cu personalitatea reală. Iar cel mai important aspect pentru proiectarea cazului Noica pe fundalul civilizației românești dezarticulate de un totalitarism ajuns la cele mai alieneante limite ale sale, respectiv, pentru înțelegerea acestui totalitarism de excepție dintr-un punct de vedere particular (fenomenul Noica) ar fi caracterul de *simptom colectiv*, marca sa *supraindividuală*. Nu este întâmplător că faima filozofului a atins apogeul pe când evoluțiile sociale negative frizau dezastrul, tot așa cum nu a fost o întâmplare faptul că un cult religios s-a avântat spre universal pe fundalul diasporei. Marasmul social pare să-și caute salvarea în resurecția spirituală, spiritul își testează puritatea pe terenul tragicului.

Ar trebui, în acest sens, să descoperim că personajul Noica a răspuns, în epoca paranoiei, unei frustrări fundamentale a culturii românești. Ar fi de așteptat ca ea, cultura românească, să se recunoască esențializată, să-și afle, prin Noica, bucuria identității, chiar dacă prin asta evidențiază laturile sale diforme alături de dorul unui boboc de trandafir. Ar trebui să ofere deschiderea spre un Mesaj capabil să depășească didacticismul unei vieți conjuncturale.

La înțelnirea cu genul acesta de condiționale există obișnuința de a vorbi despre esența subiectului – aici, esența personajului Noica. În fond și autorul ne propune una: „Puritatea acestor pagini este revendicată aici în numele gândului că atât eu cât și celelalte personaje ale Jurnalului nu sîntem decît agenți *întîmplători* ai unei situații *exemplare*, ai unui scenariu de *inițiere culturală*, deci a unora dintre variantele în care se propagă spiritul“, scrie Gabriel Liiceanu în paginile de început, dînd prioritate semnelor abstracte. Dar, așa cum un roman permite mai multe lecturi paralele, tot la fel un personaj poate produce emoții divergente. Agregarea criteriilor se dovedește, în situația aceasta, o falsă pistă a cuprinzătorului. Cînd sîntem dominați de către dimensiunea obiectului, semnificativă devine pasiunea selecției, nu întinderea ei. Spre surpriza autorului, *Jurnalul de la Păltiniș* a fost primit, la apariție, cu entuziasmul unui eveniment literar. Ignorîndu-i testamentul oral, prezența lui Noica se impune – în ceea ce rămîne totuși o lectură particulară – prin pitorescul extraordinar al

personalității sale, prin traiectoria unică a istoriei lui exaltate. *Jurnalul* este un regal al detaliului, actorul, care-și refuza biografia, debordează prin aspectul omenescului. Familia lui Noica: boieri de rangul doi. Străbunicul înființase Alexandria după pacea de la Adrianopol. Numele de „Noica“ este acum spre stingere (propriul fiu, Răzvan, este călugărit sub numele de „Rafail“ la o mănăstire ortodoxă din Marea Britanie). Noica, trăind în recluziune deliberată, renunță la împlinirea în social, fără ipocrizie, cu voluptate. La douăzeci și cinci de ani refuză oferta unei cariere universitare comode (asistența la Negulescu) și se retrage la Sinaia; ca să-și asigure existența traduce, pentru editura Herz, romane polițiste. Urmează treizeci de ani de marginalizare dintre care, ultimii, în închisoare. Din 1964 zece ani la centrul de logică îi asigură ieșirea în social.

Crește cu gândul la cei zece-doisprezece mari din istoria filozofiei, refuză să fie acaparat de vreun profesor – de Nae Ionescu, de Brunschvicg (la care și-ar fi putut face teza), de Hartmann sau Heidegger. Mîntuit de mutilarea liricului pūr – după două poezii publicate în *Vlăstarul*, revista liceului Spiru Haret, Ion Barbu îl sfătuiește să renunțe, mîntuit – declamă Noica – de mutilarea matematicii, a muzicii, a literaturii, are norocul unei singure vocații, singura – declamă iarăși filozoful – în care obții împlinirea fără mutilare, senzația adevărului plin. De celebrii săi prieteni – Mircea Eliade, Emil Cioran – îl desparte devoțiunea pentru marii autori, pentru digerarea esențialului.

Alături de prolificitatea editorială, vîrsta îi amplifică ferveora de ctitor și antrenor cultural. Planifică cetăți ale spiritului, visează la transformarea Sibiului într-o „Jenă a României“, militează pentru apariția unui Princeton autohton. Personajul lui Gabriel Liiceanu descrie, inimitabil, ipostaze de hidalgo național: Noica, somînd autoritățile județelor pentru sprijinirea genilor viitoare, donînd bibliotecii „Astra“ din Sibiu xerogramele le cele cincisprezece caiete eminesciene fotocopyate, cu condiția ca biblioteca să transforme în fotocopii microfilmele, existente la Biblioteca Academiei, ale celorlalte caiete: agitîndu-se, fără succes, pentru impunerea lui Coriladou, facsimilarea caietelor lui Eminescu sau înființarea unui Institut de Orientalistică, în București, cu ajutorul lui Mircea Eliade. Ține conferințe psihiatri-

lor, inginerilor și fizicienilor, primește generos pelegriini la Păltiniș, împarte programe de lecturi și de activități printre discipoli. Filozoful, care nu se plînge de istorie nici atunci cînd aceasta „face pipi pe tine“, acceptă orice coborîre în infern, dacă paradisul culturii e cu putință. Cu scriitura lui remarcabilă, Gabriel Liiceanu comandă toată această diversitate, explicîndu-l pe Noica prin două determinații cuceritoare. Mai întîi prin natura fericită a filozofului: „Există *naturi fericite*, capabile să descopere peste tot, chiar și acolo unde ea nu e de găsit, armonia aceea între conținuturile vieții și sensurile ei. Fericirea devine în acest caz o secreție a subiectivității, care este aptă să interpreteze fiecare eveniment drept o confirmare a propriului său Proiect și să facă pînă și din prezența negativului o strategie mai complicată în economia reușitei finale. Noica este o asemenea natură fericită. El a cunoscut fericirea aproape ca pe elementul unei înzestrări fiziologice și a știu să o plimbe peste viață și lume cu grație iresponsabilă și inconștientă pe care nu o au decît sfinții și înțelepții. A dus, de fapt, o lungă vreme, începînd cu anul 1948, o viață de mizerie: zece ani de domiciliu obligatoriu la Cîmpulung, apoi șase ani de reclusiune. În timpul domiciliului obligatoriu a trăit dînd meditații de matematică sau limbi străine cu cinci lei ora. A declarat însă că această perioadă a fost benefică în viața sa, că închisoarea a fost o «încîntare», o perioadă de primenire spirituală și un prilej de meditație. Orice lucru rău a sffrșit pentru el prin a fi bun, așa cum răul de a nu fi făcut profesorat universitar, de a nu fi onorat și solicitat, l-a înțeles drept binele de a-și putea vedea în liniște de treabă“. Cealaltă fațetă: excepționalul portret al unui *magistru cultural* : „Cînd, după douăzeci de ani de tăcere, Noica a reapărut în cultura română, el a venit în întîmpinarea nevoii de puritate morală și de universalism al culturii. Cultura trebuia făcută în numele unui ideal tautologic, era o practică spirituală săvîrșită cu gîndul la un «Dumnezeu al culturii» și care își trăgea forța tocmai dintr-o conștiință exacerbată a logicii ei imanente, din păstrarea marelui alfabet cultural al spiritului european și universal. În numele *acestui* ideal, Noica ne-a trimis către marile texte și instrumente ale culturii, care erau *surse în chip absolut*, surse pentru un spirit care nu se închide în frustrări și orgolii regionale. El a reprezentat, pentru generația noastră, o garanție a

spiritului în varianta lui culturală, o *purificație spirituală* care trebuie susținută și propagată tocmai prin accesul la sursele verificate ale acestei purificări. Poate că niciodată în România cultura nu a dobândit o asemenea valoare soteriologică. A-ți însuși greaca, latina și germana, a traduce și edita – într-o lume rănită de moarte de douăzeci de ani de dogmatism – Platon și Plotin, Kant, Kirkegaard, Nietzsche sau Heidegger, a scrie cărți erudite și rafinate – toate acestea erau momente ale unui ritual de eliberare prin spirit, într-o lume în care totul era cântărit și validat după criteriile «acțiunii» și «practicii». Această eliberare laterală, discretă, nespectaculoasă, vinovată poate, în egoismul ei intelectual, a fost și este încă forma de supraviețuire a unor mari valori din spiritualitatea română de astăzi“.

Dar modelul nu poate explica cum, dintr-un unghi de vedere, existența și gândirea lui Noica apar sub o coerență izbitoare, iar dintr-altul se reproduc în luări de poziții și teoretizări contestate. O altă soluție: Noica – o remarcabilă întrupare a *eticii spiritului*. Acesta este sensul în care el a putut răspunde unei grave frustrări culturale. Acesta este, neîndoielnic, unul dintre importanțele Mesaje care le aștepta ființa românească.

Ori, alături de impulsul primenitor, este impresionant cât de mult mitologia Păltinișului poartă cu sine ratările spiritualității românești (regăsind deci soluția identificării naționale). Astfel este posibil ca omul incoruptibil al culturii postbelice să sintetizeze în același timp stigmatul care au dus cultura românească la stadiul actual de impotență și rătăcire, argumentând ideea că recunoașterea sa națională este o problema de specificitate colectivă. Ar fi de amintit în tipologia negativului, *prea ușoara cădere în iresponsabilitate*. La Noica, a cărui viață a urmat exemplar etica înaltă a spiritului, iresponsabilitatea este încifrată, paradoxal, în teoretizarea unei *antietici trufașe*. Într-o lume surpată de atîta aberație, de ridicol și de umilință, în care sufletul național trece printr-un vast purgatoriu, antietica sa livrescă se profilează nedreaptă și neadaptată: „Suferința nu interesează filozofia... pentru simplul motiv că, asemenea bunătații, ea există în ordinea sufletului, nu a spiritului“, afirmă Constantin Noica (conform lui Găbriel Liiceanu). „Filozofia își ia dreptul să offenseze lumea și să spună: nu mă interesează...“; „Dacă vin cu binefăcătorism, termin

prin a nu mai salva individualul. Merg mai departe și spun: ea ofensează umanitatea lăsînd-o în colcăitul ei nediferențiat“ (pp. 195 – 196). Personajul Noica reproșează lui Andrei Pleșu, care cultivă floarea rară a curajului civic, că ar fi ales sublimul hărțuiei de o clipă acceptînd să atace pe zbierători: „Și cu zbierătorii nu merită să te bați și nu e timp să te bați“ (p. 207). Cînd un prieten al lui Gabriel Liiceanu judecă preocuparea pentru editarea operei lui Platon sau a lui Heidegger drept o formă de evaziune, de neangajare – și, o știm, calificativele definesc o problemă acută a lumii noastre pervertite – filozoful își declamă, superior, uimirea: este o trădare să pactizezi cu propriul secol!

Poziția supraetică are o tradiție remarcabilă, ce nu trebuie confundată cu formele degradate ale intelectualismului antisentimental și moral modern. Valorile spirituale de dincolo de afectiv și etic, reflectînd o experiență *sui generis*, necomodă și necomună, au parcurs conștiința umanității de la antichitatea asiatică pînă la existențialismul european. Dar, deși nereductibile la afectiv sau etic, acestea nu se opun lor, nu le contrazic, tot așa cum accesul lor la „dincolo de logic“ nu violează logicul. Sensibilitatea și rigoarea comportamentală rămîn, în fond, criteriile de confirmare, exigențe-test asupra zonelor inefabile ale spiritului, a căror argumentare superioară va aparține, în continuare, inefabilului. De altfel, așa cum era de așteptat, obiecția de ordin filozofic are o prelungire directă în critica de natură logică. Faptul că suferința nu există în ordinea spiritului nu înseamnă că și raportul dintre suferință și spirit nu este un subiect deschis filozofiei. Binefăcătorismul, individualul și generalul nu se contrapun a priori, asemenea unor negații, tot așa cum nu este rezolvabil a priori raportul dintre creatorul de cultură și zbierători.

Viciile logice sînt însă nespecifice, nesemnificative pentru introspecția ființei naționale. Națională este în schimb *indiferența socială* ce poate explica, printre altele, superficialitatea problematizărilor. A nu pactiza cu secolul – subiect ce se insinuează în *Jurnal* sub diferite forme – nu este o idee absurdă, din contră, dar eternitatea nu se cîștigă prin indiferență față de secolul tău. A vorbi despre denunțarea, în Apus, a tot ceea ce este represiune, ca despre o obsesie (!) rămîne, din oricare unghi am privi, o iresponsabilitate. Să o explicăm prin omisiunea – dacă nu

neînțelegerea – funcțiilor multiple (filozofice, semiotice, pragmatice, strategice) ale acestui stindard contemporan? Ce se poate spune despre lipsa de realism a unui pasaj de genul: „În 1948, Adenauer ar fi putut să-i întrebe pe germani: «Vreți unt sau cultură?» și îmi place să cred că ar fi ales cultura. Dar el nu le-a propus decât bunăstarea. Astăzi au unt din belșug și sînt prost așezați în cultură...Astăzi, de cîte ori întîlnesc un intelectual neamț de la noi care vrea să plece în Germania, îl întreb: «În ce Germanie vrei să pleci? În Germania untului sau în Germania culturii?»». Iar dacă îmi răspunde că în cea a culturii, îi spun că, paradoxal, o poate găsi mai lesne aici“. (p.136) Ce se poate adăuga, în contextul social al României, despre rezonanța lui etică? Este așa de greu de observat că regulile sociale care permit oamenilor să producă mai mult unt se aseamănă – dacă nu cumva sînt chiar aceleași – cu cele care le permit să producă cultură? „Grandoarea cu care pune Marx în discuție statul nu se compară cu felul meschin și resentimentar în care îl pune Foucault“, se exprimă (prin Gabriel Liiceanu) Noica(p. 78). Dezastrul socio-uman de care gîndirea marxistă nu este străină ar trebui să oblige o conștiință care privește sistemul comunist din interior să devină sceptică în privința adevăratei naturi a „grandorii filozofiei sociale marxiste“. Noica privește spre social cu o superioritate pe care o recunoști, cu surprindere, în poziția multor intelectuali români – tocmai a lor (!) – față de politic. În context, și unii și alții greșesc. Dar în timp ce Constantin Noica și-a păstrat o admirabilă coerență transcendînd concretul politic și în fapt, nu numai în vorbe, imensa majoritate a celorlalți suportă ridicolul unei degradante participări – fie și numai prin supunere – la sistemul pe care îl denunță în teorie: cerbicia lor a posteriori, livrescă, este o revanșă umilă pentru rușinea existențială.

Spectacolul inconsecvenței etice obligă și el la comentarii contrariate. Noica este descris răvășit după citirea unui articol al lui I. Gr. din „Luceafărul“ în care acesta „cere mutarea cu cîțiva metri a Bisericii Eroilor din Tg. Jiu; pentru ca în felul acesta Coloana Infinitului să poată fi văzută nestînjnit de către privitorul aflat la Poarta Sărutului. Pamfletul lui Noica, devastator (urmînd a fi dat spre publicare ... tot revistei „Luceafărul“), îl numea pe I. Gr. „membru al brigăzilor roșii contemporane“, care mutilau opere de artă celebre; îi cerea acestuia să părăsească țara, a cărei

formă de a trăi infinitul îi rămăsese străină, în sfârșit, îi cerea oricum să părăsească Uniunea Scriitorilor (altminteri urmînd s-o părăsească Noica) și se încheie cu aceste cuvinte: „M-am hotărît... să vă îndemnăm a merge pe jos de la București la Tg. Jiu, să îngenunchiați în Biserica Eroilor și să vă rugați – nu pentru sufletul și mîntuirea dumneavoastră în eternitate, ci pentru mîntuirea dumneavoastră în veacul românesc și în vecii lui, care au poate mai mulți sorți să dureze, cu măsura lor, decît nemăsuratul american“.

De ce nu a trimis Constantin Noica pamflete devastatoare pentru a-l pulveriza pe cel care are o vină infinit mai mare decît exprimarea unei opinii – ce-i drept, nefericite – de administrare culturală? De ce nu a hotărît Noica să-l desființeze cu mijloacele ce-i stăteau la dispoziție, cu mijloacele culturii – pe cel care distruge biserici, valori de artă, frumusețile țării, învățămîntul național, talentele acestui popor? De fapt, răspunsul este cunoscut. Dar dacă am aflat cum clocotul indignării morale trebuie domolit într-o înțeleaptă și serenă întîmpinare a realului și posibilului, atunci ce sens au astfel de demonstrații? Prea mult amintesc de scenele copiilor sfioși care-și terorizează bunicii culpabili, pentru ca să le acceptăm printre faptele unui maestru spiritual. De altfel, România postbelică pare condamnată să-și vadă vechii eroi intelectuali agonizînd, cu grumazul rupt, într-o lamentabilă retragere. Oportunismul său nonșalant din anii '50 ne obligă să-l privim astăzi pe Arghezi ca pe un teribilist calculat și cu bune intuiții politice. În anii '90 Geo Bogza repetă, în publicații, mărturia de credință față de antifascismul curajos de acum cinci decenii. Geo Bogza scrie apăsător depre voința – vechea lui voință – de a se opune răului. Tristețea din spatele privirii lui adumbrite acuză deceniile de activitate alături de un regim a cărui voință lacomă absoarbe, înveninînd energiile vitale ale poporului român; un regim care a sufocat intelectualitatea cum nici fascismul nu a putut, nu a știut s-o facă.

Ce propune Noica sau, mai corect, ce propune eroul lui Gabriel Liiceanu, pentru reconstrucția spirituală a ființei românești¹? În spatele entuziasmelor, numeroase și sincere, vom

1. Să nu uităm nici o clipă că personajul Noica din *Jurnalul de la Păltiniș* nu este totuși

decoperi un alt «românism»: *fabulația utopizantă*, în fond, o *retragere speculativă din fața gravității realului*. Chiar așa, valorile naționale se apără de cutremur mutînd capitala culturală și administrativă de la București la Tîrgoviște? (Ridicolul istoric al sugestiei nicasiene este că tocmai șeful statului, cu grobianismul său dezgustător, a decis transpunerea în viață a unei astfel de idei). După două cutremure crăpăturile amenințătoare ale clădirilor periclitare au fost spoite cu un strat la fel de subțire și de nefolositor ca și cel care mînjește fațada regimului. Noile construcții renunță pe mai departe la exigențele specialiștilor și la bun simț. Dacă administratorii puterii perpetuează indolența vinovată, confirmîndu-se în definitiv, cine sînt atunci cei în măsură să vadă, să înțeleagă și să definească pericolul? Luciditatea, responsabilitatea, soluțiile, cui pot aparține? Nu capitala trebuie mutată la Tîrgoviște, ci rațiunea, simțul realului trebuie mutate în capitală!

Noica este gata să pledeze, pe lîngă forurile de conducere ale județului pentru transformarea Sibiului într-o „Jenă a României”. Colindă Clujul, Timișoara, Sighișoara, întocmește fișe în scopul recoltării speranțelor (între 25 – 30 de ani), pepiniera geniiilor viitoare, cei 22 care urmează să se lupte pentru premiile Nobel ale resurecției culturale. Deci iureșul nestăvilît al culturii noastre, care, asemeni unui car ce a luat-o alandala la vale, hurducăie și trosnește din toate încheieturile, intrînd ba în groapa unei noi revoluții educaționale, ba lovindu-se de ciotul unei alte reorganizări editoriale, urmează să fie oprit prin strămutarea în Sibiul înfometat, întunecat și înfrigorat, al lui Constantin Noica, Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu! Libertatea de exprimare, de manifestare și informare, independența și continuitatea marilor așezări culturale, libera inițiativă, pragmatică sau ideatică, sprijinul financiar și valorizarea simbolică, tot acest eșafodaj complicat dar coerent prin care spiritul a reușit să se salveze, de-a lungul veacurilor, de asaltul materialelor sau tenebrei, rămîne uitat în spatele unei

Noica realul, chiar dacă la personalitățile publice granița dintre concret și mit este difuză. Cartea lui Gabriel Liiceanu nu sugerează nimic din farmecul emoționant al civilizației sale comportamentale; de atîtea ori, sprijinul său tăcut, povața modestă, contrastează izbitor cu logica egocentrică, aproape megalomană a discursului dintre ghilimele. Dar, în timp, simbolul rece va domina, încet, realul cald, prelungind voința secretă a filozofului.

cortine de scenă: senin, filozofii – adevărații! – așteaptă ca noua traducere din Platon ori ultima operă literară a lui Petru Creția să împingă spiritualitatea română în fruntea plutonului care participă la cursa eternității!

Acest gen de motivații repetă, poate într-o formă superioară, voalată și deseori contradictorie, *provincialismul cultural* ce a marcat intelectualii români încă de la începuturile conștiinței de sine. Deseori, în obsesiile *Jurnalului*, ca și în întreaga operă a lui Constantin Noica, descoperim o optică care se revanșează, alegoric, pentru tradiționala frustrare culturală. Înghesuirea pe marile bulevarde ale culturii, tenacea alăturare numai lângă cei mari (Platon, Aristotel, Plotin, Spinoza, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schopenhauer, Hegel, Nietzsche, Heidegger...) asigură o comodă înfruntare a solicitărilor din universul informației, al comunicării sau al prezenței la zi. O vizibilă încercare de a transcende, prin exigențele unei epoci istorice, blocarea culturală; o ciudată afirmare a apartenenței prin excluderi. Aceeași inconștientă dorință de a scăpa de concurența spirituală naște arbitrarie – sau incomplete, tendențioase – ierarhizări valorice ale disciplinelor sau dotărilor: evident, „filozofia este singurul loc care nu mutilează” (p. 15): „ea poate oricând anexa știința și are oricând de făcut ceva cu ea” (p. 31). Să nu uităm, „o neșansă fi urmărește pe cei care au ajuns la filozofie dinspre știință (Aristotel, Leibniz, Heisenberg)” (p. 31). Ei, oamenii de știință, rămân, oricum, în afara cetății spiritului, sînt lipsiți de *mania*. Și apoi, dintr-un singur punct exterior poți ajunge la filozofie: de la teologie. Convenabilă concurență, tratată, mai târziu, drept partener ridicol!

Încăpățînarea rafinată a retragerii, a transcenderii poate ține de superioritatea motivată față de trecător, conjunctural, minor. Impulsul spiritual al acestui program este la Noica, indiscutabil; activitatea lui, explicabilă. Dar anumite opțiuni, deși motivate, rămîn greșeli, chiar dacă eroarea lor nu provine dintr-o problemă de consistență sau de bun simț, cît dintr-una de adecvare. Prin *neadecvare* Noica trimite iarăși la un simptom al anomaliei noastre culturale: înțepeneala filozofiei oficiale, căzută în trivialitatea unei logoree infantile, antiscentismul „științelor sociale”, golite de imaginație și rațiune, stagnarea artei sub dubla povară a

inaniției și a comenzilor politice, profanarea instituțiilor și agonia personalităților.

Ființele energice transformă frustrarea în revanșă, răstoarnă deseori tensiunea inițială. Provincialismul cultural poate deriva, astfel, *complexul unui orgoliu agresiv*. Iritarea pe care personajul *Jurnalului de la Păltiniș* a produs-o unora dintre oamenii noștri de cultură reflectă în mare măsură impresia că valorile profunde ale spiritului au fost trădate în direcția unui «românism» pervertit. Știam că românul este poet, mai știam că strămoșii lui erau cei mai viteji dintre traci și că au apărat Occidentul de otomani...Mai aflăm, din *Jurnal*, că sîntem un centru al spiritualității: dacă avem nevoie de pregătire culturală, nu trebuie să facem un drum în Germania untului, ci să o exersăm, încîntați, aici. Auzim, și nu pentru prima oară, că țara noastră este singura din Europa deschisă cultural atît către Occident cît și către Orient și deci capabilă – dar și datoare – să dea lumii o excepțională echipă de interpreți. Să uităm deci că în România de azi nu numai cultele, disciplinele esoterice, dar pînă și sporturile orientale sînt interzise: apelul la raționalitate, umanism, drepturile persoanei etc., marile valori ale Occidentului, produc aici alergie sau zîmbete sceptice. Descoperim și că românii au vocație de antrenor: „– Profesorul medic Palade, cel cu premiul Nobel, a antrenat, pare-se, echipa Institutului de biologie nou înființat în așa fel încît să ne facem iluzia că am putea lua un nou premiu Nobel, într-o bună zi“ (p. 175).

Noica nu știe, și nici nu se preocupă să știe că după ce laureatul Nobel, americanul de origine română Palade, a primit „generoasa“ aprobare să înființeze, în România, un Institut de Biologie Celulară la nivelul exigențelor mondiale și l-a lăsat în mîinile regimului, ale combatanților organizați în PCR, UTC, sindicat etc., acesta a devenit, în numai cîțiva ani, spațiul de joc al orgoliilor, intereselor meschine, presiunilor politice și abuzurilor administrative. După cîțiva ani de „antrenament autohton“, cel mai dotat tînăr cercetător al institutului, un fanatic al meseriei și un complet om de cultură, Virgil Mureșan, a fost blocat, oprit să mai lucreze și să comunice, a intrat în malaxorul Securității, ajungînd, asemeni altor colegi de condiție socială, solicitantul chinuit al unui pașaport care să-i readucă liniștea și șansa împlinirilor profesionale.

În acest mod Constantin Noica pare să se integreze, nefericit, în vacarmul ridicol al orgoliului național. Într-o epocă în care se impun, mai mult decît oricînd în istorie, meditația gravă, neiertătoare, asupra handicapurilor care au transformat România în cenușăreasa Europei civilizate, propaganda «românismului» s-a degradat pînă la nivelul unui narcisism infantil. Într-o perioadă cînd valorile reale, de dimensiune universală, născute în cultura noastră, sînt acoperite de o tăcere umilitoare, presa de operetă tot dezgroapă genii locale care ar putea să mute peste noapte conștiința și tehnologia lumii dacă ingratitudinea străinătății – a cărei unanimitate indică, sigur, un complot! – nu le-ar fi fatală. Geniul constructiv românesc așteaptă deci să intre în legendă. Mașini uluitoare care încalcă pricipiile termodinamicii încearcă, de un deceniu, să rezolve criza energetică mondială. În 1990 peste 20% din produsele autohtone vor depăși nivelul atins pe plan mondial. Am descoperit primii leacul cancerului, sîntem precursorii ciberneticii, posedăm știința socială cea mai avansată, revoluționăm cunoașterea biologică, dăm cîte o lecție de logică consonantistă. Am anticipat toate marile curente artistice și am avut genii poetice ce cunoșteau în adîncime filozofia și știința vremii lor.

Pe acest fundal al iresponsabilității, al indiferenței sociale, al inconsecvenței etice, retragerii speculative, provincialismului cultural, al neadecvării sau orgoliului agresiv, utopiile culturale ale lui Constantin Noica repetă tradiția mioapă care a dezarmat, paradoxal, timp de decenii, intelectualitatea rafinată în fața puterii mediocre și perverse. Între o lume oarbă și o alta debusolată, traducerile din Platon vor rămîne – dacă vor fi lăsate să rămîină! – piesele unui muzeu ratat. Este suficient ca arătătorul să dea de sus un semn, ca disprețul și neîndurarea să se rostogolească asemeni unui tăvălug, strivind o lume gingașă al cărei sens a fost dulcea perpetuare de lumini, extazieri și reflexii, hrana indispensabilă dar nu încă îndeustulătoare a conștiinței universale. Tînjind după atemporal și perfecțiune, intelectualii Păltinișului s-au refugiat în obsesia plăcută și comodă de a le căuta dîncolo de realitatea alunecătoare și mizeră. Conduși de un toiag alb, ei se pregătesc să găsească adevărul, care are nesfîrșirea și zbuciumul mării, în liniștea unei lagune.

Constantin Noica ne-a descris odată șase maladii ale spiritului. Sînt aici amintite șapte maladii ale culturii românești, pe care

Noica le ispășește reliefându-le. Dar există altele ce o disting, separînd-o, în raport cu participativul filozof: *impuritatea, lipsa de demnitate*. Cîți dintre intelectualii integrați în viața culturală a țării au scăpat de pata cu care regimul a știut să însemne actualii sau viitorii mesageri ai civilizației noastre? De peste două decenii o spectaculoasă schismă joacă, dincolo de cortină, cărțile unui joc asimetric care opune grupul cinic al eminențelor cenușii și cîteva personalități, navigatori curajoși prin iureșul proletcultist. Dar ultimii care, în condiții atît de vitrege au scos la lumină mărturiile sacre ale culturii românești, cei care au dat noilor generații ideea și conținutul unui orizont intelectual, au plătit deseori cu sufletul. Cu cîtă satisfacție, în săptămînile omagiale, sînt tipărite semnele momentelor de slăbiciune, rînduri fatale prin care autorii unor opere integre – au adresat elogiul partidului ori conducătorilor! Într-o epocă în care partidul de la conducere poartă responsabilitatea catastrofei naționale, simpla apartenență, ne-acuzată, la acest partid, rămîne un criteriu elementar al integrității interioare... Cîți dintre intelectualii noștri au acuzat-o?

Să renegăm pe acei oameni de cultură care au plecat capul, rostind, stînjenitor, cîte un da, pentru ca apoi să se regăsească ușurați, pe aceleași cărări ale spiritului? Lucrînd, eventual, cu abnegație, spre supraviețuirea valorilor pe care, la un moment dat, au părut că le uită? Să disprețuim compromisul afirmînd că respectul fără condiții – deci în orice condiții! – al adevărului și binelui, fermitatea și curajul, sînt singurele ce pot fi acceptate în fața barbariei?

La marginea imperiului roșu Noica și apostolii săi au dat cezarului ce-i al cezarului. Isus, plătind cu banul de argint, a trecut cumpăna istoriei purtînd în mînă Mesajul. Dar ce va rămîne din mica istorie a micului altar din munții Sibiului? Cum vor arăta aluziile teribiliste și tăcerile cu tîlc alături de martiriul senin al marilor predicatori? Orgoliile bătăioase, idiosincraziile, stînjenita săritură peste cal, cînd le confruntăm cu templul interior al atîtor magisteri? Iar Marea Operă? Cînd ediția Platon în limba română devine „unică în lume“ pentru că „pașii pe care îi facem sînt pași căzniți, care se alcătuesc sub regula hazardului, întregul amenințînd să moară de la un volum la altul; pentru că învățămîntul de limbi clasice, din care această ediție ar trebui să-și tragă în

continuare forțele, face la noi figura unei bătrâne doamne căreia i se mai deschid într-o doară ușile saloanelor; pentru că aparatul care o însoțește este alcătuit prin consultarea unor cărți și reviste de pripas, monografiile fundamentale neputându-se comanda, iar marile periodice de filologie clasică nemaiintrând în țară de multă vreme; pentru că apărând într-un context de izolare și dezinformare face pentru prima oară ceea ce alte culturi au făcut deja în urmă cu 150 de ani și fac, mereu din nou, la răstimpuri convenite; pentru că s-a născut dintr-o sărăcie esențială, pentru că poartă în ea disperarea celui ce-și propune să escaladeze un pisc doar prin puterea brațelor și picioarelor sale“ (vezi Gabriel Liiceanu în „Scrisoarea către Șt. Aug. Doinaș“ din manuscrisul *Epistolarului* ², argumentând o formulă jenantă a lui I. Coja, din articolul „Cîteva precizări“ apărut în „Luceafărul“ din 25 februarie 1984) o întristată recunoștință te duce cu gîndul la anonimii care au zidit în tăcere cărămizile minuscule dar indispensabile din cetatea culturii.

Situațiile de viață sînt în genere prea complicate pentru ca întrebarea retorică asupra culpei, asupra imperfecțiunilor, trăită ori exprimată cu orgoliul intransigentei, să fie adaptată fragilității și suferințelor realului. Ce valoare au rigorile unei etici care nu se acordă condiției umane? Exigențele intelectuale de vitrină? Morala și rațiunea nu pot crește din indiferență... înțelepte rămîn doar soluțiile existențiale compatibile cu imperfecțiunea ființei, dacă ființa este imperfectă.

În această privință Noica, iată, realizează un model de exemplaritate și o sugestie de principiu. Noica a demonstrat cum, în văzul cetății, pe fundalul ororii, o ființă își poate păstra puritatea și demnitatea. Spre deosebire de intelectualul tipic al României postbelice, el a descoperit o cheie a coerenței superioare. A împletit eficiența cu fermitatea, a egalat scopul cu acțiunea. Ciudățeniile, scăpările sau dizarmoniile lui aparțin pitorescului, niciodată tenebrelor.

Sînt *demnitatea și puritatea* esența resurrecției spirituale de la Păltiniș? Cum anume poți rămîne, în România de astăzi, *demn și pur*? Noica reclamă — din fericire, în van — generalizarea pro-

2. Care așteaptă, din 1986, la Editura Cartea Românească semnalul verde al cenzurii.

priului model. Spre deosebire de maladiile spiritului românesc, conceptele revanșei existențiale nu au un chip determinat. Lipsite de didacticism comportamental, salvează necesara imaginație a conjuncturilor. Legământul tăcerii poate sta alături de erupția verbală, retragerea în abstract, alături de vârtejul concretului: blândețea binevoitoare nu este mai respectabilă, nici mai puțin respectabilă decât cerbicia acuzatorului. Dar numai atîta timp cît lipsa într-un sens, adaosul într-altul, nu întinează, nu umilește, nu impurifică! Spiritul nu este ocolit de specializare, asemeni biologicului, rezistă și progresează prin varietate. Să nu înglobăm non-politismul în neresponsabilitate, la fel cum știm să nu opunem non-teismul religiei. Să ne bucurăm de prezența ființelor fermecătoare și fragile, cameleonii realităților culturale pe care le reprezintă.

Totuși, inerent, problema *purității și demnității* va atinge subiectul grav al asumării morale, căpătînd, direct sau indirect, reverberații de filozofie socială, conținut sau formă politică. Chiar dacă păstrăm drept ultim criteriu *toleranța* – toleranța față de ingratitudea participării la destinul social – chiar dacă dăm înfîietate variabilelor nedramatice, rezonabile, ale împăcării dintre fragilitatea umană și apartenența la lumea moral-spirituală, indispensabil se arată a fi și reversul: opțiunea implicării curajoase, compasiunea activă, fermitatea conștiinței în fața grozăviei; entuziasmul cuvintelor eliberate și al respectului regăsit; voința înțeleaptă și prezența matură.

Noroiul în care se zbate astăzi societatea românească nu formează materia secundară a unei lumi paralele, ci o experiență limită a posibilului, o șansă a istoriei de a irumpe excepția în conștiință. România sfîrșitului de secol poartă cu ea prezențe teribile: în profunzimile ei umanul și inumanul, aberația și nostalgia normalității, inconștientul și luciditatea, durerea, speranța și compasiunea freamătă ca o lavă în întuneric. Ei, intelectualii superbi, sînt chemați să aducă lumina în vorbe, în simțire, în gînd. Ei, intelectualii aleși ai acestui timp, sînt datori lumii, umanității, universului, cu o mărturie superioară. Ei sînt chemați să scrie „Cartea Descompunerii”, să adauge, la povestea istoriilor individuale, „Povestea timpului”. Prin ei, această societate muribundă rămîne o slabă fulgurație a trecătorului. *Jurnalul de la Păltiniș*

se ridică doar ca o înfiripare a Spiritului din Omenesc. Să
așteptăm marea lecție a Omenescului care se ridică, sublim
deasupra barbariei!

1986, noiembrie – decembrie

Paranoia și prestație socială

Să ne îndoim că există fapte al căror ideal de înțelegere ar fi simplitatea chiar dacă am motiva doar situarea, conexiunea lor într-un univers al asemănărilor sau al opozițiilor de care gândirea trebuie să dea seama în întregime.

Să ne îndoim că există evenimente omenești a căror semnificație să rămână limitată pentru că oricând o nouă cuprindere va fi posibilă, la marginea unui orizont inedit al experienței.

Să nu fim deci suficienți afirmând *evidența*. Să nu ne așteptăm ca o calificare a ei să o epuizeze. Claritatea logică poate să ascundă avataruri ale interpretării, iar coerența cauzelor poate deveni, de la un punct încolo, sursă de perplexitate.

Simt această perplexitate în fața implacabilului proces de distrugere a civilizației românești. O regăsesc în fața consecvenței nenaturale cu care sînt verificate cele mai pesimiste și schematiche previziuni: în amestecul aiurea dintre regimurile previzibilului și nefirescului; în evidența evidenței.

Evidența: realitatea strivitoare a totalitarismului. Iar alături, în rînd sau înaintea ei, psihologia paranoică a conducătorului României, dublată, în ultima vreme de inconfundabile semne de senilitate.

Calificat în esență, totalitarismul de tip comunist s-a confirmat, se confirmă în continuare drept cel mai performant sistem de control al unor colectivități de dimensiunea națiunilor. Sistemul pare perfect: puțin probabil să imaginăm o ameliorare a posibilităților sale de fond și a marilor principii structurale pe care se sprijină. Sistemul pare universal: fie că este testat în condiții de civilizație atît de diferite – Albania și Republica Democrată

Germană – fie că s-a făcut prin dislocări de structură pe același tipar cultural – să ne gândim numai la combativitatea populației coreene sub regimul dictatorial din Sud și, în opoziție, tăcerea, liniștea lugubră din Coreea de Nord – totalitarismul și-a demonstrat forța implacabilă¹.

Profilul paranoic al conducătorului României! Într-o societate care reacționează asemenea unei cutii de rezonanță, semnele maladiei psihice au reprodus simptomele standard la proporții grotești. *Orgoliul lui supradimensional*, *foamea lui de glorie* au secătuit repede posibilitățile limbajului admirativ al propagandei. Privirea imperturbabilă cu care Nicolae Ceaușescu, „eroul neamului“, „cel mai iubit fiu al poporului“, „geniul“, „clarvăzătorul“, „magistralul“, „neînfricatul“, „soarele între stele“, ... urmărește spectacolul idolatru, nu lasă îndoieli asupra adevăratului regizor. *Profundul său dispreț* față de semeni, reflex al *autosupra-supraestimării*, nu mai este demult disimulat: de la ieșirile furioase față de apropiații puterii pînă la critica răutăcioasă și amenințătoare prin care cheamă la ascultare absolută o populație incapabilă să-i realizeze hotărîrile, gestul jignitor acoperă periodic de rușine o națiune în care îndoiala de sine s-a instalat definitiv. Viciul afișat al *puterii*, *titlurilor și onorurilor* confirmă că nici o abundență nu poate satisface contractarea spasmodică a nervilor săi bolnavi. Completînd perfect schema psihiatrică, autocratul acceptă, în cuvîntări sau interviuri curtenitoare, cu o prefăcătorie lipsită de stil, meritele partidului și poporului la succesele strălucitoare (și imaginare) ale țării pe care o conduce.

Sublinate aici, sînt semnele tipice, general recunoscute ale unei psihologii paranoice. Ce expresie capătă la dictator *neîncrederea în oameni*, iritarea pe care aceștia i-o produc, punerea în permanentă îndoială a loialității celorlalți, odată transformate în politică de stat? Cortegiul negru și trufaș care însoțește mașina prezidențială, invazia familiei în funcțiile superioare, ritualul secretului (de serviciu, de stat etc.), inflația polițiștilor și securiștilor, alergia la tot ceea ce este străin sînt, acum, pentru totalitarismul românesc, o abuzivă prezență socială: dar mai întîi au depins de încrîncenările unei imaginații obsedate.

¹ „Forța implacabilă“ nu exclude reformismul sau transformarea.

Psihorigiditatea paranoică este descrisă drept perseverență oarbă în convingerile și ideile proprii, ca o ignorare a problemelor reale. Egocentrismul monstruos al acestui fiu de țaran dă o plasticitate extremă interpretării evenimentelor: sînt cercetate minuțios doar faptele ce par utile pentru autoconfirmare, sînt exploatate ambiguitățile firești, se violează nuanțe și contraste. Activismul și energia specifice sînt puse în slujba unui conservatorism de granit, neadecvarea și neadaptarea unificînd, și concret și simbolic, datele unei psihologii ratate.

În lunga serie a simptomelor recunoaștem *interpretativitatea, suspiciunea și susceptibilitatea* care-i transformă pe paranoici în arheologi neobosiți ai faptelor anodine, sursă de semnificații personale și intenționate; obsesia unei lumi ostile.

Regăsim *reducerea modulării afective*. Lipsa de umor, duritatea, încăpățînarea, nervozitatea permanentă și acreala obositoare, prudența excesivă, mania secretului, spiritul contradicției, completează un portret a cărui coerență negativă pare că aparține doar teoriei. Dar de acolo, din tablourile vane care populează zidurile țării, din mulțimea fotografiilor retușate care se revarsă din ziare și din vitrinele librăriilor, figura celui ce a înfundat România într-un muzeu al aberației, demonstrează că realitatea se ridică uneori la înălțimea închipuirii.

Costul uriaș al cultului personalității ar putea cu greu fi evaluat. În ultimii ani pulverizarea valorilor națiunii, nu numai fără rațiune, dar și fără pretexte, fără pseudo-explicații, s-a accelerat; labilitatea atenției, căderile de memorie, semnele cele mai caracteristice ale senilității se insinuează dezastruos în ultimele scene ale dezmățului decizional.

Neuitînd condițiile structurale care permit inacceptabilului să se manifeste și să persiste, răul românesc se profilează limpede în fața arătătorului: declinul psihologic al unui om rătăcit în istorie. Orice trecere dinspre tragedie spre cauze întîlnește voința oarbă a făpturii incriminate. Referința socială nu apare decît cadru al explicației individualizate.

Autocrația paranoică a lui Nicolae Ceaușescu deposedează, jefuiește, violează populația românească: termenii apar în sensul lor cel mai propriu. Termeni ai individualității, asemeni încadrării psihiatrice. Dar, pe de altă parte, adîncimea implicării dictatorului

în viața zilnică, ritualurile hipertrofiate ale puterii, diferențierea nestrictă dintre asupritori și asupriți, pasivitatea poporului ca formă a stabilizării sistemului ne vorbesc despre fățișa invazie a socialului. Ne aflăm în față unei asocieri întimplătoare, a unei opoziții ori a unei conexiuni de esență? Ca să recunoaștem în polaritatea *individual-social* un sens care să vizeze fundamentele (unitatea antropologicului) trebuie privit, paradoxal, spre lumea primitivilor. Nu numai pentru că este de natura meditației filozofice de a căuta unificări între experiențe umane eterogene, dar rezonanțele peste arcul de timp ar trebui să ne tulbure. Raportarea unei societăți moderne, sfișiată de un dictator, la colectivitățile arhaice, trece printr-un concept care interesează de mult timp științele umanului: *prestația socială*.

Schema tipică a prestației este *trocul*, schimbul utilitar imaginat de relația originară și ca factor modelator al celorlalte relații umane. Marxismul ne-a obișnuit, în această privință, cu o perspectivă economică. La începutul secolului XX studiile etnologice au trecut însă în minorat tezele utilitariste: mai mulți cercetători, dar în primul rând aportul fundamental al lui Marcel Mauss au impus o înțelegere globalizatoare, spiritualizată, a experienței sociale, care face din *schimb* principiul său esențial².

2. Importanța operei lui Marcel Mauss este o revelație în mare măsură postumă și, pentru sociologia generală, sociologia societăților moderne și filozofie, nefructificată pînă la capăt. În capitolul consacrat sociologiei franceze din lucrarea colectivă condusă de Georges Gurvitch „La sociologie au XX^{ème} siècle“ (Presses Universitaires de France, 1947) și prefața studiilor reunite sub titlul „Sociologie et anthropologie“, cele două referințe care par să fi contribuit cel mai mult la recunoașterea sa, Claude Lèvi-Strauss a sintetizat meritele sale remarcabile: adîncimea concepției asupra caracterului relațional al gândirii simbolice; efortul (exemplificator) de a transcende observația empirică în direcția unei realități mai profunde; rolul acordat noțiunii de *funcție* atît în ordine sincronică, cît și în cea diacronică. Toate aceste raporturi concură în studiul din acea (incontestabil) capodoperă a sa: „Essai sur le don“ – cu subtitlul semnificativ „Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques“, la care se adaugă mai multe articole consacrate ideii de *contract* la traci, originii noțiunii de monedă, extinderii potlatchului în Melanezia.

Volumul „Sociologie et anthropologie“ (Presses Universitaires de France, 1968) cuprinde cele mai importante lucrări ale lui Marcel Mauss: (1) *Esquisse d'une théorie générale de la magie*; (2) *Essai sur le don*; (3) *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie*; (4) *Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité*; (5) *Une catégorie de l'esprit humain; la notion de personne, celle de „moi“*; (6) *Les techniques du corps*; (7) *Morphologie sociale (Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimo)*.

Dintre studiile asupra lui Marcel Mauss și a operei sale să menționăm, alături de cele două amintite: LEACOHK S., *The Ethnological Theory of Marcel Mauss* în *The Ameri-*

Observația remarcabilă a cercetărilor etnologice este faptul că relația de schimb are o funcție puternic socializatoare: societățile arhaice, implicate în schimb nu sînt individualitățile ca atare, ci colectivitățile. Colectivitatea este însă subsumată unui criteriu, unui simbol, unui statut etc. Din această cauză factorul numeric – implicat prin termenul de *colectivitate* – nu este definitoriu, mai precis, este o actualizare particulară a unei clase mai largi de factori socializanți. O întreagă clasă va caracteriza, spre exemplu, relația dintre un lider și supușii săi: liderul nu este atît individul, cît instituția. Printr-o astfel de interpretare devine inteligibilă existența unor ritualuri sîngeroase, care merg pînă la sacrificarea conducătorului comunității dacă se valorifică, prin asta, un principiu funcțional. La celți este cunoscut un obicei straniu: șeful primea, într-o primă fază, cadouri, după care le distribuia apropiaților săi, apoi se sinucidea. Dar și în obiceiurile de mai tîrziu ale civilizației europene regăsim oarecum aceeași schemă de fond. Fastul, bogăția de care beneficiau în epoca medievală purtătorii puterilor sacre sau profane erau însoțite de un ansamblu de restricții comportamentale, care impunea o sumisiune severă a individului. Accentul pe care istoriografia îl pune pe strălucirea materială care înconjura aleșii destinului și pe puterea lor decizională în opoziție cu starea vulgului eludează un aspect semnificativ pentru realitatea socială a acestor sisteme; măsura în care autocrații erau prizonierii propriilor funcții.

Alegerea prin vot a conducătorului politic, în democrația modernă, este un mod oarecum paradoxal de a rezolva conflictul *individualitate-responsabilitate socială* în favoarea ultimei fără suprimarea individualității. Ca urmare, democrația realizează o schimbare de natură nu numai politică, ci și antropologică: înlocuirea mecanismelor de supunere, transformare și uneori mutilare a personalității cu procese de selecție a acesteia permite strategii

can Anthropologist, 1934, p.p.58-73; LEENHARDT M., *Marcel Mauss, 1872-1950*, în *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes Etudes*, 1950, pp.19-233; GOGLER J. *Die neuere französische Soziologie*, Newied-Hermann, Luchterhad Verlag, 1901; CAZENEUVE J., *Sociologie de Marcel Mauss*, Presses Universitaires de France, 1908.

În sfîrșit, de notat influențele pe care le-au avut asupra lui Marcel Mauss lucrările lui George Davy (*La foi jurée*) și Malinowski (*Les argonautes des îles Trobriand*) și, prelungirea rezultatelor sale la societățile moderne (François Perroux, *Economie et société*, Presses Universitaires de France, 1960).

de ierarhizare socială nedestructive, optimizări ale echilibrului social, iar în plan individual – recondiționări existențiale.

Aserțiunile nu exclud influența personalității, inerentă de vreme ce orice instituție trăiește prin indivizi. Coexistă aici elemente ireductibile ale unei interacțiuni, ale unei duble determinări care ar trebui să motiveze un vast capitol al sociologiei. Dar marca socialului, prioritară în relația dintre un conducător și supușii săi, este de ordin antropologic.

Prin opoziție, cât este de artificial un sistem în care decizia socială devine un instrument al individualității! Din acest punct de vedere dictatura modernă se apropie de totalitarism; forma ultimă a acestei aspirații care se vedește a fi, nu numai aberație politică, ci și, așa cum s-a argumentat, aberație antropologică, *este cultul personalității*.

Istoria a confirmat relația privilegiată dintre cultul personalității și totalitarismul de tip comunist. În desfășurarea concretă a fenomenului – în particular, cultul lui Nicolae Ceaușescu – mitologia și funcționarea societății ajung să fie complet dominate de prezența hipertrofiată a unei individualități³. Rămîne de văzut de ce comportamentul antisocial al celor care devin subiectul cultului în regimurile totalitare nu se reduce la o *simplă jefuire*, în scop personal, a populației, nu are deci acel caracter de manifestare pură a instinctelor posesive pe care l-am putea clasifica drept *mafiot*. Cultul personalității produce – cum am mai spus – o vastă implicare socială și, mai ales, un uriaș spectacol al invocării socialului. Și sub acest aspect studiile etnologice rămîn în contextul interpretativ, analogia dintre cele două experiențe – modernă și arhaică – implicînd tot conceptul *schimbului* (factorul principal al socializării contribuțiilor individuale.) În fond și conducerea unei societăți moderne este modelabilă (aproximativ) în termenii relației tranzacționale: între personalitățile ce oferă societății ansamblul dotărilor moral-intelectuale și societatea care la rîndul ei, urmează să pună la dispoziție drepturi deciziționale și să acorde valori materiale sau de alt gen.

Să revenim asupra faptului că în colectivitățile primitive viața socială este dominată de relația de schimb. Marcel Mauss a reliefat

3. Nu *pseudo-individualitatea*, adică *individualitatea socializată* exprimînd o unitate structurală, ci *individualitatea antisocială* specifică multor autocrații moderne.

importanța următorului aspect: în lumea arhaică actul prestației se desfășoară în jurul darurilor și contradarurilor. Astfel de obiceiuri au fost menționate și de istorici și de etnologi. În antichitate erau prezente la traci. În Polinezia, orice contract este inițiat prin daruri care creează același gen de obligații. La triburile din Noua Zeelandă tripla datorie de a da, a primi și înapoia se refuză doar la unele obiecte, cum sînt bunurile imobile. Malinowski a cercetat sistemul comercial din insulele Trobriand numit *kula*, circuit al obiectelor mobile, de genul brățărilor și colierelor făcute din cochilii. Acestea sînt transportate de către navigatori din insulă în insulă, schimbîndu-le după o mișcare circulară (brățările de la Vest la Est, colierele în sens opus).

Reflectînd asupra manifestării cultului personalității din societatea românească, nu regăsim oare în comportamentul autocratului autohton întruparea perfectă a unei semiotici a darurilor, și, respectiv, o semiotică în oglindă prin care poporul este obligat să răspundă? Nu și-a dăruit Nicolae Ceaușescu tinerețea furtunoasă eliberării unui popor care aștepta neputincios generoasa sa intervenție? Nu inestimabilele sale indicații oferă agriculturii, industriei, științei, culturii, un viitor înfloritor? Semnele geniului, clarviziunii, bunăvoinței sale sînt toate primite cu o profundă recunoștință. Mulțumirile neodihnite pe care copiii, elevii, studenții, țărani, muncitorii, intelectualii, bătrînii, femeile și bărbații, colectiv de colectiv, generație după generație, națiunea întregă le intonează într-un cor pe nenumărate voci acestui „erou între eroii neamului“, reproduc ritualul consacrat la primirea unui dar, pentru care poporul este nevoit să consimtă asigurînd familiei Ceaușescu folosirea nelimitată a bunurilor naționale; înstrăinîndu-și pentru el, dictatorul, valori de simbol (palate, terenuri...), acceptînd urmările nefaste ale deciziilor sale infantile, participînd la spectacolul adulării.

Obligativitatea circulației obiectelor în lumea primitivă este asigurată de concepția unei virtuți particulare atașată lor: este vorba de *mana*, forța magică conținută în obiectul dat în dar sub o formă particulară – numită în limbajul maori *hau*. În acest sens, reprezentarea arhaică nu separă obiectivul de subiectiv, obiectul dăruit fiind cel care umanizează, socializează raporturile dintre ființe. *Hau*, forța spirituală, urmărește orice individ căruia i-a fost

transmis obiectul. Deoarece ceea ce se dă este o parte din sine, lucrul tinde să revină la originea lui și deci este periculos să întrerupi circuitul prestărilor.

Să observăm că o schemă analogă semnifică schimburile dintre conducere și popor în regimurile comuniste. Dacă timp de zeci de ani este repetată o politică economică mioapă, evident ratată, care pe scurt se numește *supralicitarea industriei grele, de mică productivitate și energofagă, descurajarea inițiativei particulare și favorizarea exagerată a sectorului dezvoltării*, acest fapt este posibil pentru că rezultatele economice nu sînt evaluate în sine ci în raport cu o valoare nonmaterială: ortodoxia declarată față de principiile marxist-leniniste. Dacă ascensiunea în ierarhia de partid, de stat, în armată, miliție și securitate este condiționată de originea socială ruinînd un principiu esențial al vieții în comunitate, *competența*, acest mecanism de selecție rezistă pentru că dreptul decizional, un bun supus schimbului, exprimă o esență spirituală ce transcende individualitatea: asumarea de către clasele umile a sarcinii mesianice de a construi o nouă societate. Cenzurarea severă în circuitele interne a unor valori culturale, interpretate după „*emanația viziunii occidentale despre lume*“, poate fi cu greu motivată prin pericolul de subminare a regimului. Ele apar încărcate cu un „*păcăt originar*“, poartă un „*semn al diavolului*“, anunțînd infiltrarea forțelor magice, ceea ce explică intensitatea reacțiilor pe care le inspiră.

În culturile primitive diferitele aspecte sociale sînt unificate aproape complet. Schimburile intercomunitare fac să intre în cauză formulele de politețe, festinurile, riturile, serviciile militare, femeile și copiii, dansurile și sărbătorile. Această extensie în *obiecte* are ca revers o extensie în *concept*: natura contractuală a sacrificiului prin care se aduc ofrande zeilor și spiritelor morților în ideea de a-i „*aranja*“, de a-i obliga să răspundă la schimb. În acest sens, în relație cu spiritualul, se întemeiază noțiunea unui gen de contract anterior celui de natură economică.

Tendința unificatoare este o obsesie reprezentativă a ideologiei comuniste și cu atît mai mult a cultului personalității, ce își trage seva din submisiunea totală la mitologia unui supraom. Submisiunea prin unificarea diferitelor aspecte sociale rămîne – sau revine – în comunism la accentuarea caracterelor colective ale

schimbului sub forma pervertită a *participării*. Cele două noțiuni sînt strîns legate între ele iar dacă interpretăm *schimbul* ca pe o expresie analitică a relaționării sociale, atunci *participarea* va apărea drept interpretarea ei sintetică. Ca urmare, rezultatele etnologice exprimate în termeni de schimb pot fi transcrise în termeni de participare. În lumea primitivă participarea înseamnă supunerea la o logică supraindividuală, la o rațiune colectivă. Transformarea variatelor componente existențiale în termenii unei logici unitare a fost convingător argumentată, pe linia lui Marcel Mauss, de către Claude Lévi-Strauss. Mecanismul principal este o *punere în comun, în interdependență*, excluzînd deci *reducția* sau *submisiunea la o ierarhie valorică și funcțională*. Am vorbit anterior despre o formă „pervertită“ a participării pentru că *participarea*, devenită unul dintre clișeele propagandei în regimurile comuniste, înseamnă tocmai *reducție și ierarhizare după un criteriu exclusiv*. Cultul personalității duce acest proces la formele lui limită. Faptele economice, politice, culturale, concrete sau abstracte, în mic și în mare, de moment sau de lungă durată, oglindesc calitățile de excepție ale conducătorului: invers, regăsim aceeași tendință, în obsesia invadării vieții sociale cu decizii de natură economică, politică, culturală, mai importante sau mai puțin importante. Dominate toate de aceeași motivație absurdă, ele mimează unificarea, dar pierzîndu-și rostul lor propriu ele o golesc, în același timp, de conținut.

În societățile evoluat contractul original, de tip religios, era preluat, sub aspectele sale funcționale, în structura contractului de natură economică. În comunism schema anterioară a contractului economic este pervertită în realitatea contractului (respectiv, participării) de natură politică.

Alt aspect interesant pe linia aceleiași analogii este rolul *puterii și onoarei* în tot acest mecanism social, care la unele popoare primitive – triburile de pe coasta Pacificului în America de Nord, în Malaezia sau, în lumea antică, la traci – ia forma stranie a ceea ce etnologii au numit *potlatch*: un ansamblu de sărbători și diverse ritualuri în cursul cărora clanurile rivalizează prin exhibarea darurilor sau chiar distrugerea bunurilor. Prestigiul unui șef și al clanului său depinde de capacitatea de a se dispensa de bogățiile sale, obligîndu-i astfel pe cei care au ajuns debitori.

În concurența ritualică cel ce desfășoară cele mai multe bunuri are beneficiul onoarei și puterii. Căsătoria dintre copii, poziția în confrerie reflectă această ierarhie a prestigiului stabilită în cursul potlatch-urilor.

Obsesia maladivă a puterii și onoarei este tipică profilului paranoic și rămîne centrală cultului personalității. *Semnificativ deci că România este astăzi teritoriul unui potlatch grandios.* Fremătînd la ideea confirmării, Nicolae Ceaușescu își folosește tot timpul și energia pentru a stabili la ce dată încep înșămîntările și ce tipuri de combine trebuie folosite la cules; cîte familii de albine și cîți viermi de mătase trebuie să îngrijească cetățeanul pe lîngă gospodărie; cu cît trebuie să crească productivitatea muncii și ce fel de materiale sînt de folosit; care soluție energetică este mai bună și cum trebuie planificată; care sînt principiile pedagogice ce trebuie aplicate în școli și care este procentul de absolvenți obligatoriu; unde urmează să fie amplasate uzinele și cum trebuie să arate construcțiile civile; pe unde vor fi construite străzile și ce monumente pot fi dărîmate; la cîți metri pătrați are dreptul o persoană în locuința lui și cîți copii este dator să crească; cum va fi România după anul două mii și care a fost adevăratul trecut al țării.

Ca răspuns, populației românești i se cere să renunțe la dorința firească de bunăstare; să se mulțumească cu o hrană de supraviețuire și să suporte, chinuit, rigorile anotimpurilor; să alege, stresată de mijloacele de transport, rare și supraaglomerate; să muncească duminicile și în alte zile în care ar trebui să fie liberă; să se supună unor obligații absurde și abuzurilor jignitoare; să renunțe la sărbători, la simbolurile trecutului, la obiceiurile străbune ce-i dau identitatea; la bunurile care erau folosite în comun. Și peste toate, să renunțe la demnitate, la libertate, la conștiința de sine. Spre deosebire de corespondentul arhaic, care era sporadic și lua forma unei sărbători, potlatch-ul românesc este continuu și ia forma unui calvar.

În concluzie, cultul lui Nicolae Ceaușescu – care, evident, nu este original – pune în evidență un proces de hipertrofie a personalității ce își are rădăcina în manifestarea neînfrînată a unei dizarmonii paranoice. Înțelegerea cultului personalității rămîne însă săracă dacă, pe lîngă acest aspect, de altfel la îndemîna bunului simț, nu este surprinsă semnificația specială a fenomenului.

lui; în mod paradoxal, tot cultul personalității duce la o exacerbare a mitologiei și a ritualurilor sociale.

Explicația a avut în vedere anularea factorilor de civilizație de către regimul totalitar și deci eliberarea unor factori primitivi care diminuează semnificația individualității în favoarea colectivității. Punând bazele unei sinergii nefericite, același mecanism este implicat în circulația socială a puterii și onoarei. Deoarece fundamentul comportamentului primitiv este schimbul, iar impulsul paranoic are ca principal obiectiv puterea și onoarea, cultul personalității duce la o accelerare a prestațiilor sociale. Cum structura totalitară permite totuși unei individualități să se opună, să domine colectivitatea căreia îi aparține, ansamblul de factori contradictorii este echilibrat prin transformarea prestațiilor în pseudoprestații, cu alte cuvinte, printr-o degradare a semnificației lor. În spatele parodiei sociale ce pare actualizarea continuă a unei forme fără fond există deci o logică mai profundă, care este logica cuplării, printr-un proces autoîntreținut, a primitivității cu tendința de exacerbare a unei individualități. A devenit astfel posibilă o aberație antropologică.

Rămîne că, în tot acest ciclu al prestațiilor care nu se mai termină, în care Nicolăe Ceaușescu tot ia, iar poporul tot lasă, rolul și prețul cel mai ridicat îl are un sentiment mic și omenesc devenit patologic și inuman: *orgoliul*. Chemat de mirajul absurd care a luat locul realității, fiecare act de voință revărsat din obsesia de a invada țara, lumea, cosmosul cu desfigurata sa personalitate, înfundă autocratul român în penibil, în disprețul și ura mulțimilor, îl țintuiește între umbrele dezgolite care populează infernul istoriei. Nu este oare tulburător că acest om, prin puterea lui uriașă, ține în mîini și cheia unei resurecții naționale? Ar depinde de ființa lui minusculă ca, într-o licărire de tristețe, într-un moment de trezire, de revenire a bunului simț să se deschidă zăgazurile naturalului. Eliberînd un popor de comunism ar hrăni, tocmai el, speranța unei victorii universale, asupra demenței și intoleranței; este el unul dintre cei care pot face primii pași măsurabili spre o lume mai umană a rațiunii și comunicării. Anulîndu-se, devenind, în timp, din ce în ce mai mic, regăsindu-se într-un act de justiție socială, acest om ar reuși în sfîrșit o realizare la dimensiuni mai omenești a orgoliului său grotesc.